



Ausgabe 1/2015 Nr. 15
8. Jahrgang



glauben & denken heute



Die Lehre der freien und freisten Gnade
Neue Ideen für das theologische Seminar
Kampf der Kulturen oder Kampf gegen den Nihilismus?
Rezensionen

Zeitschrift für Freunde des Martin Bucer Seminars

glauben & denken heute

Zeitschrift für Freunde des
Martin Bucer Seminars

Martin Bucer Seminar

(Bonn, Innsbruck, Istanbul, Prag, Zürich)

Träger:

„Martin Bucer Seminar“ e.V.
Huchenfelder Hauptstr. 90
75181 Pforzheim, Deutschland
Eingetragen beim Amtsregister Pforzheim
unter der Nummer VR1495

Geschäftsführer:

Titus Vogt (i.V.)

Herausgeber:

Prof. Dr. Dr. Thomas Schirmmacher (ts)
(visdP)

Leitender Redakteur:

Ron Kubsch (rk)

Weitere Redaktionsmitglieder:

Titus Vogt (tv), Hanniel Strebel (hs),
Dr. Daniel Facius (df)

ISSN: 1867-5573

Textbeiträge:

Manuskripte sind ausschließlich per
E-Mail mit den zugehörigen Dateien
im RTF-Format an die Redaktion von
[glauben & denken heute](#) zu senden:
gudh@bucer.eu.

Inhalt

- **Editorial** **3**
(Ron Kubsch)
- **Die Lehre der freien und freisten Gnade** **5**
(Holger Lahayne)
- **Neue Ideen für das theologische Seminar** **13**
(John M. Frame)
- **Kampf der Kulturen oder
Kampf gegen den Nihilismus?** **20**
(Thomas K. Johnson)
- **Die Päpstliche Bibelkommission wird
konservativer in ihrer Bibelhaltung** **24**
(Thomas Schirmmacher)

Rezensionen: Jörg Lauster: Die Verzauberung der Welt 36 (Ron Kubsch) • Vishal Mangalwadi: Truth and Transformation 39 (Hanniel Strebel) • Michael Schwartz: Ethnische ‚Säuberungen‘ in der Moderne 44 (Thomas Schirmmacher) • Vishal Mangalwadi: Das Buch der Mitte: 48 (Hanniel Strebel) • Stefan Schreiber: Der erste Brief an die Thessalonicher 52 (Micha Heimsoth) • Peter L. Berger: The Many Altars of Modernity 54 (Hanniel Strebel) • J.P. Moreland, Chad Meister u. Khaldoun A. Sweis (Hrsg.): Debating Christian Theism 57 (Angus Menuge) • Charles Lee Irons: The Righteousness of God 62 (Ron Kubsch)

Buchhinweise: Siegfried M. Schwertner: IATG³ 64 (Ron Kubsch) • Fuge: Öffentliches Schweigen 65 (Ron Kubsch) • Ulrich Wilckens: Theologie des Neuen Testaments 67 (Ron Kubsch) • Thomas Klöckner: Martin Bucer und die Einheit der Christenheit 68 (Daniel Facius) • Brian G. Mattson: Restored to Our Destiny 69 (Ron Kubsch) • Manfred Alberti: Vorsorgebuch 70 (Micha Heimsoth) • Wolfhart Pannenberg: Systematische Theologie 71 (Ron Kubsch)



Glauben und Denken gehören zusammen

Liebe Freunde,

während im Sündenfall der Mensch den Abfall von Gott gewählt hat (vgl. Gen 3) und sein Verstand seit dem verfinstert und erlösungsbedürftig ist (vgl. 2Kor 4,4; Eph 4,18), wird mit der geistlichen Wiedergeburt eines Menschen die Grundlage dafür gelegt, dass das Denken mehr und mehr erleuchtet und erneuert wird. Die alttestamentliche Verheißung eines neuen Herzens (vgl. Hes 18,31; Hes 36,25–27; Jer 31,33; Hebr 8,10; 10,16) und eines neuen Denkens geht in Christus in Erfüllung. An die Stelle des verfinsterten Denkens tritt Gottes Weisheit und Christi Denken, denn „in Christus liegen verborgen alle Schätze der Weisheit

und der Erkenntnis“ (Kol 2,3). Jünger Jesu haben „Christi Denken“ (1Kor 2,16; vgl. 1,10).

Die Alternative zur Verkehrtheit des Denkens ist also nicht das Ende des Denkens, sondern die Einübung des guten Denkens. In 1Kor 1–3 kämpft Paulus gegen die „Weisheit der Griechen“ (1Kor 1,22). Es scheint zunächst dabei um einen Kampf gegen die „Weisheit“ an sich zu gehen (1Kor 3,19–20): „Denn die Weisheit dieser Welt ist Torheit bei Gott. Denn es steht geschrieben: ‚Der die Weisen fängt in ihrer List. Und noch einmal: ‚Der Herr kennt die Überlegungen der Weisen, dass sie nichtig sind.‘“ Bei genauerem Hinsehen

wird freilich klar, dass Paulus nicht die Weisheit an sich, sondern die weltliche Weisheit, angreift. Die Alternative zu dieser Weisheit, die vor Gott Torheit ist, ist die „Weisheit Gottes“ (1Kor 1,21–24; 2,6).

Sowohl Jesus als auch Paulus betonen, dass zum ordentlichen Gottesdienst das Denken gehört. Wir lesen beispielsweise in Mt 22,37: „Jesus aber antwortete ihm: ‚Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Verstand.‘“ Der Apostel Paulus spricht davon, dass der vernünftige Gottesdienst darin besteht, sich ganz Gott zur Verfügung zu stellen und den Sinn oder das Denken (griech.

nous) erneuern zu lassen. Dann können wir prüfen, „was Gottes Wille ist, nämlich das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene“ (Röm 12,2; vgl. 12,1–3).

Manche Christen berufen sich auf Spr 3,5, um zu belegen, dass dem Verstand bei den Frommen nur eine nebengeordnete Stellung zukommt. Wenn wir lesen: „Verlass dich auf den HERRN von ganzem Herzen, und verlass dich nicht auf deinen Verstand“, will damit jedoch nicht gesagt sein, dass zum Gottvertrauen der Unverstand gehört. Der Autor warnt uns im Sinne des Sündenfallberichtes davor, den Verstand autonom, also losgelöst von Gottes Gedanken, zu gebrauchen. Der Textzusam-

menhang macht das klar. Besonders in Spr 2 wird das Streben nach Einsicht und Vernunft nachdrücklich empfohlen. In Spr 2,1–6 heißt es entsprechend: „Mein Sohn, wenn du meine Rede annimmst und meine Gebote behältst, so dass dein Ohr auf Weisheit achthat, und du dein Herz der Einsicht zuneigst, ja, wenn du nach Vernunft rufst und deine Stimme nach Einsicht erhebst, wenn du sie suchst wie Silber und nach ihr forschest wie nach Schätzen: dann wirst du die Furcht des HERRN verstehen und die Erkenntnis Gottes finden. Denn der HERR gibt Weisheit, und aus seinem Munde kommt Erkenntnis und Einsicht.“

Wir hören also als Gläubige nicht mit dem Denken auf, sondern lernen, richtig zu denken. Der Aufruf an die Tore und Ungläubigen ist deshalb mit einer Umkehr des Denkens verbunden: „Habt Einsicht, ihr Unvernünftigen unter dem Volk! Ihr Tore, wann werdet ihr verständig werden?“ (Ps 94,8). Und Jesus beschreibt im Gleichnis vom vierfachen Ackerfeld, was geschieht, wenn ein Mensch das Wort Gottes interessiert hört, dann aber doch nicht versteht: „... es kommt der Teufel und nimmt das Wort aus ihren Herzen, damit sie nicht glauben“ (Mt 13,19, vgl. auch Lk 8,12; ähnlich Mk 4,15 mit der Bezeichnung „Satan“). Der Mensch, der durch den Glauben an den gekreuzigten und auferstandenen Christus Vergebung für seine Schuld – auch die Schuld seines Den-

kens – und ein neues Leben geschenkt bekommt, erhält ein neues Herz und damit ein neues Denken.

Es ist Anliegen dieses Journals, Glauben und Denken im Angesicht heutiger Herausforderungen zu verbinden. Auch die vorliegende Ausgabe stellt wieder Aufsätze, ein Essay und etliche Besprechungen zur Verfügung, die diesem Anliegen verpflichtet sind.

Das Plädoyer „Neue Ideen für das theologische Seminar“ entstand vor über 40 Jahren und war von Professor John Frame als nützliche Provokation gedacht. Die ebenfalls hier abgedruckten Nachbemerkungen aus dem Jahr 2001 relativieren so manche Spitzen. Wir meinen, dass der Text dennoch auch im deutschsprachigen Raum Beachtung finden sollte. Frames' Anliegen, dass nämlich beim Studium der Theologie die Gemeinde, die Charakterbildung und die Liebe zu Gott, im Fokus bleiben müssen, sind möglicherweise aktueller denn je.

Holger Lahayne, seit vielen Jahren in der christlichen Studentearbeit im Baltikum tätig, widmet seinen Aufsatz „Die Lehre von der freien und freiesten Gnade“ der Erwahlungslehre. Obwohl die souveräne Erwahlung durch Gott seit langem mit viel frommen Engagement ins Lächerliche gezogen wird, ist sie biblisch redlich fundiert und erfährt seit etlichen Jahren eine Wiederentdeckung, übrigens auch unter jüngeren Pastoren und Theologen.

Professor Thomas Schirmacher legt eine Untersuchung zu einem aktuellen Dokument der Päpstlichen Bibelkommission vor. Er sieht erheblich Unterschiede zwischen der Publikation „Inspiration und Wahrheit der Heiligen Schrift“ aus dem Jahr 2014 und dem Dokument „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“ aus dem Jahr 1993. Trotz erfreulicher Neuansätze kann freilich das aktuelle Papier „die Spannung zwischen einem fast völligen Freibrief für die Ergebnisse historisch-kritischer Methoden und dem Schutz historischer Grundlagen des Glaubensbekenntnisses und dem Bekenntnis zur Inspiriertheit der Heiligen Schrift“ allenfalls rhetorisch überbrücken.

Professor Thomas K. Johnson zeigt in dem Essay „Kampf der Kulturen oder Kampf gegen den Nihilismus?“, dass hinter Anschlägen wie dem auf Charlie Hebdo in Paris mehr steckt als nur ein Kulturkampf. Eine tiefere Analyse bringt laut Johnson ans Licht, dass das Phänomen auf eine Sinnkrise und eine aus dem Blickfeld geratene Wechselbeziehung von Sein und Sollen, zurückgeht.

Allen, die zum Gelingen beigetragen haben, Autoren, Übersetzern, Rezensenten, Lektoren sowie der Gestalterin Beate Hebold, gilt ein herzliches Dankeschön für ihren Einsatz.

Ron Kubsch



Holger Lahayne

Die Lehre der freien und freisten Gnade

„Auf theologischen Flohmärkten“

Vor fünf Jahren meinte Matthias Matussek, damals noch beim „Spiegel“, in einer Titelgeschichte des Wochenmagazins: „Die Sünde ist aus der öffentlichen Rede verschwunden. Sie hat sich neue Papiere, neue Identitäten besorgt. Von ‚Sünde‘ spricht keiner mehr. [...] Die Sünde hat kein metaphysisches Gewicht mehr. Sie wird nicht mehr ernst genommen. Man könnte sagen: Die Sünde hat ein Imageproblem“ (7/2010).

Noch schlimmer ist es um die Prädestination bestellt. In der Öffentlichkeit kommt sie hier und da sogar noch vor

wie jüngst im Science-Fiction-Film „Predestination“ mit Ethan Hawke (seit Februar in Deutschland auf DVD). Aus der theologischen Rede selbst ist sie jedoch schon weitgehend verschwunden. Im „ABC des Glaubens“ auf den Seiten der EKD findet sich weder das Stichwort „Erwählung“, noch „Vorherbestimmung“ oder „Vorhersehung“ (auch nicht „Vorsehung“) und schon gar nicht „Prädestination“. „Die Lehre von der Prädestination, einst ein kostbares Erbstück, taucht heute nur hin und wieder auf theologischen Flohmärkten auf“, so Heiko A. Oberman in seinem Werk *Zwei Reformationen*. Der große niederländische Reformationsexperte (1930–2001),

der lange in den USA lehrte, hat recht. Auf mehrglauben.de wird die heutige Stimmung so umschrieben: „Dass Gott scheinbar einige Menschen zum Glauben vorhersieht und andere nicht, kann sowohl Christen als auch Nicht-Christen sauer aufstoßen. Überhaupt ist der Gedanke eines Gottes, der völlig unabhängig Menschen zum Heil erwählt, für einen Menschen des 21. Jahrhunderts ein Schlag ins Gesicht“ („Prädestination und Verantwortung: Wer wählt hier wen?“).

Natürlich lässt sich dieser theologische Ladenhüter nicht ganz aus Nachschlagewerken der Theologie verbannen, auch wissenschaftliche Abhandlungen wird es noch geben. Und der Lehrbetrieb an

evangelikalen Ausbildungsstätten muss sicher auch noch auf die Prädestination eingehen – und sei es nur im historischen Kontext. Doch man gewinnt den Eindruck, dass selbst „Meister“ der Theologie sich nun berechtigt fühlen, die dahinsiechende Lehre mal eben so vom Tisch zu fegen.

Ein junger evangelikaler Leiter aus Deutschland, nun international tätig auf einem christlichen Spitzenposten, schreibt in seiner Master-Arbeit an einer Stelle über die „doppelte Prädestination“: „Sie ist ein logischer Schluss, der sich aus der Bibel allerdings nicht belegen lässt.“ Die Prädestination hätte zwar eine „systematisch-theologische Berech-

tigung“, würde aber „letztlich separatistisches Gedankengut“ nähren. „Warum sollte sich ein Christ für die Umwelt, die Gesellschaft, die Politik, die Ordnungen der Welt einsetzen, wenn die Verdammnis sowohl der Menschen wie der Welt an sich schon beschlossene Sache ist?“

Dem Autor ist offensichtlich nicht aufgefallen, dass sich gerade Christen, die an der Prädestination vehement festhielten, die Calvinisten, sich für all diese Dinge eingesetzt und transformierend (wie man heute wohl sagen würde) gewirkt haben. Schließlich heißt es: „Zusammenfassend muss festgestellt werden, dass bezogen auf die Prädestinationslehre nicht der eine oder der andere Mensch, sondern der Glaube oder Nicht-Glaube die Trennlinie ist. Nicht der Mensch an sich ist erwählt oder verdammt, sondern Jesus in ihm ist erwählt und hat den Tod durchbrochen. Und das kann jeder Mensch erfahren und erleben. In logischer Konsequenz sind darum alle Menschen von Grund auf gleichwertig...“ Alles klar?

Auf die Prädestination eindreschen geht immer. Otto Riecker (1896–1989), Gründer der Bibelschule Adelshofen, war mit seinem *Bildung und Heiliger Geist* recht einflussreich. Der Pietist meinte zu Calvins (aber nicht nur Calvins!) Lehre von der doppelten Prädestination selbstsicher: „Das war eine klare, theologistische Operation, die viel Streit hervorrief und die niemals christlich ist. So kann

ein Jünger nicht denken. Das ist griechisches Denken [...] Niemals bestimmt Gott Menschen zur Verdammnis!“

„Alle wurden gläubig, die zum ewigen Leben bestimmt waren“

Unter Prädestination wird meist die Vorherbestimmung des ewigen Schicksals des einzelnen Menschen durch Gott verstanden. Seltener wird der Begriff auch in einem weiteren Sinne gebraucht und bezeichnet dann den ewigen Ratschluss Gottes. Dieser Plan Gottes wird von ihm in der Schöpfung ausgeführt, was als seine Vorsehung (lat. *providentia*) bezeichnet wird.

Der Ratschluss Gottes schließt das Schicksal der Menschen ein, ist jedoch breiter und umfasst noch mehr wie das Geschehen in Natur und Schöpfung (s. z. B. Ijob 38,2; Jes 14,26; 46,10). Dieser ewige Ratschluss oder der Plan Gottes ist umfassend – Gott kontrolliert alles und daher auch das Heil des einzelnen Menschen (s. Gen 50,20; Dan 4,34–37; Apg 2,23; Apg 17,26; Eph 1,11 und Heidelberger Katechismus, Fr. 27–28).

Meist wird aber gelehrt, dass „die Vorherbestimmung ein Teil der Vorsehung ist“ (Thomas v. Aquin, *Summe der Theologie*, I^a q. 23 a. 1 co.). Prädestination in diesem engeren Sinn meint Gottes Erwählung von Menschen zum Heil (lat.

electio) und die Verwerfung (lat. *reprobatio*) der übrigen. Prädestination (Vorherbestimmung) ist gleichsam der Oberbegriff zur Erwählung: Gott prädestiniert oder bestimmt Menschen zum Heil, diese erwählt er deshalb; er prädestiniert andere zum Unheil, die verwirft er. Man könnte auch sagen, dass er Letztere zur Verdammnis erwählt, aber meist wird der Begriff Erwählung nur im Kontext des Heils, der Erlösung, gebraucht. Die Erwählung zum Heil wird in der Regel „einfache Prädestination“ genannt, die zum Heil *und* Unheil „doppelte“.

Manchmal werden Prädestination und Erwählung auch synonym benutzt wie zu Beginn des Abschnitts im Zweiten Helvetischen Bekenntnis: „Gott hat von Ewigkeit her ohne jedes Ansehen des Menschen frei und aus lauter Gnade die Heiligen, die er in Christus selig machen will, vorherbestimmt [lat. *praedestinavit*] oder erwählt...“ (X,1). Tatsächlich empfiehlt sich heute wohl der Gebrauch von „Erwählung“, und zahlreiche Bekenntnisse, s. u., enthalten Abschnitte zur Erwählungslehre und meiden eher „Prädestination“.

Die Bibel gebraucht Erwählung in mehreren Weisen. Zuerst ist hier natürlich Erwählung *in der Geschichte* zu nennen, d. h. Gott erwählt Menschen oder Völker zu bestimmten Aufgaben (1Sam 9,17; Jer 1,5; Lk 6,13; Israel: Dtn 4,37; 7,6). In unserem Zusammenhang konzentrieren wir uns aber auf die *ewige*

Erwählung zum Heil – „ehe der Welt Grund gelegt war“ (Eph 1,4). Der Unterschied ist meist eindeutig: So ist ein Jude Mitglied des *ausgewählten* Volkes, aber nicht unbedingt zum Heil erwählt. Das zugrundeliegende Prinzip ist aber dasselbe: Gott schenkt aus Gnade Ausgewählten etwas, anderen nicht.

Die Erwählungslehre erfreut sich keiner Beliebtheit in den Gemeinden – Prädestination ist für viele, wie wir sahen, sogar ein Stein des Anstoßes. Dabei ist sie in der Bibel kaum zu umgehen. Im NT finden wir die Begriffe *eklego* / *ekloge* 21 Mal, meist im soteriologischen Kontext (Prädestination wird aber auch mit anderen Begriffen umschrieben). An einigen Stellen wie in Apg 13,48 („Als das die Heiden hörten, wurden sie froh und priesen das Wort des Herrn, und alle wurden gläubig, *die zum ewigen Leben bestimmt waren*“) wird sie gleichsam wie nebenbei berührt. In Eph 1,3–6 schreibt Paulus ausführlicher:

„Gepriesen sei Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus! Gepriesen sei er für die Fülle des geistlichen Segens, an der wir in der himmlischen Welt durch Christus Anteil bekommen haben. Denn in Christus hat er uns schon vor der Erschaffung der Welt erwählt mit dem Ziel, dass wir ein geheiligtes und untadeliges Leben führen, ein Leben in seiner Gegenwart und erfüllt von seiner Liebe. Von allem Anfang an hat er uns dazu bestimmt, durch Jesus Christus seine

Söhne und Töchter zu werden. Das war sein Plan; so hatte er es beschlossen. Und das alles soll zum Ruhm seiner wunderbaren Gnade beitragen, die er uns durch seinen geliebten ‚Sohn‘ erwiesen hat“ (NGÜ). Siehe daneben auch Röm 8,28–39; Eph 1,3–14; 1Thess 1,4–5; 2Thess 2,13–14; 1Tim 5,21; 2Tim 1,9–10; 1Pet 1,1; 2,9; Offb 13,7–8.

„Dass nämlich nicht Du, sondern Gott der Urheber Deines Heils ist“

Die Erwählungslehre wird von allen reformatorischen Kirchen klar gelehrt, seien es nun die Lutheraner (Konkordienformel, XI), Anglikaner (39 Artikel, XVII) oder die Reformierten (Hugenotten-Bekenntnis, XII; Niederländisches Bekenntnis, XVI; am ausführlichsten in der Dordrechter Lehrregel, I,1–18). Im Westminster-Bekenntnis heißt es im Kapitel zum Ewigen Ratschluss (*eternal decree*) Gottes:

„Durch den Ratschluß Gottes sind zur Offenbarung seiner Ehre einige Menschen und Engel zum ewigen Leben vorherbestimmt und andere zum ewigen Tod verordnet [1Tim 5,21; Mt 24,41; Röm 9,22–23; Eph 1,5–6; Spr 16,4]. Diese so vorherbestimmten und vorausverordneten Engel und Menschen sind speziell und unabänderlich bezeichnet, und ihre Zahl ist so sicher und begrenzt,

daß sie weder vermehrt noch vermindert werden kann [2Tim 2,19; Joh 13,18]. Diejenigen, die aus der Menschheit zum Leben vorherbestimmt sind, hat Gott vor Grundlegung der Welt nach seinem ewigen und unabänderlichen Vorsatz und dem verborgenen Rat und guten Wohlgefallen seines Willes in Christus zur ewigen Herrlichkeit erwählt, und zwar aus völlig freier Gnade und Liebe und nicht aus irgendeiner [bloßen] Voraussicht des Glaubens oder guter Werke ... und ohne daß ihn sonst irgend etwas in dem Geschöpf als Vorbedingung oder Ursachen dazu bewogen hätte [Eph 1,4.9.11; Röm 8,30; 2Tim 1,9; 1Thess 5,9; Röm 9,11.13.16; Eph 1,6.12]“ (III,3–5; Übersetzung von T. Schirrmacher).

Bekannt ist auch Calvins Definition der Prädestination: „Unter Vorbestimmung verstehen wir Gottes ewige Anordnung, vermöge derer er bei sich beschloß, was nach seinem Willen aus jedem Menschen werden sollte. Denn die Menschen werden nicht alle mit der gleichen Bestimmung erschaffen, sondern den einen wird das ewige Leben, den anderen die ewige Verdammnis zugeordnet“ (Inst. III,21,5). Der Genfer behandelt die Erwählung erst in der Mitte seines Hauptwerks und widmet ihr selbst dort überraschend wenig Raum (für die Verteidigung braucht er dann aber einige Kapitel).

Der Heidelberger Katechismus enthält keine Frage zur Erwählung, was allein schon zeigt, dass sie kein reformiertes „Zentraldogma“ war, wie man öfter hört. Dennoch hat der Autor des Katechismus fest an sie geglaubt. Ursinus in einem seelsorgerlichen Brief aus dem Jahr 1573, der es wert ist, ausführlich zitiert zu werden:

„Mir scheint der Teil der christlichen Lehre welcher von der Prädestination handelt, nicht, wie Du schreibst, der schwierigste zu sein; wofern wir nur die heilige Schrift ohne Vorurteile lesen und ohne Leidenschaft mit dem ernstesten Streben, nicht etwa Gott nach unseren Phantasiegebilden umzugestalten, sondern von Ihm selbst über Ihn zu lernen und ihm allein alle Ehre zu geben und von uns ab zu Ihm hin zu wenden. So ist mir vieles leicht geworden, was schwierig zu sein schien, so lange ich auf das Ansehen der Menschen mich stützte, welche weder sich, noch mir halfen. Es gibt kein Stück der heiligen Lehre, über welches sich in den prophetischen und apostolischen Schriften mehr Stellen finden, als eben von der Vorsehung, von der Erwählung und dem freien Willen, so daß es mich Wunder nimmt, wie gelehrte und christliche Männer hier nicht vorwärts können... Wenn nicht gleich Alles Dir klar und deutlich wird, so lasse Dich dadurch nicht verwirren, sondern denke ernstlich in Deinem Gemüte nach, Gott um Beistand anru-

fend und jene Grundlage, welche bei den Frommen außer aller Frage steht, festhaltend: Daß nämlich nicht Du, sondern Gott der Urheber Deines Heils und alles dessen ist, was Du bist, hast und Gutes entweder Großes oder Kleines tust.. Unterscheide die Vorsehung von der Prädestination wie das Ganze von dem Teil. Denn die Vorsehung ist der ewige, unabänderliche und beste Ratschluß oder Dekret Gottes, demgemäß Alles auf die Ehre des Schöpfers und das Heil der Erwählten ausläuft. Prädestination ist der ewige Ratschluß Gottes wegen des Anfangs und der Vollendung des Heiles der Erwählten, sowie auch wegen der Verlassung und Verstoßung der Verworfenen zur Strafe; und umfaßt deshalb die Erwählung und Verwerfung (*electionem et reprobationem*) als seine Teile.“

Die lutherischen Kirchen lehnen die doppelte Prädestination ab und haben sich damit von Luther selbst, der gewiss noch an dieser festhielt, entfernt. Inzwischen wird manchmal der Eindruck erweckt, als ob die Vorhersehung Sondergut der Reformierten sei, doch die Konkordienformel bekennt klar die (einfache) Prädestination und leugnet, dass diese im bloßen Vorauswissen Gottes besteht: „Die ewige Wahl Gottes aber sieht und weiß nicht allein zuvor der Auserwählten Seligkeit, sondern ist auch aus gnädigem Willen und Wohlgefallen Gottes in Christo Jesu eine Ursache, so da unsere

Seligkeit, und was zu derselben gehört, schafft, wirkt, hilft und befördert ...“ (SD, XI, 8).

Bis ins 19. Jahrhundert war die Prädestination Allgemeingut der Kirchen. Im Glaubensbekenntnis der deutschen Baptisten aus dem Jahr 1847 wird in Art. V die Erwählung der Gläubigen ausführlich behandelt. Diese ist gegründet in Gottes ewigem Vorsatz „vor Grundlegung der Welt“. Er gewährleistet, dass diese Erwählten auch „zum Glauben an Christus, zur Heiligkeit und endlich zur ewigen Seligkeit“ gebracht werden. Die Auserwählten können außerdem „den Händen Christi nicht entrissen werden“; sie werden „im Glauben und in der Liebe Christi bewahrt bleiben“.

Das Glaubensbekenntnis des Bundes der Südlichen Baptisten in den USA aus dem Jahr 2000 (*The Baptist Faith and Message*) lehrt in Artikel V weiterhin die Prädestination:

„Erwählung ist der gnädige Vorsatz Gottes, entsprechend dessen er Sündern die Wiedergeburt schenkt, sie rechtfertigt, heiligt und verherrlicht. Sie steht im Einklang mit Handlungsfreiheit des Menschen und schließt alle Mittel ein, die zu diesen Zielen führen. Sie ist die herrliche Darstellung der souveränen Güte Gottes und ist unendlich weise, heilig und unveränderlich. Sie schließt Prahlerei aus und fördert Demut. Alle echten Gläubigen bleiben solche bis zum Ende. Diejenigen, die Gott in Christus

an genommen hat, die durch seinen Geist geheiligt sind, werden nie aus dem Gnadenstand abfallen, sondern dabei bleiben bis zum Ende.“

Auch das Bekenntnis der Freien evangelischen Gemeinde in Elberfeld-Barmen (1854) enthält einen Abschnitt zur Erwählung: „Wir glauben, daß der heilige Geist den Erwählten, mittelst des Wortes, das Heil zueignet, welches der Vater ihnen bestimmt und der Sohn ihnen erworben hat, dergestalt, daß, indem er sich mit Jesu vereinigt durch den Glauben, er in ihnen wohnt, sie von der Herrschaft der Sünde befreit, sie die Schrift verstehen lehrt, sie tröstet und sie versiegelt auf den Tag der Erlösung“ (Art. 12).

„Ich glaube, dass ich nicht ... glauben oder zu ihm kommen kann“

Die Erwählung wird oft als Hindernis zum Glauben gesehen, als schlechte Nachricht. Dabei ist es eine durch und durch positive Botschaft. Es wird so bekräftigt, dass das Heil uns nicht aufgrund unserer Werke zugeteilt wird. Auch der Glaube ist nicht der letzte Grund der Erlösung, sondern ‚nur‘ sein Instrument.

Die Erwählungslehre versichert uns: Die Erwählten, die Berufenen, die wahrhaft Gläubigen, die Gerechtfertigten, die in Zukunft Verherrlichten sind

eine Gruppe, ihre Zahl steht fest. Dass unser Heil in Gottes Erwählung verankert ist, ist eine Botschaft des Trosts (s. Westminster-Bekenntnis, III, 8). Calvin meinte einmal: „Wir haben keine andere Zuflucht als die Vorsehung“ (s. auch *Inst.* III, 21, 1). Die katholische Theologie verankert dagegen das Heil zu stark im Handeln der Kirche. Bei denjenigen Evangelischen, die die Erwählungslehre verachten, bleibt dann oft nur ein reiner Subjektivismus übrig. Es gilt ihnen Calvins Warnung, dass so Gottes Ehre gemindert, wahre Demut verachtet und die „einzige Stütze zu getroster Zuversicht“ ignoriert wird.

Erwählung beruht nicht auf unserem Glauben, den Gott vorhergesehen und uns *deshalb* erwählt hat wie oft behauptet wird. Er ist also bedingungslos (das U in der calvinistischen TULIP-Formel – *unconditional election*). Vorherwissen in der Bibel geschieht *aufgrund* Gottes Plan: Er bestimmt die Zukunft und weiß deshalb im Voraus. Bei der Selbständigen Evangelisch-Reformatorischen Gemeinde in Wuppertal befindet sich ein guter Überblick zur Erwählungslehre. Dort wird auch auf die Frage eingegangen, ob nicht der Glaube Voraussetzung der Erwählung sei:

„Diejenigen, die die Meinung vertreten, Gott habe den Glauben von Menschen vorausgesehen und sie darum erwählt, gehen davon aus, dass der Glaube an das Erlösungswerk Christi ganz oder teil-

weise im Vermögen des Menschen liege. Der Mensch hätte demnach von Natur aus eine von Gott gegebene, vom Sündenfall nicht verdorbene Anlage, die für das Reich Gottes geeignet wäre. Sie unterscheiden nicht den bibl. Glauben von einem Glauben an irgendwelche Inhalte, zu dem alle Menschen fähig sind. Sie behaupten, jeder Mensch könne an das Evangelium glauben, wenn er nur wolle. Damit widersprechen sie der Lehre der Hl. Schrift von der völligen Sündhaftigkeit des menschlichen Herzens. Das Herz des Menschen ist in den Dingen, die Gott und sein Reich betreffen, weder gewillt, noch in der Lage, im bibl. Sinne zu glauben. Allen religiösen Kundgebungen, die aus der Natur des Menschen stammen, liegt ein Verdienstdenken und damit Hochmut zugrunde. In seinen Neigungen und seinem Wollen ist er ein Feind Gottes (Röm 8,7). Das Wesen der Liebe und Gnade Gottes in Christus Jesus ist ihm völlig fremd. Darum kann auch die Annahme des vollbrachten Heils in Christus unmöglich ein Willensakt des ‚natürlichen‘ Menschen sein (1Kor 2,14; Joh 3,6), wie auch Luther im kleinen Katechismus schreibt: ‚Ich glaube, dass ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesus Christus, meinen Herrn, glauben oder zu ihm kommen kann‘. Auf uns selbst gestellt haben wir nichts, was für Gott annehmbar ist und ihn ehrt. Der Heils Glaube hat seinen Ursprung in Christus und seinem vollbrachten Erlö-

sungswerk. Jesus ist der Anfänger und Vollender des Glaubens (Hebr 12,2)“ (URL: <http://www.serg-wuppertal.de>).

Die Weichen werden also schon beim Sündenverständnis gestellt. Wer den unerlösten Menschen als tot in Sünden betrachtet, bekennt mit Luther (s.o. Zitat): „Ich glaube, dass ich nicht... glauben oder zu ihm kommen kann“. Wer diese reformatorische Grundüberzeugung ablehnt, behauptet dann wie auf www.was-christen-glauben.info unter dem Stichwort Prädestination: „Auch nach dem Sündenfall ist es möglich, nicht in Sünden verklavt zu sein, sondern über sie zu herrschen.“ Seit Augustinus wurde diese Position vehement verworfen, und mit dieser Lehre rückt man gefährlich an die Irrlehre des Pelagianismus heran.

„Es gebührt euch nicht, nach diesen Dingen so neugierig zu forschen“

Zu betonen ist natürlich, dass wir nicht wissen, warum Gott den einen oder anderen erwählt. Wir können seine Gründe nicht erforschen (s. z. B. Röm 11,33–36), was aber nicht bedeutet, dass Gott willkürlich handelt. Calvin betonte, „dass Gott gute Gründe hat, zu tun, was er tut, mögen sie uns auch noch so verborgen bleiben“ (*Von der ewigen Erwählung Gottes*).

Erwählung ist Teil der biblischen Lehre und soll verkündet und geglaubt werden. Doch es ist Vorsicht im Umgang mit ihr geboten (so vor allem Westminster-Bekenntnis, III,8 – nur zu Prädestination findet sich dort solch eine Warnung). Auch Calvin nennt die Prädestination einen „gefährlichen Ozean“ (*Inst.* III,24,4)! Man muss gut und genau überlegen, wann sie wem auf welche Weise gelehrt wird. Sie ist z. B. in gewissem Sinne nicht Teil der evangelistischen Verkündigung. Wir rufen nicht zum Glauben an die eigene Erwählung auf, denn die ist nur Gott bekannt. Wir sprechen Einzelnen nicht zu: Du bist erwählt und du nicht. Heinrich Bullinger im Zweiten Helvetischen Bekenntnis:

„Obwohl nun Gott weiß, wer die Seinen sind, und da und dort die geringe Zahl der Erwählten erwähnt wird, muss man doch für alle das Beste hoffen und darf nicht vorschnell jemanden den Verworfenen beizählen... Und als der Herr nach Lukas 13,23 gefragt wurde, ob nur Wenige oder Viele gerettet oder verworfen würden, antwortet der Herr nicht, dass Wenige oder Viele gerettet oder verworfen werden müssen, sondern er gibt vielmehr die Ermahnung, es solle jeder trachten, durch die enge Pforte einzugehen. Als hätte er gleichsam sagen wollen: es gebührt euch nicht,

nach diesen Dingen so neugierig zu forschen, sondern bemüht euch, auf dem schmalen Weg in den Himmel einzugehen“ (X,4–5).

Alle sollen zu Buße und Glaube aufgerufen werden; keiner darf sich hinter der Frage verstecken, ob er erwählt ist: „Wir missbilligen deshalb das Verhalten jener Menschen, die außerhalb des Glaubens an Christus Antwort suchen auf die Frage, ob sie von Ewigkeit her erwählt seien und was Gott vor aller Zeit über sie selbst beschlossen habe. Man muss eben die Predigt des Evangeliums hören und ihr glauben und darf nicht daran zweifeln: wenn du glaubst und in Christus bist, so bist du erwählt“ (X,7–8).

Die Erwählungslehre ist auch nicht mit Fatalismus, Passivität usw. zu verwechseln (wenn sie denn biblisch formuliert ist). Erwählung ist nicht alles, d. h. nur ein Teil des Heilsweges, aber sie ist logische Grundlage oder Anfang. Calvin unterstrich, dass „die Erwählung den Vorrang hat. Sie muß vorangehen, während der Glaube, der Ordnung entsprechend, folgt“ (*Von der ewigen Erwählung*). Wir sind erlöst, weil Gott sich für uns entschieden hat. Aber das bedeutet nicht, dass wir immer ganz passiv sein sollen. Wegen der Erwählung können wir uns überhaupt für ihn entscheiden. Wird im Heilsweg der Glaube an die erste Stelle gestellt, erlöst sich jedoch der

Mensch letztlich durch sein Handeln selbst. Die Dordrechter Lehrregel (I,6) beachtet die richtige Reihenfolge: „Nach diesem Ratschluß erweicht er gnädig die Herzen der Auserwählten, obwohl sie hart sind, und *neigt sie gnädig zum Glauben*; diejenigen aber, die nicht erwählt sind, beläßt er nach seinem gerechten Urteil in ihrer Bosheit und Hartherzigkeit.“

Dr. Jochen Denker, reformierter Pfarrer in Wuppertal, sagte 2009 in einem Vortrag: „Calvin hält damit nämlich fest: *Auch der Christ*, auch der, der Gottes Evangelium gehört hat und ihm durch den Heiligen Geist gehorsam antwortet, *soll keinen Augenblick vergessen, dass er nicht deshalb von Gott begnadigt ist, weil er gehorsam ist, sondern er ist gehorsam, er hört das Evangelium und folgt Christus nach, weil er begnadigt ist*. Ein Recht auf Gnade kann er daraus nicht ableiten. Insofern hat die doppelte Prädestinationslehre für Calvin nach innen, in die Gemeinde selber hinein, auch eine *kritische Funktion*. Überheblichkeit, Selbstsicherheit darf aus ihr niemals erwachsen. Für Calvin handelt es sich nicht um eine philosophische, spekulative oder abstrakte Idee, sondern schlicht um eine Lehre, die darin bestärkt, dass *Gottes freie Gnade der ewige Grund für unser Heil ist*. Nur die Gnade, nur durch Christus!“

„Der Gedanke an ... meine Brüder ... erfüllt mein Herz mit tiefer Traurigkeit“

Die logische Kehrseite der Erwählung ist die Verwerfung, die in manchen Zitaten schon genannt wurde. Daher wird traditionell von einer „doppelten Prädestination“ – zum Heil und eben zum Unheil – gesprochen. Die meisten evangelischen Kirchen lehnen heute diesen zweiten Aspekt der Erwählung ab, was jedoch nicht überzeugt. (In der Leuenberger Konkordie: „Das Christuszeugnis der Schrift verwehrt uns, einen ewigen Ratschluß Gottes zur definitiven Verwerfung gewisser Personen oder eines Volkes anzunehmen“ [III,31]). Die doppelte Prädestination wurde von allen Reformatoren vertreten (erst später lösten sich die Lutheraner in den Spuren Melanchthons davon), denn sie erkannten sie als biblische Lehre. Schon Calvin diskutiert in *Inst.* III, 23 zahlreiche Einwände.

Selbst manche pietistischen Lutheraner sprechen geradezu mit Abscheu über die Lehre von der Erwählung zum Unheil (s. o. Riecker). Aber wie erklären sie dann Verse wie 1Petr 2,8 („Sie stoßen sich , an diesem Stein‘ , wie es allen bestimmt ist, die nicht bereit sind, Gottes Botschaft Glauben zu schenken“, NGÜ)? Es ist klares Zeugnis der Bibel, dass Gott auch souverän Wahrheit verbirgt, damit Menschen nicht glauben; er

verhärtet und verstockt aktiv (s. 1Sam 2,25; 2Sam 24,1; Ex 4,21; 7,3–4.13; 8,15; 10,1.27; 11,10; 14,4.17; Dtn 2,30; 29,3; Jes 6,9–10; 29,9–10; 63,16–17; Mt 13,11–15; 11,25–27; Joh 12,38–40; Apg 28,25–27; Röm 9,17; 11,7; 2Kor 3,14; Jud 4). Eine absolute Souveränität Gottes wird auch in Röm 9,14–23 gelehrt, wo Paulus das ewige Schicksal seiner Landsleute diskutiert:

„Welchen Schluss sollen wir nun daraus ziehen? Ist Gott etwa ungerecht? Niemals! Er sagt ja zu Mose: ‚ Wenn ich jemand mein Erbarmen schenke, tue ich es, weil ich Erbarmen mit ihm habe; wenn ich jemand mein Mitleid erfahren lasse, geschieht es, weil ich Mitleid mit ihm habe.‘ Es liegt also nicht am Menschen mit seinem Wollen und Bemühen, sondern an Gott und seinem Erbarmen. Aus diesem Grund steht in der Schrift auch folgendes Wort, das Gott dem Pharao sagt: ‚ Die Macht, die du hast, habe ich dir deshalb gegeben, weil ich an dir meine eigene Macht zeigen will und weil dadurch mein Name überall in der Welt bekannt werden soll.‘ Wir sehen also, dass Gott so handelt, wie er es will: Er lässt den einen sein Erbarmen erfahren, und er bewirkt, dass ein anderer sich ihm gegenüber verschließt. Man wird mir jetzt entgegenhalten: ‚Warum zieht er uns dann noch zur Rechenschaft? Dem, was er beschlossen hat, kann sich ja doch niemand widersetzen!‘ So? Was bildest du dir ein? Du bist ein Mensch

und willst anfangen, mit Gott zu streiten? Sagt etwa ein Gefäß zu dem, der es geformt hat: ‚Warum hast du mich so gemacht, wie ich bin ?‘ Hat der Töpfer nicht das Recht, über den Ton zu verfügen und aus ein und derselben Masse zwei verschiedene Gefäße zu machen – eines für einen ehrenvollen Zweck und eines für einen weniger ehrenvollen Zweck? Und was sagst du dazu, dass Gott die, die gewissermaßen als Gefäße seines Zorns für das Verderben bereitgestellt sind, bisher mit so großer Geduld getragen hat? Er will zwar, dass man an ihnen die Auswirkungen seines Zorns sieht und seine Macht erkennt. Andererseits will er aber auch, dass man erkennt, in welch reichem Maß er seine Herrlichkeit den Gefäßen seines Erbarmens schenkt – uns, für die er diese Herrlichkeit vorbereitet hat“ (NGÜ).

Der Theologe Louis Berkhof (1873–1957) unterschied – in den Spuren seiner reformierten Tradition – zwei Aspekte der Verwerfung: Gott übergeht die Verworfenen, belässt sie passiv in ihrem Unheil; warum er dies tut, wissen wir nicht. Und er beschließt sie aktiv zu strafen und zu verdammen; der Grund dafür ist bekannt, nämlich die Sünde der Menschen. Es ergibt sich damit eine wichtige Asymmetrie im Hinblick auf Heil und Unheil, die z. B. in der Dordrechter Lehrregel gut festgehalten wird. Auf die Frage „Warum bin ich gerettet?“ ist letztlich zu antworten: weil Gott mich

erwählt hat; auf die Frage „Warum bin ich verdammt?“ ist zwar auch richtig zu antworten: weil Gott mich nicht erwählt hat. Doch hier wird als Grund in der Bibel selbst öfter genannt: wegen meiner Sünde. Das heißt, bei der Frage des Heils sind die Werke draußen und alles wird Gott zugeschrieben; bei der Frage des Unheils sind die Werke wieder drin, unsere Schuld wird betont. Gott kontrolliert auch das Böse, ihn trifft aber keine Schuld an unserer Sünde. Wie dies zu erklären ist, wissen wir letztlich nicht.

Dieses Ungleichgewicht begegnet uns auf vielerlei Art. Die Verwerfung nimmt viel geringeren Raum in der Bibel ein, wir haben über sie viel weniger Informationen als über die positive Errettung (dies ist auch der Grund, warum sie in manchen Bekenntnissen gar nicht oder nur am Rand erwähnt wird). Gott wird für die Erwählung gelobt (Eph 1,3–6), aber die Verdammnis (obwohl auch sie letztlich zur Gottes Ehre dient) ist kein Grund zu Lob und Freude. Paulus selbst in Röm 9,1–4:

„Was ich jetzt sage, sage ich in der Gegenwart Christi. Mein Gewissen bezeugt mir, und der Heilige Geist bestätigt mir, dass es die Wahrheit ist und dass ich nicht übertreibe: Der Gedanke an die Angehörigen meines Volkes, an meine Brüder, mit denen mich die gemeinsame Herkunft verbindet, erfüllt mein Herz mit tiefer Traurigkeit. Ihretwegen bin ich in ständiger innerer Not; ich wäre

sogar bereit, für sie ein Verfluchter zu sein, ausgestoßen aus der Gemeinschaft mit Christus. Sie sind ja Israeliten...“ (NGÜ)

Diese Lehre von Erwählung und Verwerfung mag schwer zu schlucken sein. Aber was ist die Alternative? Thomas Schirrmacher: „Es ist leicht zu behaupten, daß die Lehre, daß Gott die Welt regiert und auch mein persönliches Leben und Heil bestimmt, unlogisch ist, solange man keine Alternativen anbieten muß. Welches ist aber die vernünftige, logische und biblische Alternative? Daß alles Zufall ist? Daß Gott nur zuschaut? Wenn Gott nicht das letzte Wort in allen Dingen spricht, wer tut es dann? Etwa der Teufel?“ (*Der Römerbrief*). Oder wir selber?

„Der Niedergang des Protestantismus in Deutschland“

Abschließend sei hier noch aus dem Text „Die Ursachen des Niederganges der reformierten Kirche in Deutschland“ (1881) von Adolph Zahn zitiert. Zahn (1834–1900), Doktor der Theologie und übrigens ein Vetter Adolf Schlatters, war reformierter Pfarrer in Halle (Domprediger von 1859–1875), Elberfeld (er amtierte als einer von zwei Pfarrern in der reformierten Gemeinde von 1876–1877) und Stuttgart (ab 1881).

Zahn bedauert zutiefst, dass die Prädestination nun die „am meisten gehaßte und am meisten bestrittene Lehre“ ist. Beginnend vor allem mit der Aufklärung wurde „jene Weltbetrachtung aufgegeben, aus der die reformierte Kirche in den Zeiten der Reformation entstanden ist und in der sie allein ihr Leben finden konnte: ich meine die Lehre, die man gewöhnlich mit dem Namen der Prädestination bezeichnet. Wie dieselbe aufs Klarste in der heiligen Schrift bezeugt ist, namentlich durchsichtig im Römer- und Epheserbrief, wie sie gleicherweise von Augustin, Luther und Calvin gelehrt wird und in einigen Lehrern des Mittelalters als das einzige Vorreformatoren auftritt, wie sie bis zur Konkordienformel auch von strengen Lutheranern wie Flacius und selbst Heßfuß verteidigt wurde und in dem letzten symbolischen Buch nicht beseitigt, sondern nur mit einer sehr schwachen antiprädestinationischen Tendenz gemildert werden soll, so ist sie auch das Fundament gewesen, auf dem die Entwicklung und Kraft der reformierten Kirche ruhte.“

Sehr gut bringt Zahn auf den Punkt, worum es in der Lehre letztlich geht:

„Es handelt sich bei der Prädestination nicht um ein abstraktes Dogma des Verstandes über ein Geheimnis Gottes, sondern um eine großartige Auffassung der Beziehungen Gottes zur Menschheit überhaupt: sie ist die Lehre von der völlig

unabhängigen Souveränität Gottes, der mit einer von ihm abgefallenen durchaus sündigen Welt verfahren könne, wie er wolle und der nach seiner heiligen Freiheit und nach seinem heiligen Recht handle, wenn er gerechtspreche, wen er wolle und verdamme, wen er wolle. Es ist die Lehre, daß Gott ganz Gott und Herr sei und der Mensch ihm gegenüber schlechthin nichts beanspruchen könne, auch schlechthin nichts aus sich selbst aneignen könne, sogar wenn Gott selbst es ihm anbiete. Es ist die Lehre der freien und freisten Gnade.“

Die Prädestination, so Zahn, ist „die Lehre von dem grundlosen Erbarmen Gottes. Ein reformiertes Kind spricht diese Lehre einfältig aus, wenn es auf die Frage: Kannst du aus dir selber glauben – die Antwort gibt: auch nicht einen Augenblick.“ In dieser Lehre „lag der unendliche Trost in den furchtbaren Leiden und Verfolgungen, den diese mit Blut überschüttete Kirche in ihren tausend und abertausend Opfern der Päpste und Könige der Erde zu erdulden hatte, in ihr die Kraft der Beharrung, in ihr die wunderbare Auferstehung aus Grab und Untergang zu neuem Leben...“

Doch ab Mitte des 18. Jahrhunderts „erhob sich [eine neue Weltbetrachtung] mit allgemeinem Beifall: eine heidnische, in der das Menschliche Gott gegenüber auf den Thron gesetzt wurde. Sie hat namentlich die reformierte Kirche zerstört... Das ist das Ende der

Entwicklung nach der Verwerfung der Prädestinationslehre. Gott ist von dem Menschen völlig verdrängt...“. In der Verdrängung der Prädestination, in einer neuen Dogmatik, sieht Zahn „die tiefstliegende Ursache des Niederganges der reformierten Kirche“, ja den „Niedergang des Protestantismus in Deutschland“ begründet.

Zahn erinnert daran, dass auch das Augsburger Bekenntnis im 5. Artikel lehrt: „der heilige Geist wirkt den Glauben, wo und wenn es Gott gefiel. Der spätere Eifer der Lutheraner gegen die Prädestination ist ein Protest gegen ihre eigenen Bekenntnisschriften und neuerdings scheint man gar nicht mehr zu wissen, daß die lutherische Kirche auch eine ganz bestimmte Erwählungslehre gehabt hat.“

Sehr gut stellt er dar, dass in den wesentlichen Fragen Reformierte und Lutheraner zusammenstehen:

„Trotz aller Ausweichungen liegt die Frage noch immer so: bekehrt Gott den Menschen in einem ausschließlichen Werk (das lehrten Lutheraner und Reformierte übereinstimmend im Thorner Gespräch [1645]), und dies dann – da die Bekehrung bei so Wenigen eintritt – nach einem geheimnisvollen Rat über den Einzelnen, oder nimmt der Mensch aus sich selbst die angebotene Gnade an und liegt der Unterschied bei den Wenigen, die dies erfahrungsmäßig tun, in dem Blut und Charakter

derselben. Es sind nur Trügereien, die sich dieser Alternative entziehen wollen. Der Nüchterne muß dies zugeben und so bleibt ihm denn die Wahl zwischen einem Geheimnis in dem Wesen Gottes, der Wenige auserwählte – und einem Geheimnis in den Charakteren der Menschen, von denen unter Millionen Einzelne so rätselhaft gestaltet sind, daß sie der Gnade ihre Zustimmung gewähren, während ihre unzählbaren Brüder der gleichen Erde dies aufs entschiedenste verweigern. Will man nun lieber ein Geheimnis in Gott oder ein Geheimnis in den Menschen?“

Zahn geht mit seiner Kirche hart ins Gericht („Es ist ein geschichtliches Gesetz, daß gerade eine solche Kirche, der die höchsten Güter anvertraut waren, und die wie mit Leiden so auch mit Wohltaten gekrönt wurde, in ihrem Abfall, in ihrer Zerstörung die abscheulichsten Formen des Verderbens offenbart“). Aber er hat auch Hoffnung: „Eine jahrhundertlange Beseitigung der Wahrheit ist noch kein Untergang derselben und es kann wiederkehren, was verloren.“

Tatsächlich erlebt der Calvinismus in den letzten Jahren eine Art Renaissance, zu nennen seien hier nur die „Neuen Calvinisten“ (T. Keller, J. Piper, A. Mohler, M. Dever, P. Washer, K. DeYoung u. a.). Sie bemühen sich mitunter durchaus kreativ um neue, zeitgemäße Formulierung der alten Prädestinationslehre. Greg Forster z. B. betont in *The*

Joy of Calvinism, dass es – wie der Titel schon sagt – dem echten Calvinismus in jeder Hinsicht vor allem um Freude geht. Und das Kapitel über die Erwählungslehre ist so überschrieben: „God Loves You Unconditionally“, Gott liebt dich bedingungslos. Arbeiten Theologen in diesen Spuren weiter, besteht Hoffnung auf Wiederkehr des einst Verlorenen. Und vielleicht kommt die Prädestination (oder wie auch immer man zu der Lehre sagt) dann wieder von den theologischen Flohmärkten in die Schaufenster der Kirche.



Holger Lahayne ...

(Jg. 1967) studierte an der Fh Wiesbaden und am Theologischen Seminar Rheinland. Seit 1993 lebt er in Litauen, unterrichtet dort Ethik und Dogmatik an einer theologischen Ausbildungsstätte und leitet den Vorstand der Litauischen christlichen Studentebewegung. Außerdem ist er in der Ev.-reformierten Kirche des Landes aktiv. Weitere Informationen finden Sie im Internet unter lahayne.lt

Statistische Erfassung der Verletzungen von Religionsfreiheit und Christenverfolgung • Forschungsprojekte • Buchveröffentlichungen • Fachzeitschrift • Anwaltlicher Einsatz für Betroffene
Weltweites Netzwerk von Fachleuten • Einrichtung von Lehrstühlen • Gutachten für Gerichte, Behörden und Parlamente

Bonn Cape Town Colombo

Internationales Institut für Religionsfreiheit
der Weltweiten Evangelischen Allianz

International Institute for Religious Freedom
IIRF
www.iirf.eu

John M. Frame

Neue Ideen für das theologische Seminar

Zur gegenwärtigen Lage

In den Anfängen des amerikanischen Protestantismus wurde die Ausbildung zukünftiger Pastoren generell von den Pastoren der jeweiligen Gemeinden übernommen. Wer den Ruf Gottes für den Dienst vernahm, musste sich für seine Ausbildung an seinen Pastor wenden. Er hatte einen Dienst in der Kirchgemeinde zu versehen und musste mitunter im Haus des Pastors wohnen. Woran es genau lag, weiß ich nicht, aber irgendwann war man mit dieser Situation nicht mehr zufrieden. Wahrscheinlich wurden die Pastoren, die über die ausreichende Begabung und die Bereitschaft verfügten, Studenten theologisch auszubilden, immer weniger; mit zunehmender Allgemeinbildung dürfte der Ruf nach Pastoren mit besserer Bildung laut geworden sein,

nach einer „gelehrten Geistlichkeit“, wie man zu sagen pflegte. Jedenfalls wurde die theologische Ausbildung aus verschiedenen Gründen institutionalisiert und auf die Universitäten verlegt. Die Akademie schien unvermeidbar. In Deutschland übernahm die Universität die theologische Ausbildung; überhaupt war eine universitäre Laufbahn das einzige anerkannte Modell für die institutionalisierte Ausbildung welcher Fachrichtung auch immer.

1848, nach 34 Jahren Vorstandstätigkeit am *Princeton Theological Seminary*, schrieb Pastor Gardiner Spring ein Buch mit dem Titel *The Power of the Pulpit* (dt. „Die Kraft der Kanzel“). Er verglich darin die Generation der Pastoren, die ihre Ausbildung in Lehranstalten genossen hatten, mit jener, die sie noch bei ihrem Pastor erhalten hatten. So sehr Spring sich dem Wir-

ken Princetons verpflichtet wusste, war ihm keineswegs daran gelegen, die Uhr zurückzudrehen (an eine Auflösung der universitären Lehrgänge bei gleichzeitiger Rückkehr zum Althergebrachten war nicht zu denken). Dennoch gab er zögernd zu, dass die ältere Generation der jüngeren in Sachen pastoraler Wirksamkeit und geistlicher Reife in bedeutender Weise überlegen war. Er setzte sich deshalb stark dafür ein, dass das universitäre Kollegium die Studenten im Blick behielt, nicht nur was ihren Ausbildungserfolg anbelangte, sondern auch im Hinblick auf ihre gesellschaftliche und geistliche Entwicklung. Das Kollegium sollte sich aus Männern mit umfangreicher pastoraler Erfahrung rekrutieren; kein Student sollte zum Dienst ordiniert werden, bevor er nicht eine Zeitlang als Assistent eines erfahrenen Pastors gearbeitet hatte.

Das Jahr 1848 wird in den Geschichtsbüchern gerne als „Revolutionsjahr“ bezeichnet, doch Gardiner Springs „Revolutionsbestreben“ verlief schnell im Sande: Die Lehranstalten nahmen stattdessen an „akademischer“ Prägung noch zu.

Diese Entwicklung war freilich vonnöten, wollten die Seminare ihr akademisches Ansehen in einer Welt sichern, in der die universitäre Messlatte immer höher gesetzt wurde. Manche verteidigten diese Entwicklung sogar mit theologischen Gründen: Die Bildung des geistlichen Charakters war Aufgabe der Gemeinde, nicht der akademischen Institute; es sei also nicht rechtens, wenn die Akademien die Aufgabe der Gemeinden übernahmen, indem sie auch noch die geistliche Förderung ihrer Studenten in den Lehrplan aufnehme. Professoren mit pastoraler Erfahrung

haben das immer getan und tun das noch bis heute. Mit den Jahren aber wurde es immer schwieriger, ein guter Pastor *und* hervorragender Gelehrter zu sein. So waren die Seminare gezwungen, sich zu entscheiden, und sie entschieden sich für letzteres. Nachdem Springs Vorschlag in Vergessenheit geraten war, ein angehender Pastor solle zunächst eine Art „Lehrzeit“ absolvieren, bevor er in den Dienst trat, ist er erst neulich wieder ins Gespräch gekommen. Die meisten Ausbildungsstätten verlangen von ihren Schülern heute mindestens ein Praktikum.

Es hat bislang noch niemand ergründet, wie man diese Erfahrungen pädagogisch umsetzt, ohne sich fürchterlich zu blamieren. Es hat auch noch niemand einen praktischen Weg entdeckt, die Wirksamkeit eines solchen Vorhabens abzuschätzen.

Die Ergebnisse dieser Art von pädagogischer Maßnahme haben mich nicht sonderlich ermutigt.

Während sich die theologischen Ausbildungsstätten weigern, die „Aufgaben der Gemeinde“ zu übernehmen, geht die Kirche davon aus, dass die Seminare voll ausgebildete Pastoren ins Feld schicken. Die angehenden Pastoren erhalten so aber in vielen wichtigen Bereichen keinerlei Ausbildung. Selbst in praxisbezogenen Lehrgängen wie Christliche Pädagogik und Missionswissenschaft werden die Studenten eher zu Akademikern aus-

gebildet als zu Pastoren. (Die Qualifikationen der beiden Berufe unterscheiden sich voneinander, auch wenn es Überschneidungen gibt.) Die meisten werden nicht einmal gute Theologen, denn sie füllen sich den Kopf mit Wissen, lernen aber kaum, selbständig zu denken und wissenschaftlich zu forschen. Derlei „wissenschaftliche“ Ausbildung macht Studenten zur leichten Beute jeder neuen theologischen Marotte, die sich damit brüstet, sich auf „wissenschaftliche“ Fundierung stützen zu können.

Ein weiterer Punkt: Die „wissenschaftlichen“ Studienbereiche haben keinen klaren Bezug zur praktischen Arbeit im Dienst (oft sogar nicht einmal untereinander), so dass das Wissen der Hochschulabgänger oft aus lauter unzusammenhängenden Bruchstücken besteht.

Am schlimmsten aber – so scheint mir – ist der Umstand, dass die meisten Graduierten geistlich nicht auf die Herausforderungen ihres Dienstes vorbereitet sind. Die Ausbildungsstätten wollen nicht nur nicht „die Aufgaben der Gemeinde“ übernehmen, sie tendieren sogar dazu, sie zunichtezumachen. Studenten, die ein „geistliches Treibhaus“ erhofften, sehen sich enttäuscht: Das Seminar stellt sich oft als einzige Glaubensprüfung heraus. Die erdrückende Lernlast, die oft geisttötenden und nutzlosen Einzelseminare, die finanziellen Schwierigkeiten, die überbeschäftigten Professoren, die gleichermaßen über-

lasteten Kommilitonen – alles trägt zur geistlichen Schwächung bei. Ich kenne viele Studenten, die in ihrer Ausbildungszeit dem Gottesdienst fernblieben, während andere auf der fruchtlosen Suche nach echter christlicher Gemeinschaft von Gemeinde zu Gemeinde stolperten, nicht gewillt (oder wie manche sagten: „außerstande“), selbst genug beizutragen, um eine solche Gemeinschaft erst zu ermöglichen.

Immer wieder tauchen neue theologische Ausbildungsmodelle auf. Sie versprechen, wenigstens einigen der obengenannten Missstände abzuwehren. Die „Straßenlehrgänge“ in Chile stellen sicher eine interessante Entwicklung dar, doch wie C. Peter Wagner bemerkt, würden dort zwar eindrucksvolle pastorale Fähigkeiten vermittelt, aber leider um den Preis biblischer Fundierung. Meiner Meinung nach können wir von Francis Schaeffers L'Abri in der Schweiz viel über die Ausgewogenheit im Hinblick auf theoretische und praktische Anweisungen lernen, doch angehende Pastoren lernen dort nicht, Gemeinden zu gründen und zu erhalten. Das „Coral-Ridge-System“ [gemeint ist „Evangelism Explosion“, gegründet von James Kennedy, Anm. d. Redaktion] könnte die universitären Lehrpläne zur Ausbildung künftiger Evangelisten *mutatis mutandis* durchaus bereichern. Auch andere Ausbildungsformen, selbst unkonventionellere wie das der *Jesus People*, sind es wert,

über sie nachzudenken. Andererseits sollten wir stärker über den ältesten „traditionellen“ Ansatz überhaupt nachdenken – über die Möglichkeit, die theologische Ausbildung im Haus eines Pastors zu absolvieren. Mein Vorschlag (siehe unten Punkt 3) hat von allem etwas. Doch bevor wir uns um einen neuen Ausbildungsansatz kümmern, müssen wir uns darüber klarwerden, was wir hier überhaupt versuchen und weshalb. Dazu müssen wir einen Blick in die Heilige Schrift werfen.

Einige biblische Grundsätze

Die erforderliche Eignung für den Dienst in der Gemeinde ist geistlicher Natur

(1) *Charakterzüge.* Es ist bemerkenswert: Die Qualifikationen für Gemeindeglieder haben der Heiligen Schrift nach (insbesondere 1Tim 3,1–13; 1Petr 5,1–3), fast ausnahmslos mit einem gottesfürchtigen Wesen zu tun. Es sind allerdings Charaktermerkmale, wie sie von allen Christen gefordert werden; sie bilden keine besondere Moral, der sich nur eine geistliche Elite zu unterwerfen hätte. (Beachte die Parallele 1Tim 3,1ff./Tit 2,1ff.; der Titusbrief richtet sich vielleicht an ältere Männer im allgemeinen, nicht an Gemeindeälteste). Ein Mann kann also kein Amt empfangen, es sei denn, diese Wesenszüge eignen ihm in

besonderem Maß. Das NT führt diese Eigenschaften generell auf einen übernatürlichen Ursprung zurück – es sind „Früchte des Geistes“ (Gal 5,22). Ohne Gottes Geist gibt es diese Merkmale nicht, denn ohne ihn können wir Gott nicht gefallen (Röm 8,8 im Kontext). Der Charakter eines Gemeindedieners ist also eine Gabe des Geistes.

(2) *Fähigkeiten.* Ein Gemeindediener ist aber auch jemand, der etwas ganz bestimmtes *tun kann*. Die Grenze zwischen diesen beiden Kategorien ist nicht scharf, denn einen „guten Charakter“ zu besitzen bedeutet ebenfalls, „fähig sein“ zu beten, Versuchungen zu widerstehen, Christus zu bezeugen und demütig zu handeln. Gemeindediener jedoch haben besondere Verantwortung: Sie müssen die Gemeinde „hüten“ (Apg 20,28; 1Petr 5,2; vgl. Joh 21,15ff.), indem sie sie maßregeln und lehren (2Tim 4,2; 1Tim 5,17; 3,2; 4,16). Lehre und Aufsehergabe sind Fähigkeiten, über die ein Gemeindediener in hohem Maße verfügen sollte, und auch dies sind nichts weniger als Gaben des Heiligen Geistes (Röm 12,7–8).

(3) *Erkenntnis.* Soll ein Mann theologisch wirksam sein und eine Gemeinde im Namen Gottes beaufsichtigen, so muss er Gott und dessen Wort kennen (Tit 1,9; 2Tim 3,14–17; 1Joh 5,13–21). „Gotteserkenntnis“, „Erkenntnis des Herrn“ oder „Erkenntnis der Wahrheit“ – diese biblischen Begriffe sind niemals bloß wissen-

schaftliche Errungenschaften. Den Gott der Bibel zu kennen bedeutet, Gottes „Diener des Bundes“ zu sein und ihm entsprechend zu gehorchen (Jer 22,16).

Die „Erkenntnis Gottes“ stimmt also genau mit den Eigenschaften eines christlichen Charakters (wie unter Punkt 1 angegeben) überein. Doch diese „bundesgemäße Erkenntnis“ enthält selbstverständlich auch grundlegendere Kenntnisse: Wer ist Gott? Was hat er gesagt und getan? Jede unverwechselbar christliche Erkenntnis jedoch, sei sie nun informativ oder allgemeiner bundesmäßig, ist ebenfalls Gabe des Heiligen Geistes (1Kor 2,11; 12,8).

Die Ausbildung für den Dienst ist selbst Dienst am Wort

Wir haben gesehen: Der Geist befähigt seine Diener mit Charakter, Geschick und Erkenntnis, wie sie für ihre Arbeit vonnöten sind. Daraus dürfen wir jedoch nicht schließen, dass diese Eigenschaften nicht auch vermittelt werden können. Der Geist bedient sich vielerlei Möglichkeiten, den Menschen seine Gaben zu schenken und zu mehren, weshalb die Schrift uns anleitet, nach diesen Gaben des Geistes auch zu „streben“ (1Kor 12,31) und sie in uns zu „erwecken“ (2Tim 1,6; vgl. 1Tim 4,14).

Die Bibel geht geradezu davon aus, dass Charakter, Fähigkeiten und Erkenntnisse gelehrt werden *können*, aber eben nur auf unverwechselbar „geistliche“ Weise:

(1) *Durch das Wort.* Die Gabe des Geistes erhält, wer dem Wort Gottes gehorcht (Apg 10,44; 1Kor 2,4.12f; Eph 1,13; 6,17; 1Thess 1,5; 1Petr 4,6; 1Joh 3,24; 1Kor 14,37). Das Wort selbst wird durch den Geist ermächtigt, diese Absicht zu erfüllen (1Kor 2,4; 1Thess 1,5). Es ist das Wort Gottes, was uns „ganz zubereitet und zu jedem guten Werk völlig ausgerüstet“ (2Tim 3,17). Die Bibel selbst gibt Anweisungen zur christlichen Charakterbildung, zur Erlangung bestimmter Fähigkeiten und Kenntnisse (2Tim 3,15–17). Sie führt uns zu Jesus Christus (Joh 5,46; 20,31), der Quelle all dieser Dinge (Eph 4,7–16; 1Kor 1,30; Kol 2,9–10). Gott schenkt der Gemeinde auch Lehrer, die fähig sind, den Hörern sein Wort zu vermitteln (Eph 4,11; Tit 2,3); diese Lehrer übermitteln „gesunde Lehre“, d. h. Lehre, die der geistlichen Gesundheit (gr. *hygiainos*) förderlich ist (Tit 1,9).

(2) *Durch das Beispiel.* Der Lehrer vermittelt seine Lehre nicht nur in Wort, sondern durch seinen Lebenswandel (1Kor 4,16; 11,1; Phil 3,17; 4,9; 1Thess 1,6; 2Thess 3,9; 1Tim 4,12; 2Tim 3,10ff.; Tit 2,7; 1Petr 5,3). Die Lehre durch ein beispielhaftes Leben ist dabei keine Fortsetzung der Lehrtätigkeit mit anderen Mitteln, sondern eher eine Erweiterung des Wortes: „Beispielhafte Menschen“ sind Menschen, in denen das Wort Gottes Wurzel gefasst hat, Männer, die es kraftvoll verkünden kön-

nen (beachte die Verbindung zwischen 1Thess 1,5 u. 1Thess 1,6). Dem Beispiel eines Menschen zu folgen bedeutet also auch, seine Lehre anzunehmen (beachte die Verbindung zw. 1Kor 11,1 u. 1Kor 11,2).

(3) *Durch Erfahrung.* Wir lernen auch durchs Tun – Gehorsam wird erlernt, indem man gehorcht. Heiligung führt zu noch mehr Heiligung. Wenn wir unsere Leiber als lebendiges Opfer darbringen, „beweisen“ wir damit, was Gottes Wille ist (Röm 12,1–2 – wir erlangen Erkenntnis über den Willen Gottes und beweisen unsere Zustimmung; Eph 5,8–10.15–17; Kol 1,10; Phil 1,9–10). In der Ausübung unserer Geistesgaben erhalten wir die nötige Übung (*gymnazo*), um Gut und Böse zu unterscheiden (Hebr 5,14). Wir brauchen die *Erfahrung* des Wortes (Hebr 5,13). Diese Art des Lernens steht – ich wiederhole es – nicht im Gegensatz zur Lehre des Wortes. Es ist vielmehr die Art, in der das Wort uns belehrt. Durch den Gehorsam gegenüber dem Wort lernen wir seine Bedeutung immer besser kennen; wir lernen Stück für Stück, in Übereinstimmung mit dem Wort zu leben. Das Wort selbst darf nicht einfach als wissenschaftlicher Text studiert werden, sondern muss durch das tägliche Leben „studiert“ werden. Wir dürfen nicht erwarten, dass wir zuerst die Heilige Schrift verstanden haben müssen, bevor wir ihr gehorchen können, denn gehorchen und erkennen

geschieht gleichzeitig; der Gehorsam ergänzt und stützt die Erkenntnis und umgekehrt. Sei die Lehre nun „durch das Wort“, „durch das Beispiel“ oder „durch die Erfahrung“ – immer ist sie Dienst am Wort Gottes. Durch diesen Dienst lernen wir, dem Wort im Alltag zu gehorchen.

Die Ausbildung für den Dienst ist das Werk der Gemeinde

Wir haben gesehen: Die Ausbildung für den Dienst geschieht durch die Lehre des Wortes Gottes im praktischen Leben des Menschen. Wer ist geeignet, das Wort Gottes zu lehren? Die biblische Antwort ist deutlich: Lehrer der Gemeinde. Lehrer des Wortes werden vom Geist Gottes gegeben, sie werden der Gemeinde als „Leib Christi“ *gegeben* (Eph 4,11, im Zusammenhang V. 4–16; vgl. Röm 12,5–7; 1Kor 12,27f.). Lehrer haben innerhalb der Gemeinde den Status eines „Ältesten“; sie haben Anspruch auf finanzielle Vergütung durch die Gemeinde (1Tim 5,17). Um einen Lehrer des Wortes auszubilden, bedarf es selbst eines Lehrers des Wortes; im Neuen Testament ist es die Gemeinde, die die Lehre des Wortes anerkennt, verwaltet und davon profitiert. Ein theologisches Seminar, das nicht „die Arbeit der Gemeinde“ tut, bildet auch keine Diener des Wortes aus.

Der Vorschlag

Als erstes schlage ich vor, das akademische Modell ein für alle Mal einzumotten – Abschlüsse, Beglaubigungen, Anstellungen, Werke usw. Ich will damit keineswegs den Unterricht im Klassenzimmer schmälern, was die Ausbildung für den Dienst anlangt, im Gegenteil: Für manche Bereiche wird er unabdingbar bleiben, zum Beispiel im Hinblick auf die biblischen Sprachen. Ich will auch nicht sagen, Noten, Stunden und Abschlüsse seien kein Indikator der theologischen Ausbildung. Unzweifelhaft wird jemand, der unter sonst gleichen Umständen gute Leistungen im Fach „Kirchengeschichte“ erbringt, ein besserer Diener der Gemeinde sein als einer, der die Ausbildung nicht schafft.

Das Problem liegt jedoch darin, dass ebendiese „Umstände“ niemals gleich, aber von entscheidender Bedeutung sind – sie müssen bei der Vorbereitung auf ein Lehramt besonders ins Kalkül gezogen werden. Das Räderwerk der Universitäten ist schlicht außerstande, einzuschätzen, was den Unterschied ausmacht – den Gehorsam eines Mannes gegenüber Gottes Wort, seine Beharrlichkeit im Gebet oder seine Fähigkeit zur Selbstbeherrschung. Wird er Aufseheramt ohne allen Stolz ausüben können? Wie steht es um die geistliche Kraft seiner Predigt für die Bekehrung von Menschen und zur Auferbauung der Gemeinde?

Der eigentliche Zweck wird verfehlt, wenn die Universität alle Mühe darauf verwendet, gute Professoren für ihre Fakultät zu gewinnen und „solide“ Curricula anzubieten (die sich mit denen von Harvard oder Yale messen können) oder abzuleistende „Semesterstunden“ zu ermitteln.

Was aber noch wichtiger ist: Diese Ausbildungsorte vermitteln einen falschen Eindruck (den Gemeinden, den Studenten und sich selbst!) bei der Frage, wie „Erkenntnis Gottes“ erlangt wird. Man müht sich ab, sich für den Dienst zu qualifizieren, indem man ein paar gute Arbeiten abliefern und sich genug Stoff einprägt, um die Prüfungen zu bestehen.

Theologische Fakultäten tun indes genau dies und leisten damit einem falschen Stolz Vorschub: Die vermittelten Kenntnisse „blähen auf“ (12Kor 8,1) und führen zu einer Art „Gnostizismus“, der die Kirche in der Vergangenheit weit von der Wahrheit des Wortes Gottes weggeführt hat.

Sollen wir einzig für jenes schmale Segment der theologischen Ausbildung, das im „Klassenzimmer“ unterrichtet werden muss, wie die biblischen Sprachen, die „Akademien“ weiterführen? Wenn ja, dann sollten wir sicherstellen, dass diese Akademien um die Engführung dieser Absicht im Klaren sind. Sie dürften dann aber nicht länger behaupten, Männer für den Dienst am Evan-

gelium auszubilden, oder zumindest dürften sie nicht beanspruchen, dass ihre Abschlüsse und Kurse eine solche Qualifikation rechtfertigen. Sie dürften nicht einmal behaupten, das Wort Gottes in dem Sinn zu vermitteln, wie er unter Punkt 2 (siehe oben) beschrieben ist. Solche „Akademien“ müssen unweigerlich zu einer fragmentierten theologischen Ausbildung führen. Die Studenten lernen ihre Kirchengeschichte im Unterricht, die geistlichen Eigenschaften müssen sie woanders erwerben. Ist das Fach Kirchengeschichte wirklich von Bedeutung für die Entwicklung eines gottesfürchtigen Charakters? Und zuletzt: Selbst wenn wir die „Akademie“ um dieser Absicht willen erhalten, stehen wir immer noch vor der wichtigen Frage: Wie sollen Männer *wirklich* auf ihren Dienst vorbereitet werden? Wenn die Akademie das nicht leistet, wer dann? Die eigentliche *Ausbildung*, die Entwicklung der für den Dienst nötigen Eigenschaften, muss in jedem Fall außerhalb der Bildungseinrichtungen stattfinden. Alles in allem ist aus meiner Sicht ein Neubeginn die bessere Option.

Wie wäre es mit einer positiven Alternative? Eine Kirche oder Glaubensgemeinschaft (vgl. Punkt 2.3) bildet eine Art Gemeinschaft von Christen, in der Lehrer und die Kandidaten für den Dienst samt deren Familien ein Leben in Gemeinschaft führen. Sie essen miteinander, arbeiten miteinander und lernen

einander richtig kennen. Das Leben der einzelnen Christen: ihre Gewohnheiten, Naturelle, Talente, Vorlieben, Abneigungen, Kämpfe, ihr Streben nach Heiligung und auch ihr geistliches Versagen – all das soll kein Geheimnis bleiben. Lehrer und ältere Studenten wären ein „Beispiel“ für jüngere, die ihrerseits unter deren prüfenden Blick stünden. Die Gemeinschaft soll keine „klösterliche Weltflucht“ sein, sondern von der Absicht geleitet werden, die Gemeinschaft an ihrem Ort zu erbauen und zu pflegen. Jeder Lehrer, jeder Student, jede Ehefrau und jedes Kind ist eng in den Entwicklungsprozess der Gemeinde eingebunden, sei es durch Besuche, benachbarte Bibelstunden, öffentliche Treffen, Straßenpredigten und später dann (wenn die Gemeinde steht) durch Sonntagsschulunterricht, Jugendarbeit, Kirchenverwaltung usw.

Ein Lehrer erlangt seine Erfahrung für gewöhnlich im pastoralen und/oder evangelistischen Dienst. Die wichtigste Eigenschaft eines Lehrers ist sein Geschick, andere zu Lehrern heranzubilden (2Tim 2,2). Höhere Abschlüsse und besondere Gelehrsamkeit sind ebenso wünschenswert, doch Lehrer, die Lehrer unterrichten, beweisen – realistisch betrachtet – ohne solche Kenntnisse mehr Geschick; die meisten promovierten Akademiker sind wahrscheinlich recht ungeschickt für die Art der Unterrichtung, wie sie unter Punkt 2.2 beschrieben ist.

Der beste Anwärter für einen Lehrer in unserer Gemeinschaft ist ein Pastor, der seine Ältesten und seine Versammlung unterrichtet hat, so dass Lehre und Evangelisation innerhalb der Versammlung gut verbreitet sind. Selbstverständlich sollte jemand in der Gemeinde des Hebräischen mächtig sein! Ein Lehrer jedoch, wie ich ihn beschrieben habe, wird für gewöhnlich in der Lage sein, Studenten gerade soviel Hebräisch beizubringen, wie dieser für seinen Dienst benötigt.

Kein Student wird zugelassen, wenn er seinen Glauben an Christus nicht glaubwürdig begründen kann. Zuweilen wird es freilich von Nutzen sein, Nichtchristen einzuladen, um am Leben der Gemeinschaft teilzuhaben, doch am Ausbildungsprogramm kann ein Nichtchrist nicht teilnehmen. Anwärter müssen hinreichend Gründe anführen, einen Ruf für den Dienst vernommen zu haben (z.B. das Zeugnis eines Pastors oder der Versammlung). Zu Beginn wird ein Student hauptsächlich mit geringeren Arbeiten rund um das Gebäude und das Grundstück beschäftigt sein. Man erwartet von ihm, die Frucht des Geistes allgemein unter Beweis zu stellen, bevor er als Kandidat für den Dienst angenommen wird. Die Gemeinschaft wird die Qualität seines Glaubenslebens einschätzen, wird seinen „Laienbeitrag“ zum Werk der Kirche prüfen und ebenso sein Zeugnis gegen Außenstehende

(Nichtchristen), insbesondere seine Fähigkeit, von den Ältesten im Herrn Zurechtweisung anzunehmen. Intensive Seelsorgesitzungen sollen verborgene Sünden zutage fördern und ebenso Charakterzüge, die dem Dienst hinderlich sind. Es wird sich zeigen, welcher Art die Umkehr ist, was diese Dinge anbetrifft.

Kann die Gemeinschaft die Tauglichkeit eines Mannes für den Dienst bestätigen, darf er offiziell ins Ausbildungsprogramm aufgenommen werden. Seine Ausbildung beginnt er in Sachen „Hausevangelisation“, indem er die Nachbarschaft unter Anleitung eines Lehrers oder eines fähigen älteren Studenten besucht. So durchläuft er nach und nach auch die anderen Phasen des Dienstes: Straßenpredigt, Bibelunterricht für Anfänger und Fortgeschrittene, schließlich die Sonntagspredigt und zuletzt die pastorale Tätigkeit unter den Gemeinemitgliedern und die Übernahme verschiedener Verantwortlichkeiten innerhalb der Kirchenverwaltung. Er ist mit diesen Dingen in den Gemeinden des Ausbildungsbezirks tatsächlich *beschäftigt*. Halten ihn die Lehrer und die Gemeinden bereit dafür, kann er auch Positionen in größeren Verantwortungsbereichen bekleiden.

Gleichzeitig beginnt er sein formales Studium der Theologie.

Für den Anfang schlage ich einen Monat „Intensivkurs“ in Griechisch vor, danach ein konzentriertes Studium

zum Inhalt des Neuen Testaments, dann Auslegung, Geschichte und Theologie. Seine Predigt und Lehrtätigkeit gründet sich damit auf dem Neuen Testament. Als nächstes sind das Hebräische und das Alte Testament an der Reihe, danach das Fach „Systematische Theologie“. Alles gründet auf dem vorhergehenden Studium der Bibel. Zuletzt Kirchengeschichte und Apologetik unter dem Gesichtspunkt der Analyse der gegenwärtigen Kultur im Licht des Wortes.

Lehrer und Studenten älteren Jahrgangs sind stets mit der Beaufsichtigung der Arbeit der jüngeren Studenten betraut. Der Bibelunterricht des Studenten wird im Beisein eines Lehrers abgehalten und nach dem Unterricht mit dem Studenten besprochen. Im Verlauf ihres Fortschritts werden die Studenten immer stärker eingeladen, selbst zu lehren und Verwaltungsaufgaben zu übernehmen: Die Fähigkeit, selbst Lehrer zu unterrichten, ist für den Dienst ebenso wichtig. Die Ehefrauen und Kinder der Studenten werden ebenfalls ausgebildet und eingeschätzt: Wie viel Wirksamkeit ist nicht schon zunichte gemacht worden, weil ihre Frauen oder Kinder das Zeugnis der Männer gehindert haben!

Es gibt keine festgelegte „Anzahl an Stunden“, die jemand braucht, um seinen „Abschluss“ zu machen. Lehrer und ältere Studenten, die mit Lehrtätigkeit zu tun haben, werden die jeweiligen Kandidaten von Zeit zu Zeit einer intensiven

Einschätzung unterziehen, damit sie die Fortschritte erkennen, die dein Student im Leben und im Erwerb seiner Fähigkeiten und Kenntnisse macht. Diese Treffen sollen zutage fördern, ob jemand aus dem Ausbildungsprogramm entlassen werden muss (entweder weil Grund besteht, an seinem Ruf in den Dienst zu zweifeln oder weil Zweifel bestehen, dass das Ausbildungsprogramm den persönlichen Problemen des Studenten gerecht werden kann) oder ob er in höhere Verantwortungsbereiche aufsteigen bzw. ob er „promoviert“ und den Gemeinden für den Dienst empfohlen werden kann. Niemand erhält seinen „Abschluss“, wenn die Lehrer nicht überzeugt davon sind, dass er den Charakter, die Fähigkeiten und Kenntnisse hat, die die Heilige Schrift von einem Gemeindediener verlangt.

Das ist freilich nur ein Vorschlag, eine Richtung, die wir einschlagen können.

Ich glaube aber, dass diese Richtung schriftgemäß ist.

Nachbemerkung [1979]

Ich habe diesen „Vorschlag“ 1972 geschrieben; vor einem Jahr ist er nun im *Journal of Pastoral Practice* (III/1, Winter 1978, S. 10–17) erschienen, nachdem er von sechs anderen christlichen Zeitschriften abgelehnt worden war. Die letzten sieben Jahre habe ich jede Menge wertvoller Anregungen erhalten und habe meinen

Vorschlag immer wieder überdacht. Immer noch halte ich die Grundgedanken meines Vorschlags für sehr tragfähig, wengleich ich heute einige Bemerkungen anfügen möchte:

1. Ich hätte deutlicher machen sollen, dass ich diese „neue Ausbildungsmethode“ in den Kontext einer bestehenden Gemeinde eingebettet sehe und nicht als eine Institution außerhalb, denn das stünde völlig gegen das Argument, das ich im 2. Teil vorgebracht habe. Ich meine eine Gemeinde mit Vollzeitlern, Ältesten, Diakonen und Männern bzw. Frauen, Jungen und Mädchen, eine Gemeinde wie jede andere auch, mit dem Unterschied, dass besonderes Augenmerk auf die Ausbildung von Gemeindedienern gelegt wird, eine Art „Sonderprogramm“, wenn Sie so wollen. Dieses Sonderprogramm umfasst die Gründung weiterer Gemeinden (eine Sache, die freilich auch ohne dieses „Sonderprogramm“ durchgeführt werden kann). Dieses Sonderprogramm könnte durch Presbyterien und andere Gemeinden unterstützt und gefördert werden. Aber es ist und bleibt Aufgabe der Gemeinde. Die Studenten werden gleich ausgebildet wie wir alle – *innerhalb* der Gemeinde.

2. Ich stehe heute der Gemeinde im Sinn einer „Kommune“ eher skeptisch gegenüber; die Privatsphäre ist zweifellos wichtig. Und ich glaube, wenn die Gemeinde (im obigen Sinn) eine wirklich gute Gemeinde ist, verbringen die Studenten aus-

reichend Zeit miteinander und auch mit den Ältesten, Pastoren und Diakonen, so dass die Gemeinde in der Lage ist, Leben und Lehre der Studenten im Auge zu behalten. Wahrscheinlich ist ein „Klosterleben“ weniger wünschenswert, als ich es im „Vorschlag“ beschrieben habe. Studenten und Familien sollten in Gemeinschaften leben, zu denen nicht nur Christen, sondern auch Nichtchristen Zugang haben. So „funktioniert“ schließlich die reale Welt. Aber sie sollen ausreichend miteinander arbeiten und Gemeinschaft mit ihren Glaubensgeschwistern pflegen, so dass einer des anderen Last tragen kann. Weniger sollte eine Gemeinde nicht voraussetzen.

3. Die Frage, die mir am öftesten gestellt wurde, lautet: Was wird in diesem „System“ mit den Theologen? Wie kann eine gemeindezentrierte, dienstzentrierte Form der theologischen Ausbildung je einen Benjamin Warfield oder einen Herman Bavinck hervorbringen? Nun, als Erstes wird man im Gedächtnis behalten müssen, dass sich unser gegenwärtiges System in dieser Hinsicht wohl selbst keiner guten Arbeit rühmen dürfen wird (vgl. Punkt 2 meines „Vorschlags“). Unsere Theologen sind hauptsächlich mit Dingen beschäftigt, für die sie gar nicht ausgebildet sind – die Ausbildung von Gemeindedienern.

Das gereicht den Studenten zum Nachteil, und nicht nur ihnen, sondern auch den Theologen, denn die Gelehrten

haben auf diese Weise nur wenig Zeit für Forschung. Es ist, als wenn professionelle Mathematiker nichts anderes zu tun hätten, als Buchhalter ausbilden.

Ich schlage vor, dass wir innerhalb der Gemeinde ebenfalls so etwas wie Ausbildungszentren für Theologen einrichten, ähnlich den Ausbildungszentren für angehende Pastoren (siehe „Vorschlag“). Während sich letztere um die Ausbildung der Diakone und Ältesten kümmern, wären erstere damit beschäftigt, Theologen heranzubilden (ob sie dann zu Dienern der Gemeinde werden oder nicht). Kehrtten wir damit zum Gegensatz Theologie/Gemeinde bzw. Theologie und Dienst oder auch Theologie und Leben zurück? Nein. Das Bildungszentrum für theologische Forschung wird – wie das für Diener der Gemeinde – Teil der Kirchengemeinde sein. Es wird bestrebt sein, der Gemeinde zu dienen. Es wird dem Wort dienen, indem es in Dialog tritt mit nichtchristlichen Gelehrten auf der Universität. Die Theologie würde so als „praxisbezogene Anwendung“ gelehrt, als Teil des Lebens, und dennoch würden spezielle Begabungen, Anliegen und Bedürfnisse jener erkannt, die eher in Richtung Forschung tendieren.

Damit soll nicht gesagt sein, dass die Gelehrten einer Gemeinde kein universitäres Studium absolvieren sollen! Auch diese Gelegenheit sollte gegeben sein! Doch die meisten Gelehrten müssen zunächst im Wort gegründet sein, bevor

sie Philosophie, Geschichte oder Semitistik studieren. Darum besuchen auch viele von ihnen zunächst ein Seminar, bevor sie auf die Universität gehen. Ich will damit nur sagen: Statt die herkömmlichen Seminare zu besuchen, könnten Gelehrte es vielleicht für profitabler halten, sich zunächst in die Art von Gemeinschaft zu begeben, wie ich sie oben beschrieben habe.

Nachbemerkung (2001)

Kaum zu glauben, es ist nun bereits fast dreißig Jahre her, seitdem ich dies geschrieben habe. Es belustigt mich, zu sehen, was ich schrieb, als ich jünger, kühner und drastischer war. Seither bin ich wahrscheinlich etwas milder geworden. Mein Herz schlägt aber immer noch für meinen damaligen „Vorschlag“.

Meine Arbeit hat nicht gerade großem Beifall geerntet, aber sie hat für ausreichend Interesse gesorgt, so dass ich gelegentlich scherzhaft von einer „Fangemeinde“ sprechen kann.

Die „Situation“, wie ich sie oben beschrieben habe, war damals sicher ein wenig überzeichnet. Heute gibt es eine ganze Reihe von Ansätzen, das gängige theologische Bildungsprogramm zu hinterfragen. Viele Gemeinden haben heute ihre eigenen Ausbildungsstätten. So gibt es in meiner eigenen Gemeinde (*Presbyterian Church of America*) das *Knox Semi-*

nary, das eng mit der *Coral Ridge Presbyterian Church* verbunden ist, daneben Seminare, die mit der *Spanish River Presbyterian Church* in Boca Raton (Florida) und der *Briarwood Presbyterian Church* in Birmingham (Alabama) zusammenarbeiten. Die beiden letzteren bieten anerkannte Lehrgänge an, auf denen Professoren des *Reformed Theological Seminary* lesen. Hier wird der ernsthafte Versuch der Verschmelzung praktischer und theologischer Ausbildung gewagt.

Dann gibt es aber auch herkömmliche Bildungseinrichtungen, die Männer hervorragend auf ihren Dienst vorbereiten. Vielleicht habe ich 1972 die Mängel der Ausbildungsstätten zu stark betont. Heute wäre ich froh darüber, wenn meine Söhne am *Reformed Theological Seminary* studierten, wollte Gott sie in diese Richtung lenken. Es gibt aber durchaus Seminare, von denen ich ihnen aber aufs dringendste abraten würde. Doch wir können und sollten bessere Wege beschreiten.

Was mich selbst angeht, habe ich immer auf traditionellen, akademisch orientierten Seminaren gelehrt und werde das vermutlich für den Rest meines Lebens tun. Es entspricht meiner Begabung. Ich glaube nämlich nicht, dass ich auf einer Bildungseinrichtung, wie ich sie im „Vorschlag“ beschrieben habe, große Erfolge erzielen. Dafür mangelt es mir einfach an „sozialer Kompetenz“. Ich bin sozusagen ausschließlich für wissenschaftliche Arbeit geeignet, auch wenn meine Inte-

ressen in erster Linie praktischer Natur sind, aber gut – mit dieser Spannung muss ich leben. Ich selbst könnte kein Seminar gründen, das nach meinem „Vorschlag“ funktioniert und auch keines, für das ich Geldmittel sammeln müsste.

Die Ökonomie der theologischen Ausbildung ist ein Gegenstand, der in diesem Zusammenhang geprüft werden muss. Das ist meine Aufgabe nicht. Das Volk Gottes braucht eine Vision, eine Vision für die theologische Bildung! Hat es sich nicht auch bewegen lassen, verschiedene Missionen zu unterstützen? Wollten die Gemeinden zu Bildungseinrichtungen werden, die dem Geist meines „Vorschlags“ folgen, so dürfte man gewiss damit rechnen.

Wiedergabe des Textes mit freundlicher Genehmigung. Übersetzung von Ivo Carobio.



John Frame ...

ist Professor für systematische Theologie u. Philosophie am Reformed Theological Seminary (Orlando, Florida, USA). Er hat bisher 15 Bücher veröffentlicht, zu seinen Hauptwerken zählen: The Doctrine of the Knowledge of God (1987), The Doctrine of God (2002), The Doctrine of the Christian Life (2008) und The Doctrine of the Word of God (2010).

Werbung



Spurgeon

KONFERENZ

PREDIGE DAS WORT!

5.–8. AUGUST IN MÜNCHEN



mit David Jackman

Prof. Thomas K. Johnson

Kampf der Kulturen oder Kampf gegen den Nihilismus?

Anmerkungen zum Anschlag auf Charlie Hebdo in Paris

Seit etwa zwanzig Jahren ist es üblich, internationale und interkulturelle Ereignisse im Lichte der Theorie des „Kampfes der Kulturen“ zu interpretieren, nicht zuletzt wegen einiger wichtiger Veröffentlichungen ähnlichen Titels aus der Feder Samuel P. Huntingtons. Weltweite und regionale Konflikte, so wurde behauptet, bewegten sich nicht länger entlang ideologischer oder wirtschaftlicher Linien, sondern seien vielmehr Bestandteil sich bekämpfender Kulturen. Die einzelnen Kulturen unterscheiden sich durch Sprache, Geschichte, Kultur, Tradition und insbesondere durch ihre Religion. Die Rolle der Religionen in den einzelnen Kulturen bzw. die interkulturellen Konflikte werden durch die Globalisierung immer prekärer. So mancher Christ zeigt

große Sympathien gegenüber der These Huntingtons, da dieser der Rolle, die die Religionen innerhalb der Gesellschaft spielen, so große Bedeutung beimisst. In den vergangenen Jahren hat seine Theorie nach meinem Dafürhalten etwas Federn lassen müssen, betrachtet man etwa die Rolle, die die religiöse Freiheit in der Gesellschaft spielen kann. Immerhin hat die These vom Kampf der Kulturen noch genügend Glaubwürdigkeit, um entscheidenden Einfluss auf die Interpretation gegenwärtiger Wertvorstellungen und auf staatliche Entscheidungen auszuüben. Ich vermute, Huntingtons Theorie spielt eine tragische Rolle bei der Gestaltung der amerikanischen „Terrorbekämpfung“. Wie mir zu Ohren gekommen ist, hat

man versucht, mit seiner Theorie auch die tragischen Vorfälle beim Anschlag auf Charlie Hebdo im Januar 2015 zu erklären.

Als Alternative zur Kulturkampftheorie möchte ich eine andere Interpretation der Ereignisse in Paris vorschlagen. Wir sollten uns fragen, ob wir gegenwärtig nicht eher einen Kulturkampf zwischen verschiedenen nihilistischen Auffassungen beobachten? Richtet sich die Aggression verschiedener Gruppen nicht gerade gegen den vermeintlichen Nihilismus „der anderen“?

Der Begriff des Nihilismus leitet sich bekanntlich aus dem lateinischen Wort für „Nichts“ („nihil“) her. Dieser Begriff erhielt nicht zuletzt wegen der jüdisch-christlichen Vorstellung einer Creatio

ex nihilo (Schöpfung aus dem Nichts) in unsere modernen Sprachen Einzug. Wer sich auf amerikanischen oder europäischen Universitäten mit der Fachrichtung „Westliche Zivilisationen“ beschäftigt hat, wird den Begriff des Nihilismus eher mit Friedrich Nietzsche und dessen intellektuellen Erben verbinden. Nietzsche und dessen Nachfolger, so heißt es, glaubten weder an eine objektive Wahrheit noch an ein objektiv verbindliches „Richtig“ oder „Falsch“; vom Blickwinkel Gottes jedenfalls wurde das Universum nicht betrachtet. Was wir haben, sind nichts als einzelne Ausprägungen des Willens zur Macht, so heißt es, mit dem bedeutenden Vorbehalt allerdings, dass der soignierte Weg zur Durchsetzung dieses Willens zur Macht nicht mit

Mitteln der Grausamkeit beschränkt wird, sondern durch eine maßgebende „große Erzählung“. Interpretiert man das Weltgeschehen von einer stringenter Erzählung her, so entstünden neue Werte, auch wenn es jenseits dieser Erzählung so etwas wie Werte gar nicht gibt.

Während meiner langen Vorlesungsjahre zur Geschichte der westlichen Ethik habe ich auf verschiedenen universitären Studiengängen im Hinblick auf derlei nietzscheanische Überlegungen öfter darauf hingewiesen, dass jene Zeitperiode, die wir „Moderne“ nennen, von einem charakteristischen Wechsel gekennzeichnet ist: Der westliche Mensch deutet die Begriffe richtig und falsch neu.

In vormoderner Zeit waren unsere kulturellen Ahnen (jedenfalls jene, die nicht dem Nihilismus zuzurechnen sind) davon überzeugt, dass richtig und falsch in gewisser Weise im Wesen des Seins oder in der Natur des Universums selbst verwurzelt seien. Das gilt für schon Platon, für die Stoa, die antik-jüdischen Philosophen wie etwa Philo und auch für das christliche Denken von Augustin und Thomas v. Aquin über Luther bis Johannes Calvin. (Es gilt übrigens auch für Aristoteles und für diverse alttestamentliche Bücher wie 1. Mose, den Propheten Amos und die Sprüche Salomos.) Ein Schlüsselbegriff, der sich durch dieses moralisch-kulturelle Erbe

zieht, insbesondere durch das entwickelte Stadium der biblisch-klassischen Synthese, war der Begriff des „Naturgesetzes“. Damit war eine Art Moralgesetz gemeint, das in gewisser Weise mit dem verbunden war, was wirklich ist, mit dem Sein selbst also. Das „Sollen“ gründete also immer im „Sein“; es verdankte sich dem Wesen des Seins selbst.

Mit dem Einzug der Moderne fand ein bedeutender Wechsel in der westlichen Kultur statt, und zwar nicht nur in der säkularen, sondern auch in der christlichen Tradition: „Richtig“ und „Falsch“ wurde jetzt nicht mehr ontologisch, sondern historisch gedeutet. Dabei ist Thomas Hobbes' wichtigem Werk „Leviathan“ (1651) eine Signalwirkung beim Übergang zur Moderne zuzuschreiben. Wenigstens nach populärer Auffassung lehrte Hobbes, „richtig“ und „falsch“ leiteten ihre Bedeutung voll und ganz aus dem Gesellschaftsvertrag her, der eine Gesellschaft konstituiere. Jenseits eines solchen Gesellschaftsvertrags, im „Naturzustand“ also, gebe es nichts als einen Krieg aller gegen alle; erst der Gesellschaftsvertrag, den der Souverän dem Volk aufzwingt, gelange das Gesetz zur Herrschaft, und zwar auf Basis unserer Kenntnis des Unterschiedes zwischen richtig und falsch. Um es in besonderer Klarheit anzudeuten: Nach Hobbes' Weltansicht ist nicht nur unser Wissen um richtig und falsch an das Geschichtliche geknüpft, nein, die Existenz von richtig

und falsch hänge selbst von historischen Tatsachen ab, insbesondere von der Existenz eines ganz bestimmten Gesellschaftsvertrags. Das „Sollen“ gründete nicht länger im „Sein“, sondern man interpretierte es nun in seiner Abhängigkeit von der Geschichte; es verdankt sich sozusagen einem geschichtlichen Zufall. Nach dem Studium der Ethik des Thomas Hobbes sahen sich meine Studenten zunehmend vom Nihilismus bedroht, und nicht selten entwickelten sich während der Vorlesungen rege Diskussionen; die Studenten suchten verzweifelt nach einer ethischen Basis oder einer hinreichenden Erklärung für richtig und falsch, deren Daseinsberechtigung nicht von einer bestimmten politischen Geschichte abhing, die unsere Nachbarn weder teilen, noch akzeptieren.

Ogleich ich mit diesem Szenario seit vielen Jahren vertraut bin, überrascht es mich immer noch, dass viele konservative Christen, die sich selbst als „pietistisch“, „konfessionell“ oder als „evangelikal“ bezeichnen, hinsichtlich der Grundlage der Ethik teilweise auf modernistische Philosophie rekurrieren. Selbst unter Christen in der Zeit nach Hobbes stoßen wir immer wieder auf die modernistische Auffassung, die Existenz von richtig und falsch bzw. unser Wissen um diese Polarität gründe in ganz bestimmten historischen Tatsachen. Manche haben gemeint: Hätte Gott uns weder Bibel noch die Zehn Gebote

gegeben, wir wüssten gar nichts über richtig und falsch. Bitte verstehen Sie mich hier nicht falsch: Ich glaube, dass Gott uns die Bibel gegeben hat und den Zehn Geboten darin als in Stein gravierten Satzungen einen ganz bestimmten Rang verliehen hat. (In meiner eigenen „stillen Zeit“ habe ich heute morgen im Alten und im Neuen Testament gelesen.) Vor der Moderne waren Protestanten wie Katholiken im Allgemeinen überzeugt, Gott habe sein Moralgesetz dem menschlichen Geist, Herzen und Gewissen als Abbild seines ewigen moralischen Wesens eingestiftet. Das Moralgesetz war damit ein Teil der Schöpfung, das in den Zehn Geboten seinen Ausdruck fand. Die vormoderne christliche Sicht, wie Katholiken und Protestanten sie vertraten, ging davon aus, dass die Existenz von richtig und falsch und unser Wissen darum im Großen und Ganzen auf der Schöpfung basierten und nicht gänzlich heilsgeschichtlich zu verorten sei. Doch im Anschluss an Hobbes klangen viele Christen sehr nach Hobbes, indem sie sagten, richtig und falsch seien an die Geschichte und unser Wissen um diese Geschichte geknüpft, handle es sich nun um die Geschichte eines Gesellschaftsvertrags (Hobbes) oder um die Geschichte der Erlösung, wie die Bibel sie berichtet (so manche Christen). Allzu oft waren sich Säkularisten und Christen einig in ihrer Loslösung der Ethik vom Sein. Dadurch geriet die westliche

Kultur ins Schwanken: Einerseits fühlte sie sich vom moralischen Nihilismus bedroht, andererseits neigte sie dazu, eine geschichtlich-moralische Autorität anzuerkennen, die andere als reine Willkür betrachteten.

Meine Beschreibung der christlichen Gemeinschaft mag schroff klingen, daher bitte ich um Nachsicht, wenn ich nun auch dem Islam eine kurze Kritik angedeihen lassen muss. Es steht für mich außer Zweifel, dass der Islam seine Schwäche in Richtung seines eigenen „modernistischen“ Moralverständnisses hatte, noch bevor die Moderne überhaupt einsetzte. Nach der Lektüre einiger weniger Lehrbücher zur Geschichte, Theologie und Ethik des Islam will mir scheinen, die muslimische Ethik habe unser Wissen um richtig und falsch fast ausschließlich als historisch verankert interpretiert oder gemeint, es gründe sich auf unser Wissen um die Geschichte von richtig und falsch. Darum spielt auch der Koran eine ganz andere Rolle im Leben des Muslim als die, die die Bibel im Leben eines Christen spielen sollte. Vor der Dämmerung der Moderne dachten die muslimischen Theologen im Allgemeinen, das rechte Wissen um richtig und falsch gründe im Koran, der Überlieferung und den vielen Schulen des islamischen Rechtssystems, die ihrerseits geschichtlich bedingt waren. Insoweit hatten muslimische Theologen wenig Spielraum zu sagen, Allah habe die

Forderungen der Scharia dem menschlichen Herzen, Geist und Gewissen bei der Erschaffung des Menschen eingeschrieben, noch bevor er dem Menschen den Koran gab, so dass die Kenntnis der Scharia (und damit das Wissen um den Unterschied zwischen richtig und falsch) wenigstens teilweise unabhängig von einer bestimmten geschichtlichen Gemeinschaft wäre. Der Moslem mag meinen, jede Infragestellung ihres Propheten sei blasphemisch, da sie sofort das Schreckgespenst des Nihilismus auf den Plan rufe und damit den Verlust allen Sinns und auch der Moral. Im Gegensatz dazu werden die unter uns, die ihre Identität bewusst nicht in der muslimischen Geschichte verorten, die geforderte gesellschaftliche Verordnung der Sharia entweder als Zwang oder als Angriff auf Sinn und Moral deuten – und darin ebenfalls das Schreckgespenst des Nihilismus sehen.

Die Einschätzung von richtig und falsch bzw. unser Wissen um richtig und falsch einzig und allein in seiner historischen Willkürlichkeit zu sehen, macht uns meiner Ansicht nach selbst anfällig für den philosophischen Nihilismus. Folgt man der Moderne, indem man meint, unser Wissen um richtig und falsch gründe ganz in unserer Erzählung (sei es die muslimische, die christliche oder diejenige, die auf Hobbes zurückgeht); ist man des weiteren der Auffassung, universal gültige Regeln, die für

alle Menschen verbindlich sind, gibt es im Grunde gar nicht, dann ist es im Denken des Menschen nur mehr ein kleiner Schritt bis hin zum Nihilismus. Während meiner eigenen Studien und Vorlesungsreihen konnte ich mich nie des Eindrucks erwehren, dass es einen gewissen ideengeschichtlichen Fortschritt von Hobbes zu Nietzsche gibt. Ich bin sicher: Gründet man die Ethik ganz auf die Geschichte (wie Hobbes es tut), gelangt man langsam, aber sicher zum Nihilismus und damit zum täglich fortschreitenden Verlust von Moral und Sinn und letztlich zum Verlust ultimativer Wahrheitsansprüche. Bei Menschen, die weder unsere kulturelle noch religiöse Geschichte teilen, sehen wir die nihilistische Bedrohung recht schnell. Der Moslem sieht den Christen und den typischen Weltmenschen vom Nihilismus bedroht – und umgekehrt.

Was wir auf den Straßen von Paris unlängst beobachten konnten, ist – so meine ich – das Ergebnis zweier verschiedener sich bekämpfender Nihilismen, oder genauer gesagt, zweier Gruppen von Menschen, die sich gegeneinander vor der Bedrohung durch den Nihilismus absichern wollen, den sie im geschichtlichen Relativismus ihres jeweiligen Kontrahenten wahrnehmen. Keine der Parteien sieht die Möglichkeit einer gemeinsamen Basis, auf der man der anderen Seite im Hinblick auf das Verhalten vertrauen könnte, einer Basis,

die als solche für die gesamte Menschheit gelten könnte. Damit will ich in keiner Weise die gute Arbeit der französischen Polizei, die Stadt und Bürger schützen will, auf eine Stufe stellen mit der wahrhaft bössartigen Absicht der Terroristen, die unschuldige Bürger ermorden! Auch will ich damit nicht sagen, dass eine Handvoll Terroristen Millionen von Muslimen repräsentieren. Allerdings möchte ich die Aufmerksamkeit auf eine philosophische Ähnlichkeit zwischen dem radikalen Islam (der aufgrund lehrmäßiger Veränderungen wesentlich extremer ist als der konventionelle Islam) und der westlichen Demokratie lenken. Beide Richtungen trennen das Wissen um richtig und falsch vom Sein; beide behaupten, richtig und falsch gründen in der Art und Weise, wie wir die Geschichte unserer Gesellschaft erzählen; beide sind gezwungen, ihre Wertvorstellungen gesellschaftlich durchzusetzen (die eine auf unzulässige Weise, die andere zurecht), ohne sich zufriedensstellend auf eine nicht-historische Basis allgemein gültiger Werte oder moralischer Ideale berufen zu können; beide sehen im jeweils anderen den Repräsentanten der nihilistischen Gefahr.

Aus diesem Grund sind die Menschenrechte und die Pflichten anderen gegenüber in der Natur des Menschen qua Menschen verankert und gründen gerade nicht auf meiner Geschichte oder der Geschichte/Religion meines Gegen-

übers. Für den Islam sind Nichtmuslime beispielsweise keine vollwertigen Menschen. Gemäß der islamischen Lehre ist der Mensch von Natur aus Muslim; die menschliche Natur selbst ist muslimisch. Folglich sind Nichtmuslime denaturierte Menschen und haben nicht die gleichen Rechte wie Muslime. Nach christlicher Lehre sind alle Menschen, unabhängig von ihrer Religion, erlösungsbedürftige Ebenbilder Gottes und somit mit einer unverlierbaren Würde ausgestattet.

Die Schießerei auf den Straßen von Paris zeichnet den Konflikt rivalisierender Nihilismen: Mohammed (so nach der Auffassung einiger Extremisten) gegen Thomas Hobbes (wie ihm die Moderne durchweg folgte), einig nur darin, dass beide die Moral vom Wesen des Seienden trennen, doch so, dass die meisten Menschen den Nihilismus in der Weltanschauung ihres Gegenübers sehen, noch bevor sie erkennen, wie stark ihre eigene Weltsicht davon bedroht ist. Und wir Christen wissen oft nicht, was wir dazu sagen sollen, weil wir wichtige Themen der klassisch-christlichen Tradition im moralischen Denken vernachlässigt haben, die die Ethik mit dem Sein verbunden haben.

Ja, ich wünsche mir augenscheinlich eine neuerliche Diskussion zum Verhältnis des Seins zur Ethik und des natürlichen Moralgesetzes, allerdings im Geiste biblisch-klassischer Synthese. Eine solche Diskussion trüge wesent-

lich dazu bei, sich mit dem moralischen Nihilismus zu beschäftigen, mit dem sowohl der radikale Islam wie auch die westlichen Demokratien zu kämpfen haben. Es mag nur ein kleiner – dafür aber weniger metaphysischer – Schritt in diese Richtung sein, aber ich bin sicher, es wäre von enormem Nutzen für einen neuerlichen weltweiten und öffentlichen Diskurs über die Beziehung allgemeingültiger Pflichten des Menschen (samt zugehöriger Literatur) und allgemeingültiger Menschenrechte (samt umfangreicher Literatur). Beide Diskussionen verkörpern wertvolle Anregungen der älteren Überlieferung im Hinblick auf die Rede von Gottes natürlichem Moralgesetz, und beide Diskussionen sind noch im Gange – sie dürfen als Modell der Beziehung zwischen den einzelnen Religionen und dem öffentlichen Leben als Kampf gegen die nihilistische Bedrohung gelesen werden. Beide Diskussionen sind Vertretern aller Religionen, ja selbst Menschen gegenüber offen, die keiner klar definierten Religion angehören, uns zwar so, dass diese Diskussionen zu gegenseitigem Vertrauen im Hinblick auf einen definierten Verhaltenskodex führen. Ich habe in meinen Schriften meinen eigenen Beitrag zu beiden globalen Diskussionen geliefert. Freilich bin ich dabei meinen christlich-evangelikalen Überzeugungen verpflichtet, stehe damit aber Andersdenkenden durchaus offen gegenüber.

Der Nihilismus, oder genauer: die empfundene Bedrohung desselben, wie sie in den Schüssen von Paris Gestalt gewann, trägt eher die Züge einer Empfindung als die eines durchdachten gedanklichen Konzepts. Prediger und Religionsphilosophen sind aufgerufen, sich der Sache vom Glaubensstandpunkt aus als eines grundlegenden menschlichen Bedürfnisses anzunehmen. Der Nihilismus ist allerdings nicht nur ein Problem des Glaubens; auch gute moralische Gründe spielen dabei ihre Rolle. Wir hätten dann mehr öffentliche Betrachtungen zum Thema Allgemeingültigkeit der Menschenrechte/pflichten, zusammen mit der religionsphilosophischen Diskussion über das Wesen dieser Rechte und Pflichten und deren Ursprung; das Verhältnis zwischen Ethik und Sein käme erneut aufs Tapet. Das Problem in Paris verlangt nach mehr als bloß nach Hintergrundinformationen über künftige Terroristen oder nach dem Bestreben, religiöse Minderheiten und Einwanderer besser in die westliche Demokratie zu integrieren, obgleich diese Schritte natürlich ebenfalls unverzichtbar sind. Die Probleme, die sich auf den Straßen von Paris gezeigt haben, sind auch grundlegende moralphilosophische Probleme. Gibt es Gründe, den Nihilismus abzulehnen, die nicht auf meiner gesellschaftsbasierten Erzählung beruhen, sondern die ich auch Menschen glaubhaft andemonstrieren kann, die

einer anderen Erzählung glauben oder einer anderen Religion angehören? Diese Frage ist Teil der Herausforderung an den christlichen Moralphilosophen von heute.

Dieser Text wurde von Ivo Carobbio übersetzt.



Thomas K. Johnson (Ph.D.) ...

ist Professor für Ethik (Global Scholars); Vizepräsident für Forschung auf der Martin Bucer European School of Theology; Senior Advisor der Theologischen Kommission der Weltweiten Evangelischen Allianz und ordiniertes Pastor der Presbyterian Church of America. Er ist Verfasser und Herausgeber zahlreicher Bücher und Essays über Ethik, Menschenrechte und über die Rolle der Religion in der Gesellschaft. Viele der Bücher sind unter <http://www.bucer.org/resources.html> digital frei erhältlich. Seit mehr als zwanzig Jahren lebt er mit seiner Frau Leslie P. Johnson im nachkommunistischen Europa.

Prof. Thomas Schirrmacher

Die Päpstliche Bibelkommission wird konservativer in ihrer Bibelhaltung

Zum Dokument Inspiration und Wahrheit der Heiligen Schrift (2014)¹

Die Päpstliche Bibelkommission ist Teil der Kongregation für die Glaubenslehre, gewissermaßen der Theologischen Kommission des Vatikan. Die Kongregation steht unter der Leitung von Gerhard Ludwig Kardinal Müller, der damit auch die Bibelkommission beaufsichtigt. Die Kommission wählt aber ihren Leiter selbst und ist semi-unabhängig in ihren Veröffentlichungen.

Es gibt deutliche Unterschiede zum Dokument der Päpstlichen Bibelkommission ‚Die Interpretation der Bibel in der Kirche‘² von 1993. Die historisch-kritischen Methoden werden nicht mehr so vollmundig in einen fast kanonischen Rang erhoben, sondern relativiert.

Das neue Dokument verweist zwar auf die 1993 diskutierten „Methoden“ (§ 105, S. 172), was aber nicht darüber

hinwegtäuschen kann, dass man sich deutlich von der Linie des Dokumentes von 1993 entfernt hat.

Allerdings kann auch das neue Dokument die Spannung zwischen einem fast völligen Freibrief für die Ergebnisse historisch-kritischer Methoden und dem Schutz historischer Grundlagen des Glaubensbekenntnisses und dem Bekenntnis zur Inspiriertheit der Heiligen Schrift nur rhetorisch, nicht aber wirklich, überbrücken.

Die meisten Zitate des Dokumentes sind Bibeltexte, dann folgt in der Häufigkeit ‚*Dei Verbum*‘ (dt. ‚Gottes Wort‘), eine der vier Konstitutionen des Zweiten Vatikanischen Konzils, verabschiedet 1965. Schließlich folgt ‚*Verbum Domini*‘ (‚Wort des Herrn‘), ein von Papst Benedikt XVI. verfasstes Nachsynodales

Apostolisches Schreiben von 2010. Viermal wird das Konzil von Trient zitiert, jedes Mal aber mit derselben Entscheidung zum Umfang des Kanons.

Inspiration

Deutlich und gut ist die Beschreibung der Inspiration: „Die Inspiration der Heiligen Schrift bezieht sich also auf jeden einzelnen Text und auf das Gesamte des Kanons. Zu sagen, dass ein biblisches Buch inspiriert ist, bedeutet also, anzuerkennen, dass es spezifischer und privilegierter Träger der Offenbarung Gottes an die Menschen ist und dass seine menschlichen Verfasser vom Geist bewegt wurden, Glaubenswahrheiten auszudrücken in einem Text, der seinen

historischen Ort hat und der von den gläubigen Gemeinden als normativ angenommen wurde“ (§ 57, S. 93).

Evangelikale können dem folgenden Abschnitt darüber, dass der Inspiration der Glaube des Lesers heute und dem Wirken des Geistes heute entspricht, nur zustimmen:

„Der liebevollen Zuwendung Gottes müsste eine tiefe Dankbarkeit entsprechen, die sich in einem lebendigen Interesse zeigt und in einer großen Aufmerksamkeit, das zu hören und zu verstehen, was Gott uns mitteilen will. Der Geist, in dem die Bücher geschrieben wurden, soll der Geist sein, in dem wir sie hören. Echte Jünger Jesu, zutiefst bewegt vom Glauben an ihren Herrn, haben die Bücher des Neuen Testaments geschrieben. Sie sollen von echten Jüngern Jesu (vgl. Mt

28,19) gehört werden, die vom lebendigen Glauben an ihn (vgl. Joh 20,31) durchdrungen sind. Und zusammen mit dem auferstandenen Herrn, nach der Unterweisung, die er seinen Jüngern gegeben hat (vgl. Lk 24,25–27. 44–47) und von seiner Sichtweise her, sollen wir die Schriften des Alten Testaments lesen. Auch für das wissenschaftliche Studium der biblischen Schriften, das nicht neutral, sondern wahrhaft theologisch vorangeht, ist es wesentlich, mit der Inspiration zu rechnen. Das Kriterium für ein authentisches Lesen wird von *Dei Verbum* so angegeben: ‚Die Heilige Schrift muss in dem Geist gelesen und ausgelegt werden, in dem sie geschrieben wurde‘ (Nr. 12). Die modernen exegetischen Methoden können den Glauben nicht ersetzen, aber wo sie im Rahmen des Glaubens angewendet werden, können sie für ein theologisches Verständnis der Texte sehr fruchtbar sein“ (§ 53, S. 87).

Die Unterscheidung zwischen Offenbarung und Inspiration (wie auch in VD und DV) wird so auch von den meisten Evangelikalen vorgenommen. Allerdings wird hier meines Erachtens von der Päpstlichen Bibelkommission zu wenig betont, dass auch, wenn die Inspiration der Schrift nur eine bestimmte Form der breiteren Offenbarung Gottes ist, 1. die Schrift damit trotzdem Offenbarung bleibt und 2. sie die einzige für alle Zeiten verbindliche und unveränderliche Form der Offenbarung darstellt.

So habe ich es formuliert: „Der Heilige Geist spielt dabei nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift im Umfeld der Offenbarung eine viel umfassendere Rolle als nur in der – zugegebenermaßen zentralen – Autorisierung der schriftlichen Gesamtkunde des christlichen Glaubens: Folgende Aspekte des Wirkens des Geistes in Bezug auf das Wort kann man unterscheiden:

1. die direkte Offenbarung an Menschen (2Sam 23,2; Offb 4,2),
2. die Niederschrift und Redaktion dieser Offenbarung³ (Apg 1,16; Sach 7,12; 2Tim 3,16),
3. das Verstehen, Auslegen und Beherrlichen des Wortes durch den Leser oder Hörer (Apg 10,44; 1Thess 1,6),
4. die Umsetzung des Wortes in das tatsächliche Leben (Röm 8,2–4);
5. die Vollmacht bei der Verkündigung des Wortes in Evangelisation und Gemeinde (Apg 4,31; 1Thess 1,5).⁴

Zentral, gut ausgearbeitet und aus evangelikaler Sicht erfreulich ist der Abschnitt: „Das Zeugnis von 2Tim 3,15–16 und 2Petr 1,20–21“ (Überschrift über 55, S. 89). Darin heißt es:

„Der zweite Timotheus- und der zweite Petrusbrief haben eine besondere Bedeutung für einen ersten Entwurf des christlichen Kanons der Schriften. Sie verweisen auf den Abschluss eines

Corpus der paulinischen und auch der petrinischen Briefe, blockieren jede spätere Zutat und bereiten für diese einen Abschluss des Kanons vor. Der Text des zweiten Petrusbriefes, im Besonderen, spielt auf einen Kanon aus zwei Testamenten und auf eine kirchliche Rezeption der Paulusbriefe an.“ (§ 58, S. 93–94).

Zusammenfassend wird festgestellt: „Die Schriften des Neuen Testaments bezeugen die Inspiration des Alten Testaments und geben ihm eine christologische Interpretation“ (Überschrift über § 54–55, S. 87).

Sehr erfreulich ist dabei, dass das Alte Testament durchgängig in Sachen Inspiration und Wahrheit gleichauf mit dem Neuen Testament gesehen wird.

Offenbarung zum Heil

Zu 2Tim 3,16–17 schreibt die Päpstliche Bibelkommission: „Die Theologische Kommission, die mit der Ausarbeitung dieses Textes befasst war, hatte den Ausdruck ‚Heilswahrheit‘ (*veritas salutaris*) aus dem Text genommen und die längere Formulierung eingefügt: ‚die Wahrheit, die Gott um unseres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte‘ (*veritatem quam Deus nostrae salutis causa Litteris Sacris consignari voluit*). Die Erklärung der Kommission, dass sich der Aus-

druck ‚um unseres Heiles willen‘ auf ‚Wahrheit‘ bezieht, bedeutet, dass beim Sprechen von der Wahrheit der Heiligen Schrift jene Wahrheit zu verstehen ist, die unser Heil betrifft. Das darf jedoch nicht in dem Sinn interpretiert werden, dass die Wahrheit der Heiligen Schrift nur jene Teile betrifft, die für Glauben und Sitten notwendig sind, unter Ausschluss der anderen (der Ausdruck *veritas salutaris* im vierten Schema wurde genau aus dem Grund abgelehnt, um eine solche Interpretation auszuschließen). Der Sinn der Formulierung ‚die Wahrheit, die Gott um unseres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte‘ ist vielmehr der, dass die Bücher der Heiligen Schrift, mit allen ihren Teilen, weil sie vom Heiligen Geist inspiriert sind und Gott als Urheber haben, die Wahrheit mitteilen wollen, die in Beziehung zu unserem Heil steht; das ist ja auch der Grund, warum Gott sich offenbart“ (§ 63, S. 106).

Hier wird zwar als zentral angesehen, dass die Schrift unser Heil offenbart, aber gleichzeitig erklärt, dass sich das *nicht nur* auf Texte bezieht, die unmittelbar über das Heil sprechen.

Diese deutliche Aussage steht allerdings in gewissem Widerspruch zu einem gewissen Grundton des Dokuments, die Irrtumslosigkeit der Schrift beziehe sich nur auf Fragen des Heils (z. B. § 144, S. 219, im folgenden Abschnitt zitiert).

Irrtumslosigkeit

Die Päpstliche Bibelkommission verwendet auch weiterhin den Begriff ‚Irrtumslosigkeit‘. So heißt es: „Die Theologen hatten den Begriff ‚Irrtumslosigkeit‘ auf die Heilige Schrift angewendet. Wenn er im absoluten Sinn verwendet wird, sagt der Begriff, dass es in der Bibel keinen Irrtum von irgendwelcher Art gibt“ (§ 63, S. 105).

Diese Aussage wird aber gleich im nächsten Satz wieder eingefangen und eigentlich in ihr Gegenteil gekehrt: „Auf Grund der fortlaufenden Entdeckungen im Bereich der Geschichte, der Philologie und der Naturwissenschaften und wegen der Anwendung der historisch-kritischen Methode auf die Bibel mussten die Exegeten erkennen, dass in der Bibel nicht alles so ausgesagt ist, wie es den Ansprüchen heutiger Wissenschaften entspricht; die biblischen Schriftsteller zeigen nämlich die Grenzen ihrer persönlichen Kenntnisse, abgesehen von den Grenzen ihrer Zeit und Kultur“ (§ 63, S. 105).

Es ist erstaunlich, wie ein solch gewichtiges Dokument hier mehrere Fragen und Ebenen durcheinanderwirbelt und nicht fein säuberlich auseinanderhält.

Geht es 1. nur darum, dass die Bibel nur nicht in moderner wissenschaftlicher Sprache verfasst wurde und deswegen nicht so gelesen werden darf, aber im Rahmen der damaligen Sprache korrekt berichtet und beschreibt; oder geht

es 2. darum, dass sie wegen des Fehlens modernen Wissens falsch berichtet und beschreibt (was sich dann auch nicht durch Verwendung einer modernen wissenschaftlichen Sprache geändert hätte!); oder geht es 3. um kulturelle Unterschiede, sodass wir Formulierungen im Rahmen der damaligen Kultur verstehen müssen und missverstehen, wenn wir die Maßstäbe unserer Kultur anlegen?

„Auf diese Weise wird geklärt, dass die Wahrheit der Heiligen Schrift, das Heil der Glaubenden zum Ziel hat. In der Vergangenheit und auch heute gibt es wegen der Ungenauigkeiten und Widersprüche, die in der Bibel für den geographischen, historischen und naturwissenschaftlichen Bereich ziemlich häufig sind, Einwendungen, die die Zuverlässigkeit des heiligen Textes und damit seinen göttlichen Ursprung in Frage stellen wollen. Die Kirche weist sie mit der Aussage zurück, dass die Bücher der Heiligen Schrift ‚sicher, getreu und ohne Irrtum die Wahrheit lehren, die Gott um unseres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte‘ (*Dei Verbum*, Nr. 11). Diese Wahrheit gibt der Existenz des Menschen vollen Sinn, und es ist der Wille Gottes, dass alle Völker sie kennen“ (§ 144, S. 219).

Hier wird erneut die Irrtumslosigkeit gegen den Zweifel an der Zuverlässigkeit ausgesagt, allerdings einfach, indem sie gegen Sachkritik an der Schrift behauptet wird. Ob das nicht zu einfach ist?

Apokryphen

Die deuterokanonischen Bücher des ATs (bei Protestanten ‚Apokryphen‘ genannt) gelten für die Päpstliche Bibelkommission natürlich als Teil der Heiligen Schrift. Besprochen werden davon speziell das Buch Jesus Sirach (40–43) und das Buch Tobit (177–179).

Immer wieder wird unterstrichen, dass das Konzil von Trient den Umfang des Kanons einschließlich der deuterokanonischen Schriften festgelegt hat.

„Auf der Basis eines allgemeinen Konsenses der Kirchen, der sich in zahlreichen Erklärungen des Lehramtes ausdrückte und von wichtigen Aussagen verschiedener lokaler Synoden bezeugt wurde, hat das Konzil von Hippo (393) den Kanon des Neuen Testaments festgelegt, der durch die dogmatische Definition des Konzils von Trient (1546) bestätigt wurde“ (§ 62, S. 103).

„In der katholischen Kirche hat sich das Konzil von Trient für die Anerkennung des langen Kanons entschieden gegen die Reformatoren, die zu dem kurzen Kanon zurückgekehrt waren. Die Mehrzahl der orthodoxen Kirchen hat denselben Kanon wie die katholische Kirche; Unterschiede bestehen bei den altorientalischen Kirchen“ (§ 60, S. 100–101; ähnlich § 61, S. 102; vgl. zu Tobit § 109, S. 177). [In Bezug auf die orthodoxen Kirchen ist das nicht ganz so einfach, da der Kanon dort zwischen

den einzelnen Kirchen und im Laufe der Geschichte schwankte und sich etwa der Große Katechismus von 1839 für den jüdisch-hebräischen Kanon aussprach.⁵¹]

Gut katholisch geht das einher mit der Sicht, die Kirche haben den Kanon zu entscheiden, allerdings ist die Formulierung viel zurückhaltender als früher, indem die Kirche den Kanon nur anerkennt und annimmt, aber nicht Kraft eigener Vollmacht einen beliebigen Umfang des Kanons hätte festlegen können: „Ihre Autorität muss auf Grund ihrer Inspiration von der Gemeinschaft anerkannt und angenommen werden, sei es die Synagoge oder die Kirche“ (§ 60, S. 97).

Ein Gang durch ausgewählte biblische Bücher

Die Päpstliche Kommission macht einen Gang durch die biblischen Bücher und Autoren und fragt nach Wahrheit und Inspiration. Sie schreibt: „dass in der ganzen Bibel nur zwei Schriften des Neuen Testaments ausdrücklich von der göttlichen Inspiration sprechen und diese für Schriften des Alten Testaments behaupten“ (§ 6, S. 21), nämlich 2Tim 3,16 und 2Petr 1,20–21. „Wenn wir jedoch die biblischen Schriften näher betrachten, können wir als eine bedeutende Tatsache feststellen, dass in ihnen fortwährend die Beziehung zwischen

ihren Verfassern und Gott ausgedrückt wird. Dies geschieht auf verschiedene Weisen, von denen jede anzeigen kann, wie die jeweiligen Schriften von Gott herkommen. Unsere Untersuchungen werden die Aufgabe haben, in den Texten der Heiligen Schrift die Verweise auf die Beziehung zwischen den menschlichen Verfassern und Gott festzustellen und so die Herkunft dieser Bücher von Gott, mit anderen Worten ihre Inspiration, zu zeigen“ (§ 6, S. 21).

Im Dokument werden nun „einige repräsentative Schriften des Alten und Neuen Testaments ausgewählt“ (§ 11, S. 27).

Sehr evangelikal klingt der Abschnitt zu Jesus, dem Wort Gottes und dem persönlichen Glauben: „Nach dem, was wir in den Evangelien festgestellt haben, ist der lebendige Glaube an Jesus als den Sohn Gottes das Hauptziel der Unterweisung, die Jesus seinen Jüngern gibt; in ihm drückt sich ihre grundlegende Beziehung zu Jesus und zu Gott aus. Dieser Glaube ist ein Geschenk des Heiligen Geistes (vgl. Joh 3,5; 16,13) und wird gelebt in einer innigen, bewussten und personalen Einheit mit dem Vater und dem Sohn (vgl. Joh 17,20–23). Durch diesen Glauben sind die Jünger mit der Person Jesu verbunden, der ‚der Mittler und die Fülle der ganzen Offenbarung ist‘ (*Dei Verbum*, Nr. 2), und empfangen die Inhalte ihres apostolischen Zeugnisses, ob sie es münd-

lich oder schriftlich geben. Weil es von Jesus kommt, dem Wort Gottes, kann auch ihr Zeugnis nur Wort sein, das von Gott kommt. Die personale Beziehung ‚Glaube‘ 1) zu der Quelle, durch die Gott sich offenbart, 2) sind die beiden entscheidenden Faktoren dafür, dass die Worte und Taten der Apostel von Gott kommen“ (§ 10, S. 25).

Die Evangelien zeigen „Jesus als Höhepunkt der Offenbarung Gottes für alle Völker“ (§ 23, S. 45).

Vom Alten Testament heißt es: „Die Idee eines göttlichen Ursprungs biblischer Texte wird in den Erzählungen des Pentateuch auf der Basis des Begriffs vom Schreiben, vom schriftlichen Festhalten entwickelt. So erhält Mose in besonders bedeutsamen Augenblicken von Gott den Auftrag, etwas schriftlich niederzulegen, zum Beispiel den Text der Bundeserneuerung (Ex 34,27); anderswo scheint er dem Sinn dieser Anweisungen zu entsprechen, wo er andere bedeutende Dinge schriftlich aufzeichnet (vgl. Ex 17,14; Num 33,2; Dtn 31, 22), bis hin zur Aufzeichnung der ganzen Tora (vgl. Dtn 27,3.8; 31,9). Das Buch Deuteronomium hebt in besonderer Weise die spezifische Rolle des Mose hervor und zeigt ihn als inspirierten Mittler der Offenbarung und als autorisierten Ausleger des göttlichen Wortes. Davon ausgehend hat sich in harmonischer Weise die traditionelle Idee entwickelt, dass Mose der Verfasser

des Pentateuch ist, dass die Bücher Mose nicht nur von ihm sprechen, sondern auch für seine Werke gehalten wurden“ (§ 11, S. 27–28).

Vom Pentateuch heißt es: „Im Pentateuch erscheint Mose als die Persönlichkeit, die Gott als einzigen Mittler seiner Offenbarung eingesetzt hat“ (§ 51, S. 82).

Von den alttestamentlichen Propheten heißt es: „Die Prophetenbücher präsentieren sich insgesamt als Wort des Herrn. Dieses nimmt auch in den Geschichtsbüchern einen hervorragenden Platz ein. Beide Arten, vor allem aber die Geschichtsbücher, betonen, dass das Wort des Herrn von unfehlbarer Wirksamkeit ist und zur Umkehr ruft“ (§ 16, S. 35–36).

Ausgezeichnet ist auch der Abschnitt zu den Psalmen (§ 17–19, S. 36–40).

Zum „Abschluss“ des Abschnitts zum Alten Testament heißt es: „Nachdem wir eine Auswahl von Texten des Alten Testaments behandelt haben, können wir eine Zusammenfassung versuchen. Obwohl die untersuchten Schriften verschieden sind nach Zeit und Ort der Abfassung, nach Inhalt und literarischem Stil, haben sie übereinstimmend eine einzige, große und fundamentale Botschaft: Gott spricht zu uns. In den vielfachen und verschiedenen geschichtlichen Umständen sucht Gott selber den Menschen, erreicht ihn und spricht zu ihm.

Und die Botschaft Gottes, verschieden in der Form wegen der konkreten Umstände der Offenbarung, ist immer darauf aus, dass der Mensch in Liebe auf sie antworte. Diese großartige Absicht Gottes macht die Schriften, die sie ausdrücken, voll von Gott. Sie lässt sie inspiriert und inspirierend sein, d. h. fähig, das Verstehen und die Leidenschaft der Glaubenden zu erleuchten und zu fördern“ (§ 21, S. 43).

Letzterer Satz bestätigt die ‚claritas scripturae‘, der Klarheit der Schrift durch den Geist Gottes, wie sie Martin Luther und Johannes Calvin gelehrt haben.

In einem langen Abschnitt (§ 39–42, S. 65–70) wird Paulus behandelt. „Paulus bezeugt die göttliche Herkunft der Schriften Israels“ (S. 65), seines Evangeliums, seiner apostolischen Tätigkeit und seiner Briefe.

Auch der Abschnitt zum Hebräerbrief (§ 43–44, S. 70–75) ist sehr gut, insbesondere zu Hebr 1,1–2 u. 2,1–4. Besonders hervorheben möchte ich den Abschnitt zur Parallelität von „Wort“ und „Heil“ in Hebr 2,2–4 (§ 44, S. 74).

Ebenso eindrücklich ist die Darstellung zur Offenbarung des Johannes: „Der Ausdruck ‚Inspiration‘ kommt in dem Buch nicht vor, wohl aber die gemeinte Wirklichkeit, wo im Text die Beziehung einer direkten und engen

Abhängigkeit von Gott erkennbar wird“ (§ 45, S. 75). Es wird ein eindrückliches Zeugnis für die Wahrheit der Offenbarung abgelegt (§ 96–100, S. 154–164).

Schon weiter oben hatte es von Johannes und seiner Offenbarung geheißt: „Das große abschließende ‚Zeichen‘ des himmlischen Jerusalems symbolisiert die unausprechliche Liebesbeziehung zwischen dem Lamm und der Kirche, die zu seiner Frau geworden ist. Wenn dieses erscheint, wird Johannes wieder vom Geist ergriffen (21,10), der ihm das höchste Verstehen von Jesus Christus eröffnet. Diese vom Geist verursachte Steigerung, die das immer bessere Verstehen Jesu Christi betrifft, geht von Johannes auf seine Schrift über und ist darauf ausgerichtet, den Leser/Hörer zu erfassen“ (§ 46, S. 78).

Bei allen neutestamentlichen Beispielen, die behandelt werden, wird immer wieder auf die Erfüllung des Alten Testaments verwiesen (allgemein: § 103, S. 168; § 29, S. 53; für die Evangelien, § 37, S. 63 & § 38, S. 65 & § 54, S. 88; für Lk und Apg, § 31, S. 56 & § 57, S. 92; für Joh § 38, S. 54; für Mt § 54, S. 88), wie überhaupt das Wort „Erfüllung“ eines der Lieblingsworte des Dokumentes ist, 1. für die konkrete Erfüllung des Alten Testaments, 2. allgemein für Jesus als Erfüllung der alttestamentlichen Heilsgeschichte Israels, und 3. für die endgültige Erfüllung der Heilsgeschichte in der Wiederkunft Jesu.

Die Verfasser der biblischen Bücher

Durchweg eine glückliche Hand hat die Päpstliche Bibelkommission bei der Formulierung des Verhältnisses der menschlichen Verfasser der biblischen Schriften zum eigentlich Urheber der Schrift, Gott bzw. der Heilige Geist.⁶

„In den Schriften des Alten Testaments wird die Beziehung der verschiedenen Verfasser zu Gott auf vielfältige Weise ausgedrückt“ (§ 51, S. 82).

„Wir haben gesehen, dass Gott der einzige Urheber der Offenbarung ist und dass die Bücher der Heiligen Schrift, die der Weitergabe der Offenbarung dienen, von ihm inspiriert sind. Gott ist der Urheber dieser Bücher (*DV*, Nr. 16), aber durch Menschen, die er auserwählt hat. Diese schreiben nicht nach Diktat, sondern sind ‚echte Verfasser‘ (*DV*, Nr. 11), die ihre eigenen Kräfte und Fähigkeiten gebrauchen“ (§ 6, S. 20–21).

„Nach dem, was die biblischen Schriften bezeugen, erscheint die Inspiration als eine besondere Beziehung zu Gott (oder zu Jesus), durch die er einem menschlichen Autor das zu sagen schenkt – durch den Heiligen Geist –, was er den Menschen mitteilen will. So wird das bekräftigt, was *Dei Verbum* (Nr. 11) sagt: Die Bücher sind geschrieben unter der Inspiration des Heiligen Geistes; Gott ist ihr Urheber, weil er einige Menschen auswählt und in Dienst nimmt und in

ihnen und durch sie handelt; diese Menschen schreiben als wirkliche Verfasser“ (§ 52, S. 86).

„Dem Zeugnis der biblischen Schriften können wir nur wenige Anzeichen entnehmen, die das besondere Verhältnis zwischen dem menschlichen Verfasser und Gott im Hinblick auf das Schreiben betreffen“ (§ 7, S. 22).

„Wir finden also in den biblischen Schriften eine breite Skala von Zeugnissen über ihre Herkunft von Gott und können so von einer reichen Phänomenologie der Beziehung zwischen Gott und dem menschlichen Verfasser sprechen“ (§ 51, S. 84).

„Nach dem, was die biblischen Schriften bezeugen, erscheint die Inspiration als eine besondere Beziehung zu Gott (oder zu Jesus), durch die er einem menschlichen Autor das zu sagen schenkt – durch den Heiligen Geist –, was er den Menschen mitteilen will“ (§ 53, S. 86).

„Die katholische Kirche hat feierlich und normativ (Konzil von Trient, EB 58–60) den Kanon der heiligen Bücher angenommen und so die fundamentalen Maßstäbe für ihren Glauben festgelegt. Sie hat ausdrücklich festgestellt, welche Texte als ‚unter der Einwirkung des Heiligen Geistes geschrieben‘ (*Dei Verbum*, Nr. 11) zu gelten haben und für die Formung eines jeden Gläubigen und der ganzen christlichen Gemeinschaft unerlässlich sind (vgl. 2Tim 3,15–16). Wenn auf der einen Seite klar ist, dass diese

Schriften von menschlichen Verfassern stammen, die ihnen ihre je eigene literarische Genialität eingeprägt haben, wird ihnen auf der anderen Seite eine besondere göttliche Qualität zuerkannt, die von den heiligen Texten auf verschiedene Weise bezeugt wird und von den Theologen im Lauf der Geschichte verschieden erklärt wurde“ (§ 137, S. 213).

Die historisch-kritische Methode

Die historisch-kritische Methode wird erstaunlicherweise nur einmal ausdrücklich genannt, und zwar nicht zufällig nur im Anschluss an das Dokument von 1993 (§ 63, S. 105), obwohl das Wort „historisch“ in positiver Bedeutung nach meiner Zählung 31 Mal im ganzen Dokument erscheint. Dazu wird einmal der Begriff in umgekehrter Reihenfolge verwendet: Wie erklärt man „Erzählungen“, „die unwahrscheinlich erscheinen und vor einer ernsthaften kritisch-historischen Untersuchung nicht bestehen können“ (§ 135, S. 209)?

Einzelne Ergebnisse der historisch-kritischen Forschung werden rezipiert, und zwar fast ausschließlich für das Alte Testament, aber nicht mehr, als seien sie selbst eine Art Wahrheit, sondern nur noch mit wiederkehrenden Formulierungen wie „die Mehrheit der Exegeten“ (§ 58, S. 94, 2Petr & 2Tim pseudoepi-

graphisch), „der größte Teil der Exegeten“ (§ 106, S. 173, nachexilische Endredaktion der Patriarchengeschichten), „nach der Meinung vieler Exegeten“ (§ 94, S. 152, Epheserbrief von späterer paulinischer Schule); „In der Bibelwissenschaft wird es für möglich gehalten“ (§ 60, S. 97, früher Beginn der Sammlung der AT-Schriften) und „heute neigt man dazu“ (§ 60, S. 100, späte Endredaktion des AT-Kanons).

Wählen wir einige Zitate, die die Übernahme der Ergebnisse kritischer Bibelauslegung beinhalten:

„Verbreitet ist die Auffassung, dass die Evangelien eine Chronik von Tatsachen sind, von denen die Zeugen einen genauen Bericht geben. Richtig an dieser Meinung ist ihr Ausgangspunkt, nämlich die Überzeugung, dass der christliche Glaube nicht eine geschichtslose Spekulation ist, sondern auf wirklich geschehenen Ereignissen beruht. Gott handelt in der Geschichte und ist auf hervorragende Weise gegenwärtig und wirksam in der Geschichte seines fleischgewordenen Sohnes. Aber eine Auffassung, die in den Evangelien nur eine Art von Chronik sieht, kann ihren theologischen Sinn aus dem Blick verlieren und ihren ganzen Reichtum gerade als Wort, das von Gott spricht, vernachlässigen“ (§ 123, S. 194). Man verweist auf eine Schrift der Päpstlichen Bibelkommission von 1964. „Die neuen Studien zeigen ...“? Das wussten doch schon die

Kirchenväter, etwa Aurelius Augustinus! Und die Reformatoren. Und viele spätere katholische Ausleger.

„In gleicher Weise wurde für die Schriften des Neuen Testaments angenommen, dass sie aus dem Kreis der Apostel kamen. Heute können wir diese Ansicht früherer Zeiten auf Grund übereinstimmender literarischer und historischer Untersuchungen nicht mehr aufrechterhalten. Die Exegese hat mit überzeugenden Argumenten gezeigt, dass die verschiedenen biblischen Schriften nicht nur das Werk des Verfassers sind, der im Titel angegeben oder von der Tradition als solcher angesehen wird. Die literarische Geschichte der Bibel verlangt eine Vielzahl von Eingriffen und das Zusammenwirken verschiedener, meist anonymer Autoren in einer oft langen und mühsamen Redaktionsgeschichte. Diese notwendige Annahme, was den literarischen Ursprung der heiligen Schriften angeht, steht nicht im diametralen Gegensatz zu der traditionellen Auffassung, die manchmal zu schnell der hermeneutischen Naivität bezichtigt wird“ (§ 140, S. 215).

„Die Bibelwissenschaftler haben zu Recht die Existenz von Strömungen, Schulen religiöser Gruppen angenommen, die fähig waren, literarische Traditionen, die für heilig gehalten wurden und dann in der Heiligen Schrift zusammengefloßen sind, lebendig zu bewahren; so ist es zwar nützlich, eine

Geschichte der Komposition der biblischen Texte zu erforschen, es kann und braucht aber nicht ein verschiedener Wert oder eine verschiedene Autorität dem, was ‚original‘ war, im Unterschied zu dem, was sekundär ist, zugemessen werden“ (§ 143, S. 218).

Nun einige konkrete Beispiele dazu, welche Berichte für historisch unglaubwürdig gehalten werden.

Grundsätzlich heißt es: „In der Bibel finden wir Widersprüche, historische Ungenauigkeiten, unwahrscheinliche Erzählungen und, im Alten Testament, moralische Vorschriften und Verhaltensweisen, die der Lehre Jesu nicht entsprechen“ (§ 104, S. 170).

„Wenn der oder die biblische(n) Erzähler die göttlichen Verheißungen und die Glaubensantwort des Abraham (Gen 15) beschreiben, verweisen sie bestimmt nicht auf Tatsachen, die über die Jahrhunderte hinweg absolut sicher überliefert worden wären. Es war viel mehr ihre eigene Glaubenserfahrung, die sie so schreiben ließ, wie sie geschrieben haben, um die umfassende Bedeutung der vergangenen Ereignisse darzulegen und ihre Mitbürger einzuladen, an die Macht und Treue Gottes zu glauben, der es ihnen und ihren Vorfahren ermöglicht hat, oft dramatische geschichtliche Zeiten durchzustehen. Mehr als die konkreten Tatsachen zählt deren Interpretation, der Sinn, der im Heute der relecture sichtbar wird. Die Bedeutung einer

historischen Periode, die mehrere Jahrhunderte gedauert hat, kann nur mit der Zeit in Form einer theologischen Erzählung oder eines hymnischen Gedichtes erfasst und niedergeschrieben werden“ (§ 107, S. 174–175).

„Die Exoduserzählung hat nicht zuerst die Absicht, einen Bericht von Ereignissen der Vergangenheit zu geben nach Art eines geschichtlichen Dokumentes, sondern will an eine Tradition erinnern, die bezeugt, dass Gott heute so wie gestern an der Seite seines Volkes gegenwärtig ist, um es zu retten“ (§ 108, S. 176–177).

Zum Bericht von der Eroberung Jerichos heißt es: „Von vornherein muss gesagt werden, dass diese Erzählungen nicht den Charakter eines historischen Berichts haben; in einem wirklichen Krieg fallen die Mauern einer Stadt nicht beim Blasen von Trompeten zusammen (Jos 6,20)“ (§ 127, S. 199).

Die Größe Ninives gilt als „Übertreibung“, die Fischgeschichte und die Bekehrung Ninives gelten als „unwahrscheinlich“ (§ 110, S. 179). „In der Erzählung finden sich jedoch nicht nur Einzelheiten, sondern auch strukturierende Elemente, die wir nicht für historische Ereignisse halten können, und die uns dazu führen, den Text als literarische Erfindung mit tiefen theologischen Inhalten zu verstehen. Einige unwahrscheinliche Einzelheiten, wie z. B. dass Ninive eine sehr große Stadt war, für deren Durchquerung man drei Tage

brauchte (3,3), können als Übertreibungen betrachtet werden. Bei den strukturierenden Elementen ist unwahrscheinlich der Fisch, der Jona verschlingt, ihn drei Tage und drei Nächte lebendig in seinem Bauch hat und ihn dann ausspeit (2,1.11), und auch die behauptete einmütige Bekehrung von Ninive (3,5–10), von der es, im Übrigen, in den assyrischen Dokumenten keine Spur gibt“ (§ 110, S. 179).

Zu 2Tim und 2Petr heißt es: „Die Mehrheit der Exegeten betrachtet die beiden Briefe als ‚pseudoepigraphische‘ Schriften, die den Aposteln zugeschrieben werden, aber tatsächlich von späteren Verfassern stammen. Das spricht aber nicht gegen ihre Inspiration und vermindert nicht ihre theologische Bedeutung“ (§ 58, S. 94). Grundsätzlich heißt zur Pseudepigraphie: „Einige Bücher der Schrift geben die Epoche an, in der sie geschrieben wurden; in anderen Fällen werden sie von der exegetischen Wissenschaft in plausibler Weise verschiedenen historischen Perioden zugewiesen“ (§ 146 S. 222).

Das Erdbeben bei Matthäus ist ein literarisches Motiv, dass die Aufmerksamkeit nicht auf ein Erdbeben lenken will, sondern auf Gott (§ 120, S. 191). Das ist doch logisch. Nur der Schluss, dass es deswegen egal ist, ob das Erdbeben stattfand oder nicht, ist schwer nachzuvollziehen. Die Kreuzigungsgeschichten wollen auch nicht die Aufmerksamkeit auf die

Holzbalken lenken, sondern auf Jesus, das schließt doch aber nicht aus, dass es die Holzbalken des Kreuzes gegeben hat!

Zu den Evangelien heißt es: „Daraus folgt, dass die theologischen Aussagen über Jesus einen direkten und normativen Wert haben, während den rein historischen Elementen eine untergeordnete Funktion zukommt“ (§ 123, S. 195). Auch das ist klar. Nur bedeutet ‚untergeordnet‘ doch nicht automatisch unhistorisch, oder?

Im Übrigen hat sich Papst Benedikt XVI. in seinem dreibändigen „Jesus“-Werk viel weiter vorgewagt und die historische Glaubwürdigkeit der Evangelien viel stärker herausgestellt. So sehr in dem Dokument Papst Benedikts Einfluss zu spüren ist, so enttäuscht ist man am Ende, wie oft die Logik einfach lautet: Die Richtigkeit der Berichte ist völlig zweitrangig.

2008 hat – nicht als erster! – ein katholischer Theologe die These, dass alle neutestamentlichen Schriften vor 70 n. Chr. verfasst wurden, in einer eigenen Einleitung in das Neue Testament vorgebracht. Im renommierten österreichischen Böhlau-Verlag und in der Reihe UTB schreibt der Wiener Professor Karl Jaros in „Das Neue Testament und seine Autoren: Eine Einführung“ darüber. Ich träume von dem Tag, wo sich historisch-kritische Theologie, auch die katholische, historisch-kritisch damit auseinandersetzen, wie es zum Dogma der späten

Abfassung des Neuen Testaments kam und kritisch Argumente und Autoren pro und contra unbefangen abwägen und nicht bestimmte Thesen und Autoren von vorneherein ausblenden.

Traditionelle Autorenzuschreibung

Daneben stehen aber ebenso Beispiele für eine traditionelle Zuschreibung der biblischen Schriften, wie sie auch Evangelikale für richtig und gut begründet halten.

Gott hat „Mose“ die Zehn Gebote übergeben (§ 51, S. 82), „Mose wird beauftragt andere Worte Gottes aufzuschreiben (Ex 34,27) und wird schließlich Mittler des Herrn für die ganze Torah (vgl. Dtn 31,9)“ (§ 51, S. 82–83). „Im Pentateuch erscheint Mose als die Persönlichkeit, die Gott als einzigen Mittler seiner Offenbarung eingesetzt hat“ (§ 51, S. 82).

Alle Jesusworte werden einfach als echt zitiert, Jesus ist so, wie er sich selbst in den Evangelien vorstellt (deutlich etwa in § 54, S. 88), seine Selbstaussagen sind unmittelbare Offenbarung.

Johannes schrieb das Johannesevangelium: „durch die ganze Schrift des Johannes“ (§ 31, S. 55), „Johannes“ (§ 31, S. 57). „Zweimal wird ausdrücklich betont, dass der Evangelist Augenzeuge dessen war, was er schreibt“ (§ 32, S. 57).

Die Apostelgeschichte stammt von Lukas (§ 34, S. 59; § 51, S. 84).

„Der Verfasser der Offenbarung ...“ (§ 96, S. 55, ähnlich § 97, S. 157) wird 27 Mal als „Johannes“ bezeichnet (25 x in § 45–49, S. 75–81; 2 x in § 96–100, S. 154–16). Es heißt: „sagt der Deuteengel zu Johannes“ (§ 96, S. 162) und „so kommt die Offenbarung in Berührung mit Johannes“ (§ 44, S. 76).

Zur Entstehung des alttestamentlichen Kanons wird die historisch-kritische Sicht sehr zurückhaltend zugrunde gelegt (§ 60, S. 96–101). Als *Terminus a quo* gilt 2Makk 2,13 (§ 60, S. 98–99), als *Terminus ad quem* Sir 44–50 (also „in den ersten Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts v. Chr.“, § 60, S. 99). Im Widerspruch dazu steht die Aussage: „Heute neigt man dazu, den Abschluss des rabbinischen Kanons ins zweite Jahrhundert n. Chr. oder auch später zu datieren“ (§ 60, S. 100).

Der Kanon

Gründlich ist die Zusammenstellung zur Frühgeschichte des Kanons des Neuen Testaments (§ 61, S. 101–103).

Zum „Abschluss“ des Abschnittes zum Kanon heißt es treffend: „Der Leser der Heiligen Schrift kann nur tief beeindruckt sein, wie Texte, die nach literarischer Form und historischem Bezug so verschieden sind, zu einem einzigen

Kanon gehören und eine gemeinsame Wahrheit ausdrücken, die sich in der Person Christi voll entfaltet“ (§ 101, S. 164, „Abschluss“).

„So gibt der Kanon der Schriften Zugang zu der Dynamik, mit der Gott sich persönlich den Menschen durch Propheten, biblische Schriftsteller und zuletzt durch Jesus von Nazaret mitteilt, und zugleich zu dem Prozess, in dem die Gemeinschaften der Glaubenden diese Offenbarung im Geist aufnehmen und ihren Inhalt schriftlich aufzeichnen“ (Schlusssatz Kapitel 2, § 103, S. 169).

Die Schrift der Päpstlichen Bibelkommission von 1993 hatte die kanonische Methode ziemlich unbeachtet gelassen.⁷ Spätestens mit Benedikts „Jesus“-Werk wurde eine positivere Einschätzung deutlich, vor allem im Abschnitt „Die Notwendigkeit und Art und Weise eines kanonischen Zugangs zur Schrift“ (Überschrift § 103, S. 167–169).

Ein schwacher Teil 3

Der erste Teil behandelt „Das Zeugnis der biblischen Schriften über ihre Herkunft von Gott“ (S. 19). Der zweite Teil behandelt: „Das Zeugnis der biblischen Schriften über ihre Wahrheit“ (S. 104).

Viel schwächer als die ersten beiden Teile ist der kürzeste, dritte Teil „Die Auslegung des Wortes Gottes und ihre Herausforderungen“ (S. 170). „Die

Wahrheit des Wortes Gottes in den Heiligen Schriften ist aufs Engste verbunden mit ihrer Inspiration: Wenn Gott spricht, kann er nicht täuschen. Trotz dieses Grundsatzes machen manche Aussagen des heiligen Textes Schwierigkeiten. Dessen waren sich schon die Kirchenväter bewusst ...“ (§ 63, S. 105).

Der Abschnitt „Die Wunderzählungen“ (§ 115–123, S. 185–195) ist wirklich dünn. Man leugnet nicht Wunderberichte, sagt auch, der Höhepunkt aller Zeichen und Wunder sei die Auferstehung (§ 118ff, S. 189ff), aber man lässt nicht erkennen, dass dann auch die biblischen Wunder möglich und glaubwürdig sind, sondern lässt deutlich den westlichen Skeptizismus durchschimmern. Es gibt keinen Verweis darauf, dass oder ob Wunder heute noch geschehen und das auch die historische Frage beeinflusst. (Und das, wo die Katholische Kirche in anderen Bereichen, allem voran bei der Frage von Selig- und Heiligsprechungen ja geradezu Wunder als notwendig fordert und solche auch aktuell per entsprechender Kommission bestätigt!)

Die Abschnitte „Die Gewalt in der Bibel“ (§ 125–131, S. 195–204) und kürzer „Die soziale Stellung der Frau“ (§ 132–134, S. 204–209) problematisieren mehr, als dass sie eine Antwort, geschweige denn eine hilfreiche, geben. Hier könnte man viel von evangelikalen Theologen lernen.

Fundamentalismus

Der Eröffnungssatz von Kardinal Müller heißt: „Fundament für das Leben der Kirche ist das Wort Gottes“ (S. 7). Auffallend häufig ist im Dokument positiv von „Fundament“, „fundamental“ usw. die Rede (ich zähle 30 Mal).

Demgegenüber wird ‚Fundamentalismus‘ kaum noch angesprochen. Überwunden werden soll im Anschluss an das Dokument von 1993 „Skeptizismus“ einerseits und „Fundamentalismus“ andererseits (§ 4, S. 16), ohne dass näher gesagt wird, was damit gemeint ist, es bleibt so nebulös, wer gemeint ist, wie im Dokument von 1993 (siehe dazu im Anhang unten).

„Der Ausleger muss daher ein fundamentalistisches Lesen der Schrift vermeiden und die verschiedenen Formulierungen des Textes in ihren historischen Kontext stellen entsprechend den damals gebräuchlichen literarischen Gattungen“ (§ 146, S. 222). Wer oder was ist damit gemeint? Die evangelikale Exegese kann damit jedenfalls nicht gemeint sein, denn sie hat noch nie etwas Anderes getan, als die biblischen Texte entsprechend ihrer Gattung auszulegen.

Wie 1993 schweigt sich die Päpstliche Bibelkommission aber aus, wenn genau sie damit meint. Zeugen Jehovas? Bestimmte Evangelikale? Alle Evangelikalen? Die Frage ist so zentral, die

Abgrenzung so scharf, da hätte man doch gern gewusst, wer oder was jenseits eines ‚Pappkameraden‘ gemeint ist.

Übrigens gebraucht Papst Franziskus den Begriff Fundamentalismus in seinem Apostolischen Schreiben ‚Evangelii gaudium‘ anders, ähnlich wie ich in meinem Buch ‚Fundamentalismus‘, als der Versuch, anderen Menschen die eigene Wahrheit gewaltsam aufzuzwingen.

Dialog mit den Religionen

Das Dokument bekräftigt „Dominus Iesus“ in Bezug auf den interreligiösen Dialog (§ 148, S. 224).

Man beachte auch, welcher Absatz zufällig oder absichtlich direkt über dem Abschnitt zu den heiligen Büchern anderer Religionen steht: „Aus christlicher Sicht ist jedoch klar, dass die Wahrheit der Bibel im Zeugnis von Jesus als Herrn niedergelegt ist. Er ist, zugleich der Mittler und die Fülle der ganzen Offenbarung‘ (*Dei Verbum*, Nr. 2), und er sagt von sich selber: ‚Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben‘ (Joh 14,6). Diese zentrale Bedeutung des Mysteriums Christi schließt nicht aus, sondern hebt die alten Traditionen hervor, die, wie Jesus selber sagt, von ihm sprechen (vgl. Joh 5,39) und von dem endgültigen Heil, das in seinem Tod und in seiner Auferstehung verwirklicht ist. Christus

ist, in seinem unergründlichen Mystereium, die Mitte, die die ganze Schrift erleuchtet“ (§ 147, S. 22).⁸

Anhang: Die Päpstliche Bibelkommission 1993: Fundamentalistische Bibelauslegung ist gefährlich und unfähig zu denken

Dieser Anhang wurde 1993 veröffentlicht.

Die Päpstliche Bibelkommission ist Teil der Kongregation für die Glaubenslehre, gewissermaßen der Theologischen Kommission des Vatikan. Die Kongregation stand lange unter der Leitung von Joseph Kardinal Ratzinger, der damit auch die Bibelkommission beaufsichtigte. Die Kommission wählt aber ihren Leiter selbst und ist semi-unabhängig in ihren Veröffentlichungen. 1993 war der gewählte Sekretär der Ratzinger-Kritiker Albert Vanhoye, 1984–1990 auch Rektor des Päpstlichen Bibelinstituts. So ist es nicht verwunderlich, dass das Schreiben von 1993 „mit einem eher kühlen Geleitwort“⁹ von Ratzinger versehen ist, in dem er betont, dass die Kommission kein Teil des katholischen Lehramtes ist.

Die Päpstliche Bibelkommission erhob 1993 in ihrem Sendschreiben ‚Die Interpretation der Bibel in der Kirche‘¹⁰ die historisch-kritische Methode gewissermaßen in einen kanonischen Rang, billigte damit auch alle aus ihr hervorgegangenen Methoden wie etwa auch

die feministische Exegese, verurteilte aber die „fundamentalistische“ Schriftauslegung als einzige als dumm und gefährlich.¹¹ Zur historisch-kritischen Methode heißt es:

„Die historisch-kritische Methode ist die unerlässliche Methode für die wissenschaftliche Erforschung des Sinnes alter Texte. Da die Heilige Schrift als ‚Wort Gottes in menschlicher Sprache‘, in all ihren Teilen und Quellen von menschlichen Autoren verfaßt wurde, läßt ihr echtes Verständnis diese Methode nicht nur als legitim zu, sondern es erfordert auch ihre Anwendung.“¹²

In dem von Papst Johannes Paul II. genehmigten Sendschreiben werden ungezählte Auslegungsmethoden beschrieben und gewürdigt, das heißt, es wird auch dort, wo Kritik geübt wird, jeweils dargestellt, inwieweit sie doch einen wichtigen Aspekt betonen und einen nützlichen Beitrag leisten. Dies gilt selbst für die feministische Exegese¹³, die über weite Strecken gar nicht den Anspruch erhebt, wirklich eine korrektere historische Erfassung der ursprünglichen Textsinnes vorzulegen und bewusst einen aggressiven Gegenpol zur katholischen Theologie bilden will.

Doch je näher die Methoden einem fundamentalistischen Schriftverständnis kommen, desto kritischer werden sie gesehen, selbst wenn sie im historisch-kritischen Bereich hohes Ansehen genießen. So wird etwa der ‚kanonische

Zugang‘ von Bervard S. Childs¹⁴ zwar dargestellt, aber nicht besonders hervorgehoben, obwohl er doch dem katholischen Verständnis, alles aus der Sicht des kirchlichen Lehramtes zu sehen und nicht hinter die Entscheidung der Kirche zurückzugehen, sehr entgegenkommt und ganz offensichtlich vom Haupt der Glaubenskongregation, Josef Kardinal Ratzinger, geteilt wird, der denn auch nicht zufällig ein Vorwort schreibt, in dem er gar nicht glücklich über das Dokument ist und erklärt, dass die Päpstliche Bibelkommission kein Teil des katholischen Lehramtes ist.

Eine wirkliche und heftige Warnung enthält nur der Abschnitt ‚Der fundamentalistische Umgang mit der Heiligen Schrift‘¹⁵, der ironischerweise der Empfehlung der feministischen Exegese folgt und der die fundamentalistische Exegese in Bausch und Bogen verdammt und dieser und nur dieser nichts, aber auch gar nicht Gutes abgewinnen kann.

Erstaunlich ist: Es bleibt völlig in der Luft, wer hier eigentlich gemeint ist. Die Zeugen Jehovas? Alle ‚Bibeltreuen‘? Die evangelikale Theologie? Sicher ist jedenfalls, dass hier ein ‚Pappkamerad‘ aufgebaut und abgeschossen wird, der meines Erachtens so in der Realität als propagierte Auslegungsmethode gar nicht existiert.

Sollte allerdings mit diesem Abschnitt die evangelikale Exegese allgemein gemeint sein, deren Spielarten sonst im

ganzen Dokument nicht erwähnt werden, wäre das mehr als ein Zerrbild der evangelikalen Theologie. Nichts deutet darauf hin, dass man sie wie im Falle der anderen Richtungen überhaupt gründlicher studiert hat oder sich mit ihren Hermeneutiken, wissenschaftlichen Kommentarreihen oder zahllosen exegetischen Dissertationen vertraut gemacht hätte.

Es wird überzogen behauptet, dass die Bibel „bis in alle Einzelheiten wortwörtlich interpretiert werden muß“¹⁶, als kennten „Fundamentalisten“ (gleich wer gemeint ist) keine Gleichnisse, prophetische Bilder oder übertragene Wortbedeutungen. Diese Sicht gilt – und selbst das nur bedingt und für die Vergangenheit – im evangelikalen Bereich im besten Fall für den älteren Dispensationalismus und dort nur eingeschränkt für den prophetischen Bereich (obwohl auch dieser letztlich nur forderte: ‚So wörtlich wie möglich und so bildlich wie nötig.‘), nicht jedoch für den breiten Strom lutherischer, reformierter, baptistischer, methodistischer, brüdergemeindlicher, pfingstkirchlicher oder anderer Evangelikaler. Hier wird durch starke Übertreibung ein Feindbild geschaffen, dass es so nicht gibt.

Wir wollen im Folgenden die zentralen Aussagen über das fundamentalistische Schriftverständnis zusammenstellen und dann geschlossen kommentieren.

„Der fundamentalistische Umgang mit der Heiligen Schrift hat seine Wurzeln in der Zeit der Reformation, wo man dafür kämpfte, dem Literalsinn der Heiligen Schrift treu zu bleiben. Obschon der Fundamentalismus mit Recht auf der göttlichen Inspiration der Bibel, der Irrtumslosigkeit des Wortes Gottes und den anderen biblischen Wahrheiten insistiert, die in den fünf genannten Grundsätzen enthalten sind, so wurzelt seine Art, diese Wahrheiten darzulegen, doch in einer Ideologie, die nicht biblisch ist, mögen ihre Vertreter auch noch so sehr das Gegenteil behaupten. Denn diese verlangt ein totales Einverständnis mit starren doktrinären Haltungen und fordert als einzige Quelle der Lehre im Hinblick auf das christliche Leben und Heil eine Lektüre der Bibel, die jegliches kritisches Fragen und Forschen ablehnt.“¹⁷

„Das Grundproblem dieses fundamentalistischen Umgangs mit der Heiligen Schrift besteht darin, dass er den geschichtlichen Charakter der biblischen Offenbarung ablehnt und daher unfähig wird, die Wahrheit der Menschwerdung selbst voll anzunehmen.“¹⁸

„Dem Fundamentalismus kann man auch eine Tendenz zu geistiger Enge nicht absprechen. Er erachtet z. B. eine alte vergangene Kosmologie, weil man sie in der Bibel findet, als übereinstimmend mit der Realität. Dies verhin-

dert jeglichen Dialog mit einer offenen Auffassung der Beziehungen zwischen Kultur und Glauben. Er stützt sich auf eine unkritische Interpretation gewisser Bibeltexte, um politische Ideen und soziales Verhalten zu rechtfertigen, das von Vorurteilen gekennzeichnet ist, die ganz einfach im klaren Gegensatz zum Evangelium stehen, wie z. B. Rassendiskrimination und dgl. mehr.“¹⁹

„Und schließlich trennt der Fundamentalismus die Interpretation der Bibel von der Tradition, weil er auf dem Prinzip der ‚sola scriptura‘ beruht. Die Tradition, die vom Geist Gottes geführt wird, entwickelt sich jedoch innerhalb der Glaubensgemeinschaft organisch aus der Heiligen Schrift heraus. Es fehlt dem Fundamentalismus die Erkenntnis, dass das Neue Testament in der christlichen Kirche entstanden ist und dass es die Heilige Schrift dieser Kirche ist, deren Existenz der Abfassung ihrer Schriften schon vorausging. Aus diesem Grund ist der Fundamentalismus oft ‚antikirchlich‘.“²⁰

„Der fundamentalistische Zugang ist gefährlich, denn er zieht Personen an, die auf ihre Lebensprobleme biblische Antworten suchen. Er kann sie täuschen, indem er ihnen fromme, aber illusorische Interpretationen anbietet, statt ihnen zu sagen, dass die Bibel nicht unbedingt sofortige, direkte Antworten auf jedes dieser Probleme bereithält. Ohne es zu sagen, lädt der Fundamen-

talismus doch zu einer Form der Selbstaufgabe des Denkens ein. Er gibt eine trügerische Sicherheit, indem er unbeachtet die menschlichen Grenzen der biblischen Botschaft mit dem göttlichen Inhalt dieser Botschaft verwechseln.“²¹

Das muss man sich nochmals auf der Zunge zergehen lassen: „Der fundamentalistische Zugang ist gefährlich, denn er zieht Personen an, die auf ihre Lebensprobleme biblische Antworten suchen.“ Wer immer damit gemeint ist, kann das nur als Kompliment verstehen! Was die Kommission übergeht, ist die Frage, ob die Bibel nicht gerade von ihrem Selbstverständnis her genau dieses Ziel hat, Menschen in Nöten Gottes Hilfe anzubieten, grundsätzlich – denn das Hauptproblem ist der fehlende Friede mit Gott – als auch in konkreten Fragen, die die Bibel anspricht (2Tim 3,16–17; Röm 12,1–2; Röm 5,1–2). Und gehört nicht auch das Buch der Sprüche mit seinen Lebensweisheiten zur Bibel, um nur ein Beispiel zu nennen?

Nicht nur „gefährlich“ sind Fundamentalisten, sondern sie praktizieren auch eine „Form der Selbstaufgabe des Denkens“. Gibt es nicht genügend Menschen, die das jeder Theologie und auch gerade der katholischen vorwerfen? Ist das nicht billige Polemik, egal gegen wen? Denn wer vertritt so etwas? Es geht ja um Hermeneutik: Welche Gruppe produziert denn Sachbücher, Lexika, wissenschaftliche Werke und theologi-

sches Ausbildungsmaterial und betreibt Ausbildungsstätten, weil sie das Denken aufgeben will?

Und schließlich verwechseln Fundamentalisten „die menschlichen Grenzen der biblischen Botschaft mit dem göttlichen Inhalt dieser Botschaft“. Beim unfehlbaren päpstlichen Lehramt lehrt die katholische Kirche, dass der ex cathedra erklärte Wille des Papstes für die Menschen mit dem Willen Gottes identisch ist. Und im Fall der Schrift soll eine solche Identität gefährlich und undenkbar sein?

Die Kommission behauptet, dass das fundamentalistische Bibelverständnis in der „Reformation“ und im „sola scriptura“ wurzelt. Aber es ist schon erstaunlich, dass man alle Arten der Bibelauslegung stehen lässt, aber plötzlich von „nicht biblisch“, „antikirchlich“ (das ist die feministische Exegese wohl nicht?), „starrer doktrinärer Haltung“ (ist die in der katholischen Kirche unbekannt?) „Tendenz zu geistiger Enge“ (gibt es die nur dort oder ist sie nicht einfach menschlich?), „verhindert jeden Dialog“, ja „gefährlich“, ‚illusorisch‘, ‚trügerisch‘ und zu einer „Form der Selbstaufgabe des Denkens“ führend.

Dazu möchte ich jedoch anmerken: Erstens gibt es solche Tendenzen überall, aber keiner anderen Auslegungsart werden sie vorgeworfen, zweitens ist die katholische Kirche mindestens ebenso doktrinär, nur eben nicht mit dem bibli-

schen Text, sondern mit dem päpstlichen Lehramt. Und drittens hat die katholische Kirche bei allen Auslegungsunterschieden diese Auslegungsmethode selbst 1800 Jahre betrieben und noch 1943 in der Enzyklika zum Bibelstudium von Papst Pius XII. verteidigt – und das war nur gefährlich und trügerisch?

Die Bibelkommission²² versucht dabei ebenso wie der autorisierende Papst Johannes Paul II.²³ und der beaufsichtigende Kardinal Joseph Ratzinger²⁴ den tiefen Widerspruch zwischen den beiden päpstlichen Enzykliken, zu deren Jubiläen das Sendschreiben erschienen ist, zu überspielen. 1893 veröffentlichte Papst Leo XIII. nämlich seine Enzyklika gegen den Modernismus und die Bibelkritik,²⁵ 1943 veröffentlichte Papst Pius XII. seine Enzyklika zum Bibelstudium, dass eine offizielle Anerkennung der von seinem Vorgänger verworfenen historisch-kritischen Methoden vollzog. Der Papst selbst schreibt:

„Zunächst ist zwischen diesen beiden Dokumenten ein wichtiger Unterschied festzustellen. Es geht um den polemischen, oder genauer gesagt, apologetischen Teil der beiden Enzykliken. Beide zeigen nämlich das Anliegen, auf Angriffe gegen die katholische Interpretation der Bibel zu antworten, doch gingen diese Angriffe nicht in die gleiche Richtung. *Providentissimus Deus* einerseits will die katholische Interpretation der Bibel vor allem gegen die Angriffe der rationa-

listischen Wissenschaft in Schutz nehmen; *Divino afflante Spiritu* andererseits will mehr die katholische Interpretation gegen Angriffe verteidigen, die sich der Verwendung der Wissenschaft durch die Exegeten entgegenstellen und eine nicht wissenschaftliche, sogenannte ‚spirituelle‘ Interpretation der heiligen Schriften durchsetzen wollten.“²⁶

Fakt ist doch aber, dass die Katholische Kirche jeden Gedanken an die Verwerfungen und Warnungen der Enzyklika von 1893 über Bord geworfen hat und jede Art des historisch-kritischen Umgangs mit der Bibel lobt, mit Ausnahme der Ansätze, die die Bibel auch im Wortlaut für Gottes Wort halten oder das Wort Gottes über die Tradition und die Auslegungswissenschaft stellen. Und das, obwohl das Bekenntnis, dass die Bibel das vom Heiligen Geist inspirierte Wort Gottes ist, nie aufgehoben wurde und nach wie vor zum unfehlbaren Lehrbestand der Katholischen Kirche gehört. Auch wenn der Katechismus der Katholischen Kirche²⁷ die Gleichwertigkeit der Offenbarung in Schrift und Tradition betont (KKK 80–83) und beide ‚Wort Gottes‘ nennt (KKK 85+97) auch wenn sie betont, dass dem Lehramt der Kirche die einzige authentische Auslegung dieser beiden Teile des Wortes Gottes gestattet ist (KKK 85–88; vgl. 77), so gilt doch dennoch, dass das Lehramt nicht über dem Wort Gottes steht (KKK 86), so gilt doch ebenso, dass mit dem

Neuen Testament die Offenbarung Gottes abgeschlossen ist (KKK 66–67) und „keine neue öffentliche Offenbarung zu erwarten ist“ (KK 66, aus der Konstitution des 2. Vatikanischen Konzils ‚*Dei verbi*‘) und dass Gott der Autor der Heiligen Schrift ist (KKK 105; vgl. 105–110). Da Gott durch seinen Geist die menschlichen Verfasser inspiriert hat (KKK 106+109), gilt – man höre und staune!:

„Die inspirierten Bücher lehren die Wahrheit: Da also all das, was die inspirierten Verfasser oder Hagiographen aussagen, als vom Heiligen Geist ausgesagt gelten muß, ist von den Büchern der Schrift zu bekennen, dass sie sicher, getreu und ohne Irrtum die Wahrheit lehren, die Gott um unseres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte“ (KKK 107, wieder aus ‚*Dei verbi*‘ zitiert).

Und in Deutschland haben auch die katholischen Bischöfe folgender ökumenischer Erklärung zugestimmt:

„1. Unser Glaube – Wir Christen glauben an den dreieinen Gott. Wir vernehmen sein Wort in den heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments. Diese bezeugen authentisch, was Gott sagt und tut.

„Durch sein Wort hat Gott die Welt erschaffen (Gen 1); er hat sich seinem Volk im Alten Testament offenbart im Wort des Gesetzes und durch die Propheten (vgl. Hebr 1,1 f); er hat uns neu

geschaffen zu seinem Volk durch sein Wort (1Petr 1,23–25; Jak 1,18); sein Wort verkündigt die Erfüllung aller Verheißungen ... In der Mitte der Offenbarung Gottes im Wort steht der Sohn, der Gekreuzigte und Auferstandene. Er selbst ist Gottes Wort von Ewigkeit her (Joh 1,1; vgl. Hebr 1,2) und als geschichtliche Person, in der das richtende und neuschaffende Wirken des dreieinigen Gottes zum Ziel kommt. Qoh 1,14; vgl. 2Kor 1,20; Offb 19,11 ff) ...

Wir nennen gemeinsam die Heilige Schrift Gottes Wort, weil in ihr das Zeugnis der Propheten und Apostel, die Gott mit seinem Wort betraut hat, gültig zusammengefaßt ist ...

Die Rede von der Heiligen Schrift als Gottes Wort wird im Neuen Testament selbst bezeugt; sie hat ihren Ursprung im Wort Gottes als lebendiger Verkündigung, vor allem in der Verkündigung des Evangeliums (1Thess 2,13; 2Petr 1,16–21; vgl. 2Tim 3,13–17). Gerade so hat sie in der Geschichte der Kirche ihre Kraft und Gültigkeit erwiesen.

In diesem Sinn hat die Heilige Schrift als Wort des dreieinen Gottes zu gelten, durch welches er als Richter und Retter vollmächtig wirkt. Ihren primären Ort hat die Schrift im Gottesdienst der christlichen Gemeinde; hier übt sie ihre geistliche Wirkung aus, durch die Gemeinde gesammelt, erbaut und vollendet wird.“²⁸
Soweit meine Stellungnahme von 1993.

Fazit

Das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission von 1993 lässt sich mit den zuletzt zitierten Bekenntnissen zur Heiligen Schrift meines Erachtens in keiner Weise vereinbaren und es ist kein Zufall, dass die Katholische Kirche die Position von 1993 spätestens seit der Jesus-Trilogie von Papst Benedikt XVI. langsam, aber sicher zurückfährt, wie das neueste Dokument von 2014 anschaulich belegt. Papst Franziskus hat in seinem Apostolischen Schreiben „Evangelii gaudium“ in einer scharfen Kritik an katholischen Predigten dem täglichen Studium der Heiligen Schrift durch die katholischen Geistlichen als ein Hören auf den Geist Gottes hohe Priorität eingeräumt und will, dass die Kirche von der Schrift her erneuert wird. Dazu muss natürlich einerseits die ‚Bibelkritik‘ überwunden werden, andererseits aber muss dann auch die Schrift ‚Kritik‘ an der Kirche und ihrer Theologie üben dürfen. Deswegen ist der Katholischen Kirche zu wünschen, dass eine weniger kritische Sicht der Bibel die Kirche nicht einfach konservativer macht, sondern die Schrift als Wort des Heiligen Geist auch das Dogma beurteilen und korrigieren darf und zu echter Erneuerung führt.



Prof. Dr. Dr. Thomas Schirmmacher ...

ist Rektor des Martin Bucer Seminars und lehrt dort Ethik und Missions- und Religionswissenschaften. Er ist außerdem Professor für Religionssoziologie an der Staatlichen Universität Oradea, Rumänien und hat einen Lehrstuhl für Internationale Entwicklung an der ACTS University in Bangalore, Indien.

Anmerkungen

¹Päpstliche Bibelkommission. Inspiration und Wahrheit der Heiligen Schrift: Das Wort, das von Gott kommt und von der Welt spricht, um die Welt zu retten. 22. Februar 2014. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 196. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz: Bonn, 2014 (kostenlos zu bestellen und Download unter www.dbk.de).

²Päpstliche Bibelkommission. Die Interpretation der Bibel in der Kirche. 23.4.1993. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 115. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz: Bonn, 1996². Download unter www.dbk.de als pdf-file zum Download zur Verfügung. Die lateinische Originalfassung und andere Übersetzungen finden sich unter www.vatican.org

³1. und 2. können, etwa bei der Abfassung eines Paulusbriefes, zeitlich zusammenfallen.

⁴Thomas Schirmmacher. „Bibelreu oder der Bibel treu?“. S. 93–132 in: ders. (Hg.). *Bibelreue in der*

Offensive?!: Die drei Chicagoerklärungen zur biblischen Irrtumslosigkeit, Hermeneutik und Anwendung. 3. überarbeitete Auflage mit neuer Einleitung. 2009. Bonn: VKW; 2009. S. 117.

⁵Vgl. Thomas Schirmmacher. *Die Apokryphen*. VTR: Nürnberg, 2005. S. 69–70; Elias Oikonomos. „Die Bedeutung der deuterokanonischen Schriften in der orthodoxen Kirche“. S. 26–40 und Hans Peter Rüger. „Der Umfang des alttestamentlichen Kanons in den verschiedenen kirchlichen Traditionen“. S. 137–144 in: Siegfried Meurer (Hg.). *Die Apokryphenfrage im ökumenischen Horizont*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1989.

⁶Mir geht es hier um das Verhältnis. Ich bin mir bewusst, dass nach katholischer Auffassung die Zahl der biblischen Verfasser aufgrund der sogenannten ‚Apokryphen‘ höher ist, als in jüdisch-protestantischer Sicht, wie das letzte Zitat durch die Berufung auf das Konzil von Trient deutlich macht.

⁷Die Interpretation der Bibel in der Kirche. a. a. O. S. 44–45.

⁸Auf andere aus evangelischer Sicht problematische Aspekte von ‚Dominus Iesus‘ geht die Kommission nicht ein, sie sind auch nicht Thema dieses Aufsatzes.

⁹Hansjürgen Verweyen. Joseph Ratzinger – Benedikt XVI.: Die Entwicklung seines Denkens. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007. S. 91.

¹⁰Päpstliche Bibelkommission. Die Interpretation der Bibel in der Kirche. 23.4.1993. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 115. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz: Bonn, 1996². Vergriffen, steht aber unter www.dbk.de als pdf-file zum Download zur Verfügung. Die lateinische Originalfassung und andere Übersetzungen finden sich unter www.vatican.org.

¹¹Vgl. dazu erstmals Thomas Schirmmacher. Eugen Drewermann und der Buddhismus. VTR: Nürnberg, 2000¹; 2002². S. 6–13.

¹²Päpstliche Bibelkommission. Die Interpretation der Bibel in der Kirche. a. a. O. S. 30.

¹³Ebd. S. 58–60.

¹⁴Ebd. S. 44–45.

¹⁵Ebd. S. 61–63.

¹⁶Ebd. S. 61.

¹⁷Ebd.

¹⁸Ebd. S. 62.

¹⁹Ebd. S. 63.

²⁰Ebd. S. 63.

²¹Ebd. S. 63.

²²Ebd. S. 26–28.

²³Johannes Paul II. „Ansprache über die Interpretation der Bibel in der Kirche“. S. 7–20 in: Päpstliche Bibelkommission. *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*. 23.4.1993. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 115. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz: Bonn, 1996². S. 7+9–16.

²⁴Päpstliche Bibelkommission. *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*. a. a. O. S. 23–24.

²⁵Diese Enzyklika führte schließlich zum sog. Antimodernistenstreit, d. h. Streit um den Antimodernisteneid, ein von Papst Pius X. 1910 eingeführtes Bekenntnis gegen den Modernismus, auf das alle katholischen Geistlichen einen Eid gegen liberale Tendenzen in der katholischen Kirche und Theologie, vor allem im Bereich der Papstkritik und der Bibelkritik, abzulegen hatten. 1967 wurde der Antimodernisteneid abgeschafft.

²⁶Johannes Paul II. „Ansprache über die Interpretation der Bibel in der Kirche“. a. a. O. S. 9.

²⁷Katechismus der katholischen Kirche. München u. a.: Oldenbourg Verlag, Benno Verlag, Paulusverlag, Veritas, 1993 – zitiert KKK + Paragraph.

²⁸Gemeinsame Erklärung des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen“. S. 371–397 in: Wolfhart Pannenberg, Theodor Schneider (Hg.). *Verbindliches Zeugnis I: Kanon – Schrift – Tradition*. Dialog der Kirchen 7. Herder: Freiburg & Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1992. S. 371–372, unter Verwendung einer Erklärung von 1984, der die Deutsche Bischofskonferenz und die Vereinigten Ev.-Lutherischen Kirchen Deutschlands (VELKD) zugestimmt haben.

Ron Kubsch

Die Verzauberung der Welt

Jörg Lauster

Jörg Lauster. Die Verzauberung der Welt. München: C. H. Beck Verlag, 2014. ISBN: 978-3406666643. 734 S. 34,00 Euro

In seiner Kulturgeschichte des Christentums zeigt Jörg Lauster, wie der Glaube seit der Antike nicht nur die Kirche, sondern auch Kunst, Zusammenleben, Wirtschaften, Regieren und Forschen geprägt hat. Seine tragenden Grundüberzeugungen sind deshalb nicht allein in den Lehren und Traditionen der Kirche, sondern ebenfalls auf Gebieten wie Musik, Kunst, Architektur, Literatur oder Wissenschaft zu finden.

Der Autor, Professor für Systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Philipps-Universität Marburg, legt bereits in der Einleitung seine Denkvoraussetzungen offen. Er weiß sich den Idealen der liberalen und aufgeklärten

Theologie verpflichtet, wie sie von Friedrich Schleiermacher, Ernst Troeltsch, Rudolf Otto oder Adolf von Harnack angewandt wurden. Ihrem Grundanliegen ist seine „Kulturgeschichte des Christentums dankbar verpflichtet, wenn sie seine Kulturformen auf ihre religiöse Bedeutung hin zu lesen versucht“ (S. 15). Das Christentum soll nicht verteidigt, sondern als Ort der eigenen Herkunft gewürdigt werden. Deshalb werden auch die düsteren und irrationalen Erscheinungsformen angesprochen. Das Finstere kann – so der Autor – nur dann vertrieben werden, „wenn eine Religion das Licht der Aufklärung auf ihre eigene Geschichte wirft“ (S. 14).

Nach dieser Standortbestimmung führt Lauster die Leser durch zweitausend Jahre Kirchengeschichte. Er beginnt bei Jesus, skizziert die Entstehung der

Urgemeinde und die konstantinische Wende, die das Christentum Ende des 4. Jahrhunderts unter Theodosius die Anerkennung als Staatsreligion einbrachte. Von der Entstehung der Klöster und der Missionierung Europas führt das Buch dann weiter zu Papsttum, Kreuzzügen und Inquisition. Über die scholastischen Wissenschaften und die große Zeit der kirchlichen Architektur gelangt der Autor über die Renaissance weiter zur Reformationszeit. Ausführlicher als diese wird die „Wucht des Barocks“ beleuchtet, bis endlich die Zeit der Aufklärung und die damit verbundene Verwandlung des Glaubens begrifflich gemacht werden. Das letzte Kapitel ist treffend mit „Das vervielfältigte Christentum“ überschrieben. Dargestellt sind dort die Prozesse der Konfessionsbildung und der Säkularisierung. Auch katholischer

Antimodernismusstreit, Kulturprotestantismus, Atheismus und Naturalismus bekommen ausführlich Raum.

Es liegt auf der Hand, dass in einer Rezension nicht auf alle Teile eines so umfangreichen Werkes eingegangen werden kann. Ich greife somit zwei Themen heraus.

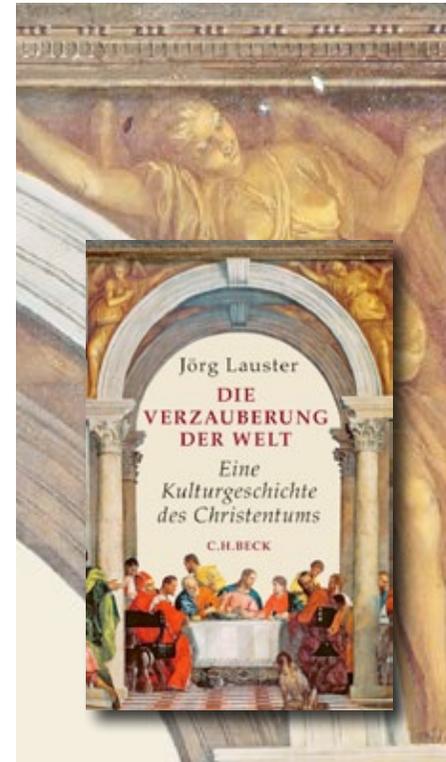
Beginnen will ich mit dem Rätsel der Person Jesu, das Lauster im ersten Kapitel zu lösen versucht. Hier wird ersichtlich, dass der Autor mit seinem Bekenntnis zur aufgeklärten Theologie ernst macht. Zurück greift er vor allem auf Werke von Gerd Theißen und Jens Schröter, in denen er den aktuellen Forschungsstand zum Leben und Wirken Jesu abgebildet sieht (vor allem Theißen/Merz, *Der historische Jesus*, 2011 u. Schröter, *Jesus von Nazaret*, 2012). Die Evangelien sind eine frühe Kulturform

des Christentums, in der die Göttlichkeit des Menschen Jesus vergegenwärtigt und in Erinnerung gehalten werden soll. „Ihre Verfasser hatten kein Interesse an einer historischen Berichterstattung und an der Wiedergabe von Tatsachen, denn sie sprachen aus einer religiösen Begeisterung und Gewissheit und wollten diesen Enthusiasmus weitergeben. Die Evangelien beschreiben Jesus als Gottessohn, weil sich die Verfasser ganz sicher waren, dass er der Gottessohn ist. Daher griffen sie auf Ausdrucksformen des Mythos zurück und zeichneten Jesus in leuchtenden Farben“ (S. 20–21). Der Graben zwischen dem Jesus des Glaubens und dem historischen Jesus ist unüberbrückbar. Beschreiben lässt sich lediglich, wie die Jünger Jesus erlebt und gefühlt haben. „Nicht die Auferstehung selbst, sondern der Auferstehungsglaube ist ein historisch gesichertes Faktum“ (S. 32). So begreiflich es ist, dass diese verbreitete Auffassung vom Autor bevorzugt wird, so hilfreich hätte ich es gefunden, auf jüngere Entwicklungen in der neutestamentlichen Wissenschaft hinzuweisen. Obwohl Martin Hengel, N. T. Wright, Ulrich Wilckens und andere Neutestamentler maßgebliche Werke dazu vorgelegt haben, finden ihre Auffassungen keine Erwähnung.

Das zweite Thema, das ich herausgreife, ist der Abschnitt über die Erfindung des Romans (S. 435–443). Bernhard Lang hat in seiner Besprechung

für die *FAZ* zurecht vermerkt, dass es sich um ein fulminantes Kapitel handelt (vgl. *FAZ*, 14.11.2014, S. 10). Nachdem Lauster kurz in die „spektakuläre Kulturhöhe“ der englischen Literatur unter Shakespeares und Marlowes einführt, stellt er die Werke zweier Puritaner vor, die die reformatorische Verehrung des Wortes ernst nahmen. „Es waren die Puritaner, die die Bedeutung des Buches in der Kulturgeschichte des Christentums auf die Spitze trieben: ‚Puritanism was an intrinsically bookish Movement‘, bilanziert ein führender Puritanismus-Forscher“ (S. 436, gemeint ist Neil Keeble). Im 17. Jahrhundert waren es John Bunyan und Daniel Defoe, die mit ihren Hauptwerken die Literatur vom Epos zum Roman hinführten und so diesem literarischen Genre zu einem rasanten Aufstieg verhalfen.

Der baptistische Prediger John Bunyan (1628–1688) veröffentlichte 1678 den Roman *The Pilgrim's Progress*. Das Buch wurde noch zu seinen Lebzeiten ein großartiger Erfolg und ist eines der meistgelesenen Bücher überhaupt. *Die Pilgerreise* ist beides zugleich, „ein Wendepunkt in der Geschichte der modernen Literatur und eines der wirkungsvollsten christlichen Erbauungsbücher der Neuzeit“ (S. 436). Bunyan wandte sich nach einer schweren Glaubenskrise dem Puritanismus zu und schloss sich einer Baptisten-gemeinde an. Dort wirkte er als Prediger und veröffentlichte kleinere theologi-



sche Schriften, in denen er sowohl den episkopalen Anglikanismus als auch das freikirchliche Quäkertum auf der Grundlage seiner reformierten Theologie beanstandete. Er wurde wegen seiner Kirchenkritik für viele Jahre ins Gefängnis gesteckt, wo er schließlich auch die *Pilgerreise* verfasst hat.

Wolfgang Iser, ein bedeutender deutscher Anglist und Literaturwissenschaftler, erklärt den Erfolg des Romans in der Neuzeit damit, „dass die Sinnkonstitution des Textes zu einer unverkennba-

ren Aktivität des Lesers wird“ (S. 438). Lauster: „Im Detail sah Iser diese Wende durch die besondere Konstellation des Calvinismus vorbereitet. Nach dessen unverbrüchlicher Überzeugung schloss die göttliche Gnadenwahl jede menschliche Mitwirkung an der eigenen Erlösung aus. Anders als der mittelalterliche Ritter kann sich der ‚Puritan Hero‘ nicht durch Taten Verdienste erwerben, sondern der Welt allein durch sein inneres Vertrauen in die göttliche Gnadenwahl trotzen, seine Taten können dann nur Folge dieser Heilsgewissheit sein. Im Roman ergeben sich dadurch zwei Spannungspole. Der Leser hat Anteil an der Allwissenheit des Autors und weiß um die göttliche Gnadenwahl des Pilgers, er steht aber auch im Bann des individuellen Schicksals, der Gefahren und Proben, die der Pilger zu bestehen hat. So wird der Leser innerlich hineingenommen in die stetige Vergewisserung des Heils. Mit den Mitteln des Romans ist die Heilsbotschaft kein abstraktes, überweltliches Diktum, sondern geht in die konkreten Lebenssituationen eines menschlichen Individuums ein“ (S. 438).

Auch Daniel Defoe (1660–1731) entstammt der Strömung der „Abweichler“ und teilte die Überzeugungen des Puritanismus. Sein Roman *Robinson Crusoe* wurde ein Welterfolg und fesselt noch heute viele Leser. Als er ihn veröffentlichte, war Defoe bereits 59 Jahre alt. „Robinson Crusoe entführt seine Leser

in ferne Welten, seine Geschichte ist spannend, sie ist anrührend, und sie ist voller edler Botschaften. Man erfährt aus dem Buch viel über die Kultur- und Wirtschaftsgeschichte des frühen 18. Jahrhunderts in all ihren globalen Verflechtungen, vor allem aber über die grandios zuversichtliche Haltung zur Welt, die aus der Verbindung von Puritanismus und Aufklärung hervorging“ (S. 439).

Defoe entwirft „das Ideal des *homo faber*“, denn durch „den Einsatz seiner Vernunft kann der Mensch Großes erreichen. Robinsons Taten auf der Insel wiederholen im Zeitraffer die Kulturgeschichte der Menschheit. Vom erfolgreichen Ackerbau über die Viehzucht, die Erziehung des ‚wilden‘ Freitag bis hin zur Ausarbeitung einer Militärstrategie und den Aufbau eines kleinen Gemeinwesens treibt er die Entwicklung auf der Insel voran und zeigt, was dem Menschen an Weltgestaltung möglich ist, wenn er mit Vernunft und Tatkraft zu Werke geht“ (S. 440).

Der puritanische Glaube ist allerdings das wichtigste Motiv des Buches: „Zu den Gütern, die Robinson von dem Wrack des Schiffes retten kann, mit dem er vor der Insel kenterte, gehört neben Werkzeugen und Nahrungsmitteln eine Bibel. Er fängt an, täglich morgens und abends darin zu lesen, und die Lektüre zeigt ihre Wirkung: ‚Schon bald nachdem ich mich ernstlich dieser Aufgabe

verschrieben hatte, empfand ich tiefste und aufrichtigste Trauer über meinen früheren ruchlosen Lebenswandel.‘ Ihn ergreifen die biblischen Worte, die er über die Vergebung der Sünden liest. Die Bibellektüre ändert seine Lebensrichtung in der scheinbar ausweglosen Lage auf der Insel. ‚Meine Gedanken waren durch beständiges Lesen in der Bibel und das Gebet zu Gott auf höhere Dinge ausgerichtet. Ich empfand auf eine Weise Trost, wie es mir vorher nicht möglich gewesen war.‘ Immer wieder bewährt sich die Bibel in schwierigen Lagen als Quelle des Trostes, die regelmäßige Bibellektüre wird zum Ritus seines Inselchristentums, die Ausrichtung auf die Gebote Gottes zum Ethos. Im Prozess der Bekehrung fängt Robinson an, seine Lage neu zu beurteilen. Sein früheres Leben erscheint ihm als Verfehlung, der Schiffbruch als Strafe und die einsame Insel letztlich als eine Gnade: ‚Hier war ich dem Übel der Welt entzogen und kannte weder Fleischeslust noch Hoffart und ließ mich auch von keinem anderen Reiz verführen. Ich verlangte nichts, denn ich hatte alles, was sich ein Mensch wünschen kann.“ (S. 441).

Das Buch ist „verzaubernd“ schön gesetzt und enthält 89 Abbildungen, davon 25 in Farbe. Verfasst ist es in einer leichtverständlichen Sprache, so dass die Lektüre nicht nur bildet, sondern Freude macht. Bei der Fülle des verarbeiteten Stoffs rechnet man mit einer höchstge-

strafften Darstellung. Lauster überrascht jedoch gelegentlich mit sehr genauen Beobachtungen oder mit Verweisen auf den aktuellen Forschungsstand. Ein kleines Beispiel will ich abschließend erwähnen. Nachdem auf zwei Seiten Leben und Werk des schweizerischen Reformators Zwingli beschrieben ist, fügt Lauster ein – meines Erachtens – zutreffendes Urteil hinzu: „Zwingli wird bis auf den heutigen Tag häufig nachgesagt, er habe das Abendmahl als ein bloßes Erinnerungsmahl aufgefasst. Das ist jedoch eine Verkürzung, denn Zwingli verstand die Erinnerung als den plausiblen Modus, wie die reale Präsenz Christi im Bewusstsein der Glaubenden zu denken sei“ (S. 315). Trotz notwendiger Gestrafftheit sind solche Bezugnahmen auf Fragen, die noch in der Gegenwart bewegt werden, immer wieder zu finden. So wird, jedenfalls ist das meine Lektüreerfahrung, nicht nur das Wissen bereichert, sondern auch die Konzentration wach gehalten.

Der Leser sollte im Hinterkopf behalten, dass das Buch aus der Perspektive des liberalen Protestantismus geschrieben ist. Weiß man mit den Einseitigkeiten dieser Herangehensweise umzugehen, kann das Werk großes Vergnügen bereiten. Jörg Lausters Kulturgeschichte des Christentums ist ein empfehlenswertes Buch.



Hannel Strebel

Truth and Transformation

Vishal Mangalwadi

Vishal Mangalwadi. Truth and Transformation: A Manifesto for Ailing Nations. Edmonds: YWAM Pub, 2009. 317 Seiten. 8 Euro (Kindle-Edition).

Ein weiteres Werk Mangalwadis auf dem Prüfstand

Mangalwadi ist durch das frisch auf Deutsch übersetzte Werk „Das Buch der Mitte“ und seine zwei Besuche 2015 in Deutschland in das Bewusstsein der hiesigen Christen gerückt. Was würde der indische Denker über den Zusammenhang von Wahrheit und sozialer Veränderung schreiben? Die Verbindung zwischen einer außereuropäischen Perspektive, dem intensiven Ringen nach geistlichem Wachstum, Gehorsam gegenüber Gottes Wort und dem jahrelangen Ein-

satz in einer von bitteren Armut geprägten Gegend Indiens verheißt einige neue Erkenntnisse.

Ich nehme es vorweg: Dieses Buch gibt an mehreren Stellen zu kauen. Diese kritische Reflexion wird doppelt erleichtert: Erstens ist Mangalwadi auch in diesem Buch bemüht, seine Gedanken aus dem Wort Gottes herzuleiten. Das hebt sich wohltuend von manch spekulativen Ansatz ab. Zweitens geht es Mangalwadi nicht um eine abstrakte, von der Wirklichkeit abgelöste Gedankenführung, sondern um die Anwendung in seinem Leben und seinem Land.

Das Buch ist 2009 inmitten der Turbulenzen auf den Finanzmärkten entstanden. Bereits im Vorwort wird der weite Bogen, der nachher gespannt wird, durch die erschreckenden Ereignisse nahe an den westlichen Leser herantransportiert.

Mangalwadi merkt in einer Fußnote an, dass dieses Buch für christliche Leser konzipiert wurde. „Es ist Zeit für die Kirche erneuert zu werden und die Kraft der Guten Nachricht wieder zu verkündigen – um die Gebrochenheit unserer Zeit zu verändern“.

Brauchen wir Veränderung?

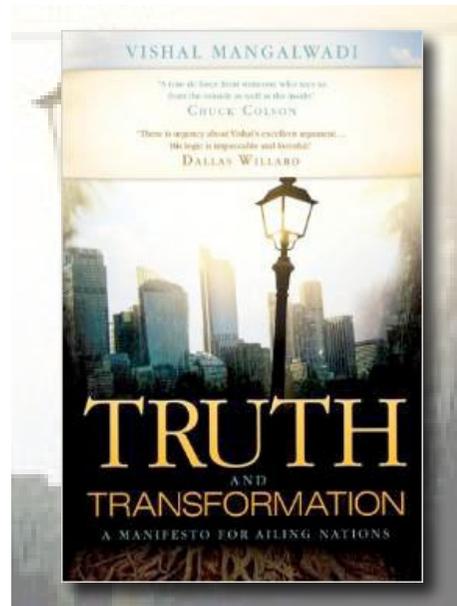
Der erste Teil ist mit der Frage überschrieben: Brauchen wir Veränderung? Hinter dem Erfolg des Westens steckt eine bestimmte *Sichtweise von Moral* (Kapitel 1). Hinter der rasanten Technologisierung des Westens steht der *Glaube an die Ratio des Menschen*. Wie wurde der Westen zu einer denkenden Zivilisation? Wie kommt es, dass sich Menschen im Westen überlegten, wie sie Arbeit ratio-

nalisisieren und erleichtern konnten? Der Einfluss der Bibel machte im Mittelalter den Westen zur ersten Zivilisation, welche sich nicht mehr auf dem Rücken von schwitzenden Sklaven abstützte! Drittens prägte der *Gedanke der Familie* den Charakter des Westens. Die soziale Institution des Westens, welche die Frau befreite, war die Monogamie, also die dauerhafte, exklusive Ehe zwischen einem Mann und einer Frau. Zum Vergleich: Polygamie und Tempelprostitution schwächten die indischen Frauen. Luthers Entdeckung, dass die Bibel den Menschen lehrt, dass Männer und Frauen einander lieben, ein Fleisch werden und Kinder haben sollen, prägte für Jahrhunderte den Westen. Hinter allen Bemühungen steckte *ein anderes Bild des Menschen*. Ein wahrhaftes Bild über den Menschen zu haben, verändert die Welt nachhaltig.

Können Nationen geheilt werden?

Dieser erste Teil war gut nachvollziehbar. Im zweiten Teil, überschrieben mit „Können Nationen geheilt werden?“, wurde der Weg des Verstehens steiler. Mangalwadi liest die Bibel konsequent aus einer kollektiven Sichtweise. Vielleicht steckt hier drin die wichtigste Lektion des Buches: Wie können wir die Bibel noch konkreter in Bezug auf die sozialen Herausforderungen unseres Landes und unserer Kultur lesen? Zum Beispiel: Wie stellen wir uns zur um sich greifenden Korruption? Gehen wir gegen Unrecht vor, das uns aufgrund von Unehrlichkeit und Aberglaube begegnet?

Kapitel 5 „Seine Wunden, um die Völker zu heilen“ beginnt mit der beunruhigenden Beobachtung auf einem Linieneinflug in den USA. Das Personal durfte nicht mehr „Frohe Weihnachten“ wünschen, sondern musste sich an den Sprachkodex „Frohe Festtage“ halten. Daran zeigt sich, dass die US-Amerikaner die grundlegende Freiheit der freien Meinungsäußerung eingebüßt haben. Wahrheit kann im Westen die Stelle oder die Nomination für einen Oscar kosten. Sie kann dazu führen, dass wir auf eine *Black List* gesetzt werden. Hier setzt die biblische Auseinandersetzung Mangalwadis ein: Er stellt die These auf, dass wir das Heil säkularistisch-westlich auf



eine individualistische Weise deuteten. Er führt dazu an: „Er wurde um unserer Übertretungen willen dahin gegeben“ (Jesaja 53,3-4). Es gehe Jesaja dabei stets um die sündige Nation (Jes 1,4.21-23; 6,9-10). Auch der Begriff der „Heilung“ werde durchgehend für die Völker verwendet (Jes 41,8-9; 57,18-19; 58,7-8; 19,21-25). Der Messias würde verwundet werden, um die Völker zu heilen. Das stehe im Widerspruch zum westlichen Individualismus, der die Erlösung selbstzentriert deute.

Im nächsten Kapitel präsentiert Mangalwadi *Jesus als „Troublemaker“*. Er beginnt mit Johannes 5 und der Heilung des Gelähmten am Teich von Bethesda.

Kranke Männer und Frauen seien nicht deshalb gestorben, weil Hilfe nicht verfügbar gewesen sei, sondern weil sich niemand um sie gekümmert habe. Ebenso sei der Blindgeborene zum Bettler geworden, weil sich seine Volksgenossen nicht gemäß dem Gesetz um ihn gekümmert hätten (Joh 9). Jesus provozierte ganz gezielt die Regeln der herrschenden religiösen Elite. Daraus leitet Mangalwadi folgenden Schluss ab: „Ziviler Ungehorsam ist der mutige und leidenschaftliche Akt eines Reformers, das institutionelle Übel seiner Tage ans Licht zu bringen und zu verurteilen.“ Aufrichtiges Mitgefühl rufe uns, soziale Strukturen und kulturelle Praktiken, welche Menschen leiden lassen, anzuprangern.

Mangalwadi fährt fort: Wir Frommen seien blind, so wie unsere Gesellschaft blind sei. Diese Blindheit halte uns davon ab, aufzustehen und wie Jesus zu handeln. Auch das Auferstehungswunder von Lazarus (Joh 11) sieht er aus dieser Perspektive: Jesus stellte das Übel seiner Tage bloß – mit dem Ergebnis, dass Menschen an ihn glaubten (11,41-42). Im gleichen Atemzug lehnten sie das religiöse Establishment ab (vgl. Joh 12,9-11; 19,15). Die westliche Trennung zwischen Evangelisation und Gemeindegründung führe nicht zu einer „glaubens-erfüllten Nachfolge“. Jesus habe die Menschen aufgerufen, nicht mehr zu sündigen (Joh 5,14). Damit übertraf seine Gerechtigkeit die der Gesetzesleh-

rer (Mt 5,20). Jesus stand für die Geringssten der Gesellschaft auf, während die religiösen Führer die herrschende Elite unterstützt und gedeckt hätten. Mangalwadi zögert keine Sekunde, dies mit der fortschreitenden Korruption des Westens in Verbindung zu bringen. Die institutionellen Giganten raubten dem ehrlichen Arbeiter den Schlaf. Jesus rufe uns dazu auf, gegen das Unrecht aufzustehen. Jesus sei sogar noch weitergegangen. Er habe zuerst die Unterstützung der Massen sichergestellt, bevor er die korrupten Führer ihrer Sünde überführt habe (z. B. Mt 21,33-46). Echtes Mitgefühl achte dabei nie auf den Ertrag und die Ehre des Retters. Vielmehr opfere sie sich auf. Jesu Lohn sei seine Kreuzigung gewesen. Den Schlusspunkt des Kapitels setzt Mangalwadi mit Mt 15 und der Konfrontation der tiefsitzenden rassistischen Vorurteile seiner Jünger durch die Begegnung mit einer Frau aus Tyrus. Das Kreuz auf sich zu nehmen bedeute, ein Rebell zu werden und das korrupte Establishment zu bekämpfen – dies aber mit moralischen Waffen; es heiße ein Troublemaker zu werden und die Konsequenzen dafür zu tragen.

Nicht weniger herausfordernd ist das 7. Kapitel über *das Natürliche und das Übernatürliche*. Mangalwadi warnt eindringlich vor unserer pseudo-intellektuellen Welt, welche das Rechnen mit der übernatürlichen Welt einfach als lächerliche Nummer abtun möchte. Es

gebe zwei Stimmen: Die erste Stimme sei Gottes Wort; die zweite werde vom Widersacher Gottes, der die Kultur kontrolliere, produziert. Das begründet Mangalwadi mit Daniel 2, 7 und 10, aber auch mit 1Sam 16,14–23 und Richter 9,23. Soziopolitisches Übel sei direkte Folge von geistlicher Bosheit. Diese Sicht verbindet Mangalwadi mit zwei existenziellen Erfahrungen, erstens der Befreiung eines Mannes von Besessenheit, für den anhaltend gebetet wurde; zweitens mit der Erfahrung eines Herzinfarktes 2003, der gemäß Aussage der Ärzte nicht auf körperliche Ursachen zurückzuführen gewesen sei. Die Frage, die bei mir entstand, war: Wie wahren wir die Balance zwischen dem Erstnehmen der Bedrohung aus der unsichtbaren Welt und einem ungesunden Überengagement angesichts dieser Bedrohung?

Das achte Kapitel „*Seine Wahrheit – Schlüssel zur Veränderung*“ führte dann in vertrautes Gefilde zurück. Auch hier löste Mangalwadi Erstaunen bei mir aus. Ohne Wimperzucken führte er den Begriff der Wahrheit und Weisheit zusammen. Er trennt religiöse nicht von der übrigen Wahrheit. Den Aufruf, nach Erkenntnis zu streben, wendet er auf das gesamte Leben an. Einmal mehr dient ihm das religiöse Leben der Klöster als Vorlage: Die Kultivierung eines religiösen Lebens führte zu wissenschaftlichen, schriftstellerischen Aktivitäten wie auch zur Entwicklung von rechtli-

chen und politischen Modellen und Systemen. Am Beispiel des eigenen Landes führt er aus, dass die Anfangsinitiative der baptistischen Missionare, welche Indien mit dem Evangelium auch durch Sprache, Bildung und Entwicklung bereicherten, durch die Folgen aufklärerischen Denkens in säkulare Hände übergeben worden sei. Christen zogen sich vom universitären Leben und der Wissenschaft zurück und beschränkten sich auf die Theologie. Eine neue Reformation würde mit dem Streben nach Erkenntnis zusammenhängen.

Der erste Graben, der hierzu überwunden werden müsse, sei ein denkerischer: Gerettet zu werden bedeutet, Gott zu erkennen (Joh 17,3; Kol 2,3). Die Furcht Gottes steht am Anfang wahrhaften Erkennens (Hiob 28,28; Spr 1,7). Satan verblendet Nationen (Jes 1,2–4; 44,18–19; 56,10–11; Jer 4,22; 5,4–5; 10,14; Mt 13,13–15; Lk 11,52; Röm 1,18–32, Eph 4,17–18; Offb 20,3.8). Der Mangel an Erkenntnis bringt eine Nation zu Fall (Jes 5,13; Hos 4,6.14). Dem steht Gottes Verheißung gegenüber, einen Hirten zu senden, der das Volk zu wahrer Erkenntnis führen würde (Jes 11,2.9; 33,6; Jer 3,15; 24,7; 31,34). Der Wiederaufbau Israels begann durch Daniel, der mit Erkenntnis erfüllt war (Dan 1,17.20; 4,9) und wusste, dass Gott Weisheit und Erkenntnis verleiht (2,21–22) und dass sein Volk durch diese Erkenntnis stark sein würde (11,32). Anti-Intellektualis-

mus habe sich durch die Trennung der Errettung der Seele und dem Geschenk eben dieser Erkenntnis ergeben (vgl. 1Tim 2,4; 4,3.6; 2Tim 1,12; Tit 1,1; Hebr 10,26; Jak 1,5; 1Petr 1,2–8; weiter Eph 1,7–9; Kol 1,9–10; 2,2; Phlm 1,6; Eph 4,13; Phil 1,9; Kol 3,10). Gott zu erkennen und zu fürchten, beschränke sich also nicht auf das Überweltliche.

Wie kann das Evangelium verändern?

Im dritten Teil wendet sich Mangalwadi der Frage zu, wie das Evangelium verändern kann. Er beginnt mit der *Evangelisation*. Wer das Buch bis zu dieser Stelle gelesen hat, kann sich vorstellen, dass er diesen Begriff anders füllen wird, als wir es in Europa gewohnt sind. Er schließt den Kampf gegen korrupte Herzen und Institutionen darin ein. Dabei ist er sich wohl bewusst, dass Veränderung bis zur Wiederkunft Christi von temporärer Natur sein wird. Zur Begründung zieht er Wirken und Lehren von Paulus heran. Er versteht dessen Evangelisation als Botschaft, welche eine soziale Reform beinhaltete. Es steht für ihn klar außer Zweifel, dass das Evangelium, das Paulus verkündete, vom gekreuzigten, auferstandenen, erhöhten und bald zurückkehrenden Christus handelte. Dies sei jedoch

zugleich eine politische Botschaft gewesen. Sich vor dem Herrn der Herren zu beugen bedeutete, den Cäsar nicht mehr als Gott zu verehren. Kein Wunder, habe ein Vorwurf gelaftet, dass Paulus damit das ganze System störe (z. B. Apg 21,28). Paulus wollte auf keinen Fall die römischen oder jüdischen Autoritäten beseitigen. Er predigte vielmehr politische Freiheit durch den Wechsel des Menschen unter die Herrschaft Gottes. So versteht Mangalwadi auch ein politisches System: Erst vor einem transzendenten Gesetz kann es wahre Gleichheit aller Menschen geben! Ein Evangelist müsse den Machthabern verkünden, dass diese auch einen Herrn und Richter über sich hätten (so wie es Paulus z. B. vor dem Landpfleger Felix getan hat, Apg 24,25).

Die Botschaft ist wirkungslos ohne *die Kraft des Heiligen Geistes*. Es war zu erahnen. Das Zitat von Joel 2 in Apg 2 nimmt Mangalwadi in voller Länge: Die Ausgießung des Geistes habe eine überschäumende Kraft in der Gesellschaft frei gesetzt. Er blickt dann auf eine besondere Gabe des Geistes, die Prophetie. Jede evangelistische Botschaft sei eine prophetische Botschaft. Sie adressiere persönliche wie auch gesellschaftliche Sünde. Petrus' erste Rede stehe beispielhaft dafür (siehe z. B. Apg 2,40). Die westliche Kirche sei korrupt geworden, weil ihre Füh-

rer nicht den Mut gehabt hätten, gegen gesellschaftliche Sünde aufzustehen (ähnlich der Gemeinde in Korinth). Die Welt habe schon Jesus gehasst, weil sie dessen Zeugnis gegen ihre Bosheit ärgerte (Joh 7,7). Die Puritaner hätten im gleichen Sinn und Geist die freie Presse geschaffen und damit das Kreuz, das mit der prophetischen Rede verbunden gewesen sei, auf sich genommen. Wunder seien die Zeichen des Königreichs, Gerechtigkeit jedoch sein Inhalt (vgl. Ps 45,6–7). Durch den zivilen Ungehorsam hätten die Jünger dem göttlichen Gesetzgeber Gehorsam geleistet (Apg 4). So gelte es auch heute, das Kreuz mit allen Konsequenzen auf sich zu nehmen – durch die Kraft des Heiligen Geistes. Der Zugang zu dieser Kraft werde durch Gebet geschaffen.

Drittens braucht es für die Veränderung die *Kirche als Säule der Wahrheit* (vgl. 1Tim 3,15). Manche sehen sie nur als harmlose anbetende, Zeugnis gebende Gemeinschaft. Dabei sei sie noch mehr: Gegengift gegen soziales Übel. Gerade in der ersten Zeit sei die Kirche für Arme und Benachteiligte so anziehend gewesen, weil sie sich kraftvoll für diese Gruppen eingesetzt hätten. Klar: Die Kirche hat die Aufgabe, Reiche und Arme willkommen zu heißen. Wohlstand müsse schließlich geschaffen werden, damit er verteilt werden könne. Die Kirche sieht Mangalwadi nicht als eine Anhäufung

von Helden, sondern als Gemeinschaft von Schwachen, die durch ihren Glauben auf den Messias gegründet seien. Das Beispiel von Christen aus Indien, die einen Menschen aus der Kaste der Unberührbaren frei gekauft haben, legt ein zeugnishaftes Beispiel aus der Gegenwart ab.

Als vierte Kraft nennt Mangalwadi die *Hoffnung*. Die Kirche leide unter einer „eschatologischen Lähmung“: Die Dunkelheit steige an und alles kehre sich zum Schlechten. Dem setzt der Autor aus eigener Erfahrung einen hoffnungsvollen Akzent entgegen. Hier gehe ich wiederum mit. Der Blick darf nicht auf die Dunkelheit gerichtet sein, sondern auf die Kraft unseres wiederkommenden Herrn! Aus dieser Perspektive gewinnt mutiges Handeln Profil. Der maximale Einsatz ist das Leben – doch nie mehr. Mangalwadi deutet 2Petrus 3 folgerichtig als Reinigungs- und nicht als Vernichtungsprozess. Sünde und Tod würden weichen und die Erde wieder in ihrem ursprünglichen Zustand erstrahlen. „Neu“ trage die Bedeutung von „erneuert“. Der Mensch ist keine Null, sondern ein Sünder; die Erde ist keine Null, sondern verflucht wegen der Sünde des Menschen. Ein Christ ist kein Revolutionär, sondern in erster Linie Zeuge des göttlichen Retters.

Gegen eine individualistische, selbstzentrierte Deutung des Heils

Mangalwadi bezieht zu Recht Stellung gegen den westlichen Individualismus, der die Erlösung rein selbstzentriert deutet. Ebenso kritisiert er die gefährliche Trennung zwischen Evangelisation und Gemeindegründung. Mit bestechender Logik führt er dem europäischen Leser vor Augen, dass der Westen unter fortschreitender Korruption leiden werde. Mangalwadis These lautet: Die westliche Kirche habe schon den Kampf um die sexuelle Revolution verloren; sie sei deshalb gänzlich unvorbereitet im bevorstehenden Kampf gegen die ökonomische Korruption. Dem pflichte ich bei! Die Frage ist Furcht einflößend: Warum nehmen viele protestantische Christen an der Korruption teil – ohne jegliches Schuldgefühl? Die Wurzel der Korruption ist im menschlichen Herzen zu finden, nicht im System. Es geht um den Neid! Gerade dieser Neid wird in der materialistischen Konsumgesellschaft verherrlicht. Korruption ankert in der Idee, dass Macht Zugang zu persönlichen Privilegien schafft. Korruption kann in einer Gesellschaft, in welcher moralischer Relativismus vorherrscht, gut gedeihen.

Angesichts dieser Veränderungen werden wir uns wohl intensiver mit der Frage zivilen Ungehorsams auseinander

setzen müssen. Dabei ist die Ermahnung Mangalwadis von Belang, dass echtes Mitgefühl nie auf den Ertrag und die Ehre des Retters ziele, sondern sich aufopfere. Das lässt keinen Raum für eine selbstzentrierte Sichtweise, wie sie bei uns im Westen vorherrscht. Wenn wir das Evangelium auf das gesamte Leben anwenden, werden wir Machthabern mutig verkünden, dass auch sie einen Schöpfer und Herrn über sich haben.

Die Kirche ist und bleibt eine Gemeinschaft von Schwachen. Im Bewusstsein dieser Schwäche hat sie sich um Arme und Benachteiligte zu kümmern – so wie sie es die letzten 2000 Jahre getan hat. Sie schöpft dabei Kraft aus der Perspektive, dass ihr Herr wiederkommt.

Gegen eine kollektivistische, transformatorische Deutung des Heils

Darüber hinaus besteht jedoch ein Spannungsfeld. Heilt Gott heute Nationen? Diese Aussage ist Wasser auf die Mühlen der Transformationstheologen. Mangalwadi fällt nicht ganz vom Pferd. Trotzdem ist eine Akzentverschiebung unverkennbar, wenn Jesus als Revolutionär und Paulus als Reformator und die Kirche als Gegengift gegen soziales Übel hingestellt werden. Ich frage mich, ob Mangalwadi hier nicht das einheitliche Erkenntnisfeld überbetont.

Richtig: Natürliche und übernatürliche Welt dürfen nicht getrennt werden, ebenso wenig geistliche und weltliche Erkenntnis. Trotzdem sollte hier die Zwei-Reiche-Lehre von Martin Luther als Korrektiv zum Zuge kommen: Die beiden Bereiche sollen nicht getrennt, aber voneinander unterschieden werden. Das soll uns nicht davor abhalten, noch weiter aus unserer säkular-individualistisch geprägten Komfortzone herauszukommen. Wir werden gefordert sein, uns vermehrt institutionellem und gesellschaftlichem Übel zustellen. Auch im Bewusstsein, dass wir allfällige Konsequenzen zu tragen haben. Dieses Buch fordert heraus zu prüfen. Diese Prüfung betrifft die Aussagen der Heiligen Schrift und dann unser eigenes Herz. Auch wenn Jesus Christus in der gegenwärtigen Zeit keine Nationen heilt, kann er dennoch durch die Heilung einzelner Menschen, die sich als Gemeinschaft von Schwachen zusammenschließen, mächtig wirken!



**Das Beste
im Bereich
Bibelsoftware**

Verstehen Sie das Wort Gottes besser mit Ihren Lieblingsbüchern und revolutionärer Technologie.

Erfahren Sie mehr über Logos 6 auf: Logos.com/6



Thomas Schirrmacher

Ethnische ‚Säuberungen‘ in der Moderne

Michael Schwartz



Michael Schwartz. Ethnische ‚Säuberungen‘ in der Moderne: Globale Wechselwirkungen nationalistischer und rassistischer Gewaltpolitik im 19. und 20. Jahrhundert. Darstellungen Zur Zeitgeschichte. Band 95. München: Oldenbourg Verlag, 2013. 697 S. 69,00 Euro

Michael Schwartz, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Zeitgeschichte München-Berlin und Privatdozent für Neuere und Neueste Geschichte an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster hat einen Klassiker zu einem verstörenden Thema geschrieben, dass alle freien Staaten der Erde umtreiben sollte. Völlig zutreffend wird das Buch auf dem Umschlag zusammengefasst: „Ethnische ‚Säuberungen‘ sind die dunkle Kehrseite unserer modernen

Demokratisierung und Nationalstaatsbildung. Bereits im 19. Jahrhundert entwickelten sich der Balkan und die außereuropäischen Kolonien zu Lernorten dieser Form von nationaler Problemlösung. Ab 1914 schlugen diese Gewalttechniken auf Europa zurück. In den beiden Weltkriegen übertraf ihr Vernichtungspotential alle Vorstellungen. Seither prägten sie die Weltentwicklung – von Palästina, Indien/Pakistan bis zu Ruanda, wobei es hier wie früher friedliche Alternativen gegeben hätte. Michael Schwartz beschreibt diese globalen Zusammenhänge und führt die erschütternde Vielfalt ethnischer Gewalttaten in unserer modernen Welt beispielhaft vor. Eindringlicher und engagierter ist diese Problematik noch nie dargestellt worden.“

Unter ‚ethnischer Säuberung‘ versteht man das Entfernen einer ethnischen, nationalen oder religiösen Gruppe aus einem bestimmten Territorium. Dies erfolgt durch gewaltsame Vertreibung, Umsiedlung, Bevölkerungsaustausch, Deportation oder Mord. Der Begriff kam international während der Jugoslawienkriege 1992 als Lehnübersetzung aus dem Serbischen (etničko čišćenje) auf und hat sich im letzten Jahrzehnt weltweit durchgesetzt. Der Begriff bzw. das Wort „Säuberung“ gehört dabei immer in Anführungsstriche gesetzt, da er eine beschönigende Äußerung der Täter darstellt.

Der Begriff bezeichnet natürlich eine Sache, die viel älter ist, denn „Ethnische Säuberung“ ist gewissermaßen der Oberbegriff zu Völkermord (Genozid), der die

schlimmste, aber längst nicht die einzige Form der ethnischen ‚Säuberung‘ darstellt. Im vorliegenden Buch bezieht er sich für den Verfasser vor allem auf die Absicht, eine ethnische Gruppe aus dem von Tätern beanspruchten Territorium zu vertreiben beziehungsweise zu entfernen.

Opfer ethnischer ‚Säuberungen‘ gehören oft zu einer Partei (etwa ethnischen oder religiösen Gruppen), die ebenso Flügel hat, die Gewalt angewendet hat; ja, als Folge eines geplanten Bevölkerungstausches kann es geschehen, dass die, die in der einen Region Täter und Opfer sind, in der anderen Region umgekehrt Opfer und Täter sind. Auch kann es bei Verschiebung von Machtverhältnissen aus Rache dazu kommen, dass Täter und Opfer die Rolle tauschen.

Die Kernthese des Buches lautet: Ethnische ‚Säuberungen‘ sind ohne die westliche Moderne nicht denkbar; sie sind eng mit der Entstehung der modernen Nationalstaaten und mit dem Nationalismus als Legitimation moderner Staaten verbunden (bes. 6). „Dem Historiker Michael Schwartz zufolge sind Deportationen und die Vertreibung von Volksgruppen die dunkle Seite der Bildung der Nationalstaaten – bis heute. In seinem neuen Buch gelingt es ihm, diese These in einen weltweiten Kontext zu stellen“ (Ernst Piper, Deutschlandradio). „Ethnische ‚Säuberungen‘ sind die Signatur der Moderne, sie sind, wie Michael

Schwartz schreibt, die dunkle Seite der Demokratisierung und der Bildung der Nationalstaaten: ‚Die Entstehung ethnisch homogener Staaten war keine natürliche und schon gar keine friedliche Entwicklung, sondern ein gewalttätiger und noch heute nicht abgeschlossener Prozess‘“ (dito).

Sicher gab es ethnische ‚Säuberungen‘ – so Schwartz – vorher schon (7), vor allem beginnend mit der Ausweisung der Muslime aus Spanien im 17. Jh., als ethnische ‚Säuberungen‘ allmählich religiöse ‚Säuberungen‘ abzulösen begannen. Aber das heutige Europa existiert nach Schwartz eigentlich erst seit den serbischen und griechischen Aufständen von 1804 und 1821, als der moderne Nationalismus von West- und Mitteleuropa auf Osteuropa übersprang (6). Nach Schwartz findet hier der endgültige Übergang von der religiösen zur ethnischen ‚Säuberung‘ (9) statt. Hieß es 1555 „Cuius regio eius religio“, heißt es ab dem 19. Jahrhundert gewissermaßen „Cuius regio eius natio“. Wurde 1555 festgelegt, dass die, die falsche religiöse Zugehörigkeit haben, auswandern müssen – wenn nicht Schlimmeres –, so gilt dies jetzt für die falsche ethnische Zugehörigkeit.

Schon nach Edward H. Carr (1945) sind ethnische ‚Säuberungen‘ eine Folge der französischen Revolution von 1789, als massenhaft ‚Opferung‘ von Menschen für den Götzen „Nationalismus“

in Kauf genommen wurden. Genozid und ethnische ‚Säuberungen‘ sind also nicht ohne den modernen Verwaltungsstaat zu denken. Dies hat vor allem Zygmunt Bauman vertreten, für den vor allem der Holocaust nicht ohne die moderne Industriegesellschaft und ihre Bürokratien denkbar gewesen wäre, in denen gesetzliche und autoritative Vorgaben und die Zerlegung von Vorgängen in einzelne, zweckrational zu optimierende Vorgänge, Dinge technisch und moralisch ermöglicht haben, deren Gesamtbild die Beteiligten eigentlich abgeschreckt hätte. Vor allem macht er die Bürokratisierung moderner Staaten verantwortlich. Damit war der Holocaust nicht Ergebnis unkontrollierter Gefühle, sondern der Rationalität des modernen Staates. (Zygmunt Bauman. Dialektik der Ordnung: Die Moderne und der Holocaust. Hamburg: Europäische Verlags-Anstalt, 2002.)

Schwartz liefert für diese weit über Genozide hinaus reichende Sicht viele Belege und Beispiele. Ethnische ‚Säuberungen‘ sind deswegen Teil der Moderne und damit auch Teil der Demokratiegeschichte und können nicht einfach Diktatoren zugeordnet werden. „Zu Recht betont er beispielsweise, dass der umfangreiche Bevölkerungsaustausch zwischen Griechenland und der Türkei, wie er 1923 im Vertrag von Lausanne geregelt wurde, nicht zuletzt ein Werk zweier demokratischer Staaten

war, Frankreichs und Großbritanniens. Und dass Churchill wie Roosevelt ihre Handlungsoptionen nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs im Wesentlichen aus der Erfahrungswelt von Lausanne bezogen. Insofern bildeten die ethnischen ‚Säuberungen‘ tatsächlich nicht nur eine dunkle Seite der Moderne, sondern auch die Schattenseite der Demokratie, wie es der amerikanische Soziologe Michael Mann einmal formuliert hat“ (Carsten Kretschmann, FAZ).

Schwartz behandelt koloniale Genozide um 1900 in Südafrika, indische Massaker 1947 und den Nahostkonflikt unserer Tage, um nur ein paar Beispiele zu nennen, die erahnen lassen, dass Vollständigkeit für sein Thema nicht zu erreichen ist, selbst wenn der Begriff genauer zu spezifizieren und fest einzugrenzen wäre.

Was Schwartz aber nicht nur kurz als Beispiel erwähnt, sondern genauer aufgreift, stellt er gründlich dar. Und das, wo doch jede ethnische ‚Säuberung‘ eigentlich ihre ganz eigene Forscherdebatte hat, so etwa die Frage nach dem Armeniergenozid oder die Frage, ob die Vertreibung der Deutschen aus Osteuropa 1945 darunter fällt (so Schwartz) oder eine ‚humane‘ und legal beschlossene Umsiedlung war (so die einstigen sozialistischen Staaten).

„In der Regel setzt Schwartz jedoch geschickt einzelne Akzente. Das gilt zum einen für die ‚frühen Lernorte‘, vor allem

auf dem Balkan, wo seit dem frühen 19. Jahrhundert Nationalisierung und ethnische ‚Säuberung‘ unheilvoll Hand in Hand gingen. Zum anderen gilt dies für den Ersten Weltkrieg, in dessen Gefolge nicht nur die koloniale Gewalt ‚nach Hause‘ zurückkehrte, sondern gleich mehrere Volksgruppen zu Opfern von Willkür und Gewalt wurden: Armenier (‚genozidale Deportation‘) ebenso wie Griechen (‚Deportation ohne Genozid‘) und Juden (‚verhinderte Deportation‘). Vor allem aber gilt dies für die rassistische Vertreibungs- und Umsiedlungspolitik des nationalsozialistischen Regimes, in besonderer Weise für den Judenmord“ (Carsten Kretschmann, FAZ).

Schwartz behandelt „‚Säubernde‘ Siedler-Demokratien“ in Amerika und Australien im 19. Jh. (189–202); Genozide und Deportationen in den Kolonien um 1900, beispielsweise in Südwestafrika und auf den Philippinen (202–219) und beim Überschwappen in Kolonien innerhalb von Europa (220–235). Es folgt die „Nationale Befreiung durch Vertreibung“ von Muslimen im 19. Jahrhundert: Serbien, Griechenland, Bulgarien (238–261); alternative Projekte von Intervention und Koexistenz in Bosnien, Herzegowina, Kroatien und Mazedonien (261–297) und die Kulminierung in den Balkankriegen 1912/13 (298–309): 1912 waren die Opfer vor allem Muslime, 1913 vor allem Christen.

Alle Kriegsparteien im 1. Weltkrieg spielten zumindest mit dem Gedanken ethnischer ‚Säuberungen‘, sei es als ‚geordneter Bevölkerungstausch‘ (309–318), sei es als Vertreibung. Der Höhepunkt im 1. Weltkrieg war der Genozid an den Armeniern (61–98) und an den osmanischen Griechen (98–114). „Das Konzept ethnischer ‚Säuberung‘ im intellektuellen Diskurs des Ersten Weltkrieges war kein Alleinbesitz einer Kriegspartei. Zwischen 1914 und 1919 eskalierte es vielmehr auf allen Seiten der Front. Es faszinierte Intellektuelle und Wissenschaftler, die eine Nachkriegszukunft mit ‚sauber‘ getrennten Nationen zu organisieren gedachten und damit Frieden, zuweilen sogar Humanität zu gewährleisten hofften“ (60).

„Im Ersten Weltkrieg kam es zu Bevölkerungsverschiebungen bis dahin unvorstellbaren Ausmaßes. Allein das zaristische Russland deportierte etwa 700.000 Volksdeutsche und bis zu einer Million Juden aus seinen westlichen Provinzen nach Osten. Das schlimmste Beispiel solcher Exzesse war sicherlich die Ermordung der Armenier durch die Türken“ (Carsten Kretschmann, FAZ).

In der Zwischenkriegszeit 1919–1939 gab es nach Schwartz drei Modelle (319–424), um ethnische Konflikte zu lösen, das Modell von Versailles mit Minderheitenschutz von 1919, das sich kaum durchsetzte, das Moskauer Modell von 1929 mit Föderalismus und Autonomie und schließlich das Modell des Vertrags von

Lausanne, die gewaltsame Trennung von ethnischen Gruppen, als Bevölkerungstausch friedlich geplant, in der Realität aber in ethnischen ‚Säuberungen‘ endend.

Der Vertrag von Lausanne 1923 trennte etwa „Türken“ und „Griechen“ (396–424), wobei durch die Zwangsumsiedlung von 2 Mio. Menschen aus zwei Imperien zwei Nationalstaaten wurden. 1918 bis 1925 wanderten 1,38 Mio., die Hälfte der in Polen lebenden Deutschen, in das verkleinerte Deutsche Reich ein.

Natürlich wird das Dritte Reich und der Holocaust dargestellt (425–466), aber auch Umsiedlungsverträge im 2. Weltkrieg überhaupt (467–491). Die Transferplanungen der Anti-Hitler-Koalition schließen sich an (492–519). Stalins Strafkationen folgten zunächst klassenkämpferischen Parolen, wurden dann zunehmend zu ethnischen ‚Säuberungen‘ (519–532). Sehr gut ist die Darstellung von Fluchtbewegungen im 2. Weltkrieg und der Vertreibung nach dem 2. Weltkrieg mit insgesamt 2 Mio. Toten (532–564) und der 1946–1950 beschlossene Zwangsumsiedlungen (564–578). 31 Mio. Menschen in Ostmitteleuropa wurden 1944–1948 Opfer von Zwangsmigrationspolitik (579). Parallel waren 30 Mio. Opfer im Rahmen der Entkolonialisierung betroffen, davon 4 Mio. Tote (579–580).

Ausführlich diskutiert Schwartz die beiden größten Fälle ethnischer ‚Säuberungen‘ nach 1945 mit jeweils Millionen

Opfer: die Vertreibung der Deutschen aus Ostmitteleuropa (564–578) und den Bevölkerungstausch und die Vertreibungen auf dem indischen Subkontinent (580–599), als 1947 die britische Kolonie in zwei Staaten zerfiel. Die Zahl der Opfer dabei ist schwer zu schätzen, Schwartz kommt auf 17,5 Mio. Opfer, davon 200.000–600.000 Todesopfer (580–599). Als letztes stellt Schwartz die Lage in Israel und Palästina seit 1947 dar (600–621).

Es ist aus meiner Sicht sehr bedauerlich, dass das Buch um etwa 1950 endet – von kurzen Ausblicken für Palästina und den indischen Subkontinent abgesehen. Wie ging es nach 1950 weiter? Was geschah im namensgebenden Serbien? Wie verhält sich die These von der Moderne als Voraussetzung für die ethnischen ‚Säuberungen‘ zu den ‚Säuberungen‘ in Afrika (z. B. Sudan) oder im Nahen Osten (z. B. Türkei und Kurden, IS in Syrien und Irak)? Man kann nur hoffen, dass der Verfasser dies in einem Folgeband nachholt und damit die Debatte tagesaktuell macht!

Nicht immer, aber öfter und vor allem zu Beginn wurden Umsiedlungen oder Bevölkerungstausch als zivile und sinnvolle Mittel geplant. Aber praktisch ausnahmslos glitten sie langsam oder schneller in gewalttätige Konflikte über, so etwa am Ende der britischen Kolonialzeit in Indien, wo theoretisch friedlich allen Muslimen freigestellt war, nach Pakistan umzusiedeln, den dortigen Hin-

aus ebenso Pakistan zu verlassen. Doch während sich die Ströme der Umsiedler aneinander vorbei schoben, heizte sich die Stimmung immer weiter auf und es kam zu unglaublichem Blutvergießen.

Der Vertrag von Konstantinopel zwischen Bulgarien und dem Osmanischen Reich vom September 1913 gilt als der erste Friedensvertrag, der einen geplanten Bevölkerungsaustausch zwischen den Vertragspartnern mit dem Ziel einer ethnischen Entzerrung vorsah. Die beiden vorangegangenen Balkankriege (1912/1913) waren von starker ethnisch begründeter Gewalt bedroht, durch die Zivilisten auf beiden Seiten ermordet und vertrieben wurden. Durch den Friedensvertrag hoffte man, dass Problem lösen zu können, indem man die beteiligten Ethnien geografisch trennte.

Gute, oben zitierte Rezensionen sind:

Carsten Kretschmann. „Logik des Barbarischen: Ethnische ‚Säuberungen‘ im 19. und 20. Jahrhundert“. *FAZ* vom 27.01.2014. URL: <http://www.faz.net>

Ernst Piper. „Staatenbildung als Gewaltakt: Michael Schwartz: ‚Ethnische ‚Säuberungen‘ in der Moderne.“ *Deutschlandradio Kultur* 20.05.2013. URL: <http://www.deutschlandradiokultur.de>

Zu Gast beim Lunchtalk auf der ICF-Conference 2015

Gastfreundschaft als Schlüssel für die Herzen



Thomas Schirmmacher beim „Lunchtalk“ auf der „ICF Conference“ 2015.

Der Rektor des Martin Bucer Seminars, Professor Dr. Thomas Schirmmacher, sprach auf der diesjährigen „ICF Conference“ in Zürich zu den Themen Islam und Christenverfolgung. Beim „Lunchtalk“, der von Tobias Teichen (ICF Pastor in München) moderiert wurde, machte er deutlich, dass Islam nicht überall das Gleiche bedeute. „Zu sagen, ich weiß, wie Muslime ticken, ist etwa dasselbe wie zu behaupten, ich weiß, wie Christen ticken.“ Als Beispiel nannte er Indonesien, ein muslimisches Land, das in Frieden mit der christlichen Bevölkerung lebt. Bei uns würden Muslime oft gemieden, weil man alles Schlechte, was auf

der Welt im Namen des Islam geschieht, in sie hinzuprojiere. Damit hat Thomas Schirmmacher Mühe: „Wann hat ein Christ in Deutschland oder der Schweiz zuletzt mit einem Muslim über den Glauben an Jesus gesprochen und dafür eine Ohrfeige gekriegt?“ Im anschließenden Gespräch einer Presseagentur spitzte er die Aussage noch zu: „Es ist erstaunlich, wie groß die Hemmungen sind. So als ob jeder Muslim eine Handgranate in der Hosentasche hätte.“ Statt Ängste zu schüren, sollten Christen lieber mit den Muslimen sprechen. Muslime sprächen sehr gerne über die Themen Familie und Gott. Umfragen bei Leuten mit Migrationshintergrund in Deutschland hätten ergeben, dass diese vor allem einen Wunsch an die einheimische Bevölkerung haben: „Sie möchten gerne einmal von einem Deutschen eingeladen werden.“ Das Problem sei nur, dass ein Deutscher erst im Wörterbuch nachschlagen müsse, was Gastfreundschaft überhaupt bedeutet.

Mit Abschotten und Verboten, wie zum Beispiel dem Minarettverbot, gewinne man niemanden. Die zentrale Frage sei am Ende, welche Überzeugungskraft man dem Evangelium beimesse. „Ich glaube, dass die Botschaft von Jesus die Kraft hat, auch Muslime zu überzeugen“, sagte Schirmmacher.

Hanniel Strebel

Das Buch der Mitte: Wie wir wurden, was wir sind

Vishal Mangalwadi

Vishal Mangalwadi. Das Buch der Mitte: Wie wir wurden, was wir sind: Die Bibel als Herzstück der westlichen Kultur. Basel: fontis-Verlag, 2014. 606 S. ISBN: 978-3-038-48004-4. 21,99 Euro

Ich beginne zunächst mit der Wirkung, die dieses Buch in meinem direkten Umfeld hinterlassen hat: Es rief auf breiter Front Interesse hervor. Freunde haben das Erscheinen auf Facebook angekündigt und bejubelt. Der fontis-Verlag hat die Übersetzung des rund 600 Seiten starken Buches von Vishal Mangalwadi in die deutsche Sprache bewerkstelligt. (Da ich viele Bücher in englischer Sprache lese, bin ich Übersetzungen gegenüber skeptisch geworden. So viel kann ich jedoch voraus-

schicken: Die Übersetzung ist insgesamt ordentlich gelungen. Bei einigen Zitaten stockte ich beim Lesen und erkannte das Ringen des Übersetzers um eine angemessene deutsche Wiedergabe.) Das Buch wurde nicht alt auf meinem Nachttisch. Trotz anderweitiger Verpflichtungen hatte ich es innerhalb von vier Tagen gelesen. Und nicht nur das. Schon nach dem ersten Teil drängte es mich, meiner Frau und meinen Söhnen davon zu erzählen. Fasziniert hörte ich einige Tage später meinem Ältesten zu, wie er einer anderen Person vom Gehörten weitererzählte. Wie gewohnt las ich einzelne Passagen unterwegs. Es dauerte nicht lange, um mit einer Dame ins Gespräch zu kommen. „Das Buch der Mitte“ zieht nur

schon mit der Überschrift, der Größe und der Aufmachung bestimmte Menschen an. Die Gesprächspartnerin hat sich den Titel jedenfalls gemerkt und beabsichtigte das Buch zu erwerben. Sie wird bestimmt nicht durch interessante Thesen enttäuscht werden wie beispielsweise: „Heute ist die Bibel der wesentliche Faktor, der dazu beiträgt, den afrikanischen Intellekt zu wecken, genau wie sie das einst im Westen tat“ (S. 484).

Diese Beschreibung ruft die nächste Frage hervor: Wie ist die Faszination zu erklären? Erstens stammt das Buch von einem Inder. Wir Europäer sind durch den Verlust unserer eigenen westlichen Kultur sehr offen gegenüber den Ideen des Ostens. Zweitens arbei-

tete der Autor mehrere Jahrzehnte in einer Region Indiens, die kein Mensch mit Interesse an der eigenen Sicherheit aufgesucht hätte. Nicht nur erlebte er bittere Armut, sondern auch den Widerstand der lokalen und regionalen Behörden. Er wurde bedroht und mit Gefängnis bestraft. Verwandte und Freunde wurden brutal misshandelt und sogar ermordet. Das verstärkt die Glaubwürdigkeit seiner Worte. Drittens bleibt Mangalwadi trotz seiner überdeutlichen Sozial- und Gesellschaftskritik zuversichtlich. Die Sonne darf und kann auch über dem Westen wieder aufgehen. Viertens fehlt es uns heute sehr an einer Gesamtschau der westlichen Geistesgeschichte. Die Sozialwissenschaften haben eine

Unmenge an fragmentierten, einander widersprechenden Theorien und (Teil-)Erklärungen hervorgebracht. Wir werden mit Informationen überflutet. Uns fehlt jedoch der Rahmen, um die Informationen einzusortieren. Hier füllt das Buch eine Lücke! Kein Wunder also, dass eine Empfehlung auf der Rückseite des Buches bereits die Verbindung zu Francis Schaeffers Werk „Wie können wir denn leben?“ herstellt. Und sicher, auch Mangalwadi ist – wie viele andere bedeutende evangelikale Denker des 20. Jahrhunderts – von Schaeffer geprägt worden. Fünftens glaube ich, dass das Interesse von „Phantomschmerzen“ herrührt, die auf das bewusste Zurückweisen der Bibel in unserer Kultur zurückzuführen sind. Wir haben dadurch unsere Mitte verloren. Gehe ich zu weit, wenn ich behauptete, dass wir diesen Verlust spüren und uns nach Gottes Wort zurücksehnen? Sechstens verknüpft Mangalwadi die Botschaft dieses Buches mit Bereichen, die wir auf den ersten Blick nicht miteinander zusammenbringen würden, zum Beispiel mit Vernunft, Technik, Heldentum, Literatur oder Wissenschaft.

Jetzt müssen wir uns jedoch der Hauptthese des Buches zuwenden. Der Prolog ist mit „Reise in die Seele der modernen Welt“ überschrieben. Woraus bestand denn diese Seele? Der deutsche Untertitel liefert die Antwort: „Wie

wir wurden, was wir sind: Die Bibel als Herzstück der westlichen Kultur“. Das trifft den Inhalt sehr gut. Diese Seele ist nämlich amputiert worden. „Heute lehnen viele Menschen die Bibel ab, sie halten sie für irrational und nicht mehr zeitgemäß. Andere sind der Ansicht, dass die Bibel für Rassendiskriminierung, sektiererischen Fanatismus, Sklaverei, Unterdrückung der Frau, Hexenverfolgung, Wissenschaftsfeindlichkeit, Umweltzerstörung, Diskriminierung der Homosexuellen und Religionskriege verantwortlich sei“ (S. 48). In seinem eigenen Land, Indien, übte der indische Journalist, Autor und Politiker Arun Shourie herbe Kritik an der christlichen Mission in Indien. Das Buch von Mangalwadi ist eine umfassende Antwort auf diese Kritik. Sie ist verbunden mit seiner persönlichen Lebensreise. „Ich entdeckte die Bibel während meines Studiums in Indien. Dies veränderte mich als Person, und schon bald begriff ich, dass im Gegensatz zu dem, was an der Universität gelehrt wurde, die Bibel die Kraft war, die das moderne Indien hatte entstehen lassen“ (S. 50). Vielleicht hilft es ergänzend, einen kleinen Abstecher ins erste Kapitel „Der Westen ohne seine Seele“ zu machen. Mangalwadi startet mit einer Gegenüberstellung des Leadsängers von Nirwana, Curt Cobain (1967–1994), mit dem Musiker Johann Sebastian Bach (1685–1750). Der Name

der Band ist Programm: Es geht um die Auflösung der illusionären Persönlichkeit. Die Leugnung des göttlichen Seins führt zur Leugnung des menschlichen Seins (S. 28). Cobains früherer Suizid wertet Mangalwadi als Folge des „Nichtseins ultimativer Wahrheit“ (S. 32). Er steht stellvertretend für den Westen, der dabei sei, seine ‚Tonalität‘ zu verlieren – seine ‚Grundtonart‘, seine Seele, seine Mitte, seinen Bezugspunkt für Spannung und Auflösung“ (S. 46). Das Leben Bachs wurde, obwohl äußerlich durch ähnliche Lebensumstände wie Cobain (früherer Verlust der Eltern), ganz anders geprägt, nämlich durch Luthers Bibelauslegung (S. 44). Bach glaubte, die Musik sei „eine ‚harmonische Euphonia, ein Wohlklang zur Ehre Gottes““ (S. 44).

Jetzt sind wir definitiv inhaltlich in das Buch eingestiegen. Ich habe schon einige Bruchstücke aus Mangalwadis Leben aufgegriffen. Eine wichtige Ergänzung dazu stellt der Rückblick auf seine eigenen Zweifel am Erkennen einer objektiven Wahrheit dar. In einem einsamen Moment mit seinem Hund in einer stockfinsternen Nacht ging ihm die Wahrheit auf: „Jackie (sein Hund) akzeptierte die Dinge vorbehaltlos, selbst die Dunkelheit. Ich dagegen hatte klare Vorstellungen von dem, was sein kann oder sein sollte, und ich versuchte, die Fakten zu ändern. Das ist Kreativität: Ich bin ein Teil der Natur, aber ich bin

nicht ausschließlich und nicht vollständig Teil der Natur“ (S. 82). „Wir können Metallegierung erfinden, die nicht in der Natur vorhanden sind, und Blumen und Früchte züchten, die normalerweise nicht existieren. Das beweist, dass sich etwas in uns befindet – nennen wir es kreative Vorstellungskraft –, das Natur, Kultur und Geschichte übersteigt“ (S. 83). „Wie gelingt es dem menschlichen Gehirn, die unsichtbaren Gesetze in Erfahrung zu bringen, die das Universum beherrschen, und anschließend in Worte zu fassen? Worte, die nachprüfbar sind und bei denen der Nachweis erbracht werden kann, ob sie richtig oder falsch sind? Indiens nichtrationale, non-verbale Mystik produzierte Mantras und Magie. Um Atomkraft zu entwickeln, brauchten wir jedoch Gleichungen und Atomwissenschaft“ (S. 86).

Die Überschrift der nächsten drei Kapitel lautet „*Der Same der westlichen Zivilisation*“. Mangalwadi nennt drei Kennzeichen: Mitmenschlichkeit, Vernunft und Technik. Die Würde des Menschen leiteten die Humanisten der Renaissance nicht etwa von griechischen und römischen Denkern, sondern aus der Bibel her (S. 108). Das biblische Denken brach mit dem vorchristlich-heidnischen Denken, dem griechisch-römischen kosmischen Weltbild und dem islamischen Fatalismus (S. 106). Durch die Entwicklung der Vernunft, nämlich durch die Inves-

tion von „Fertigkeit, Geschicklichkeit und Urteilsvermögen“ in die Arbeit entstand Reichtum (S. 137). Diese Arbeit des Verstandes wurde wiederum zum Wegbereiter für neue Ideen der Technik. Die Zuversicht stammte aus der Einsicht, dass Gott als Architekt des Kosmos eine gewisse Ordnung und Struktur ins Geschaffene gebracht hatte.

Der vierte Teil „Die Revolution des Jahrtausends“ beschäftigt sich mit der Neudefinition des Heldenbegriffs und mit der umwälzenden Auswirkung der Bibelübersetzungen. Selbsthingabe gilt bis heute als angesehenere als Welteroberung oder ritterlicher Heldenmut. „Die Bibel verdrängte das klassische Verständnis vom Helden als Welteroberer und die mittelalterliche Sicht vom Helden als tapferem Ritter. An ihrer Stelle trat nun ein Held, der sich selbst zum Wohl anderer opfert“ (S. 181). Die neu entstehenden Übersetzungen der Bibel in die Sprache des Volkes brachte die Frage nach der obersten Autorität auf. „Hier stand die grundsätzliche Frage im Raum, wer die letzte Autorität besaß – der Papst oder die Schrift“ (S. 211).

Teil fünf, „Die intellektuelle Revolution“, knüpft direkt an diese Gedanken an. „Ohne die Bibel haben die Universitäten [...] keine Grundlage mehr für das Festhalten an der ursprünglichen Idee der Nationalstaaten“ (S. 244).



Durch das Nationalbewusstsein der Juden des Alten Testaments bekam „der biblische Patriotismus eine ganz besondere Färbung: Die Liebe, die der Einzelne für sein eigenes Volk und sein Land empfand, galt als Widerschein der Liebe Gottes zu seinem Volk“ (S. 246). Auch das moderne Schreiben ist tief geprägt durch die der Bibel wichtigen Themen der Charakterveränderung und -entwicklung (S. 257). Was bleibt übrig ohne diese Seele des Schreibens? „Ohne die Existenz eines trinitarischen Gottes bleibt den postmodernen Schriftstellern nichts anderes übrig, als sich voll und ganz auf den Augenblick zu konzentrieren in dem Versuch, ihr reales Bedürfnis

nach Transzendenz zu vergessen. In ihrem ständigen Suchen nach einer persönlichen Seele verschärfen sie den Verlust der kollektiven Seele des Westens“ (S. 272).

Das nächste Kapitel über die universitäre Bildung ist ein gutes Beispiel, um den Einfluss der Bibel auf die indische Nationalgeschichte zu illustrieren. Mangalwadi kommt zum Schluss: „Die Geschichte der indischen Bildungsrevolution ist vorbildlich. Im 19. und 20. Jh. orientierten sich viele westliche Missionen in den Ländern der Dritten Welt an diesem Muster. Sie gründeten, finanzierten und unterhielten Hunderte von Universitäten, Tausende von Colleges und zehntausende Schulen. Sie unterrichteten Millionen von Menschen und bewirkten in den Völkern Veränderung. Dieser gigantische weltweite Auftrag wurde inspiriert und getragen von einem Buch – der Bibel“ (S. 291). Der durch die Bibel getragene Bildungsauftrag für alle Schichten trat dem Klassendenken maßgeblich entgegen (S. 303).

Erstaunlich, doch auf den zweiten Blick nachvollziehbar, ist die Wirkung der Bibel auf die Entwicklung der Wissenschaft. „Die Wissenschaft beruht auf einem Paradox und muss darauf vertrauen, dass Menschen in der Lage sind, die Natur zu transzendieren [...] Dennoch erfordert Wissenschaft Demut – das Akzeptieren der Tatsache,

dass Menschen nicht göttlich, sondern endlich und gefallen sind und damit anfällig für Sünde, Irrtum und Selbstüberschätzung“ (S. 310). Die Bibel veranlasste die Pioniere der Wissenschaft, aktiv zu werden und die Gesetze der Natur zu entdecken (S. 313).

Nicht mehr überraschend ist die Überschrift des sechsten Teils: „Was brachte den Westen an die Spitze?“ Wohlgermerkt schreibt hier kein westlicher, sondern ein indischer Denker. Er befasst sich mit fünf Bereichen: Ethik und Werten, der Familie, Mitgefühl und Barmherzigkeit, Reichtum und Freiheit. Die Statistiken besagen, dass die Staaten, „die am stärksten von der Bibel geprägt sind, die niedrigste Korruptionsrate haben“ (S. 353). Persönliche Errettung und soziale Erneuerung gehören eben zusammen. „Nicht nur im Herzen, sondern auch im Denken und Handeln vieler Menschen fand eine Veränderung statt, die wiederum Auswirkungen auf die Gesellschaft und das öffentliche Leben hatte“ (S. 374). Die biblische Sexualethik brachte unbeschreibliche Erleichterungen für die Frau, indem sie etwa nicht nur die Keuschheit der Frauen, sondern „auch vom Mann Selbstdisziplin und Reinheit der Gedanken“ forderte (S. 385). Die biblischen Gebote beeinflussten die Einstellung zu Ehebruch, Vergewaltigung, Mord, Scheidung, Liebe zur Ehefrau und Fürsorge für

die Witwen (S.389). Hinwendung zu den Kranken und das Engagement in Lehre und Forschung spielen eine große Rolle in der Entwicklung der Medizin (S.420). Vermehrung von Reichtum durch schwere und kreative Arbeit sowie Sparsamkeit wurden zum Hauptmerkmal des Kapitalismus (S.442). „Wenn ein Schuhmacher beschließt, seine Schuhe zur Ehre Gottes herzustellen, dann verwendet er kein schlechtes Material und er schlampft auch nicht bei der Verarbeitung, sondern strebt bei seiner Arbeit eine hohe Qualität an“ (S.452). Die Bibel steuerte auch wesentliche Impulse zu einer gerechten Regierungsform bei, z. B. gegenseitige Kontrolle und Gewaltenteilung (S.467).

Der siebte und letzte Teil trägt den Titel „Die Moderne erobert die Welt“. Nicht von ungefähr widmet sich das 19. und vorletzte Kapitel der Weltmission. Am Beispiel von Rochunga Pudaite (*1927), der in die USA aufbrach, in Wheaton studierte, seinem Volk die Bibel übersetzte und für seinen Stamm einen gewaltigen Umbruch initiierte, erläutert Mangalwadi die positive gesellschaftliche Veränderung durch die befreiende Botschaft des Evangeliums. Dieses Kapitel brachte mich zum Weinen. Haben wir verstanden, was wir den Menschen im Westen vorenthalten, wenn wir denken, wir dürften sie nicht mehr mit einer objektiven Wahrheit konfrontieren? Doch: Die Sonne muss

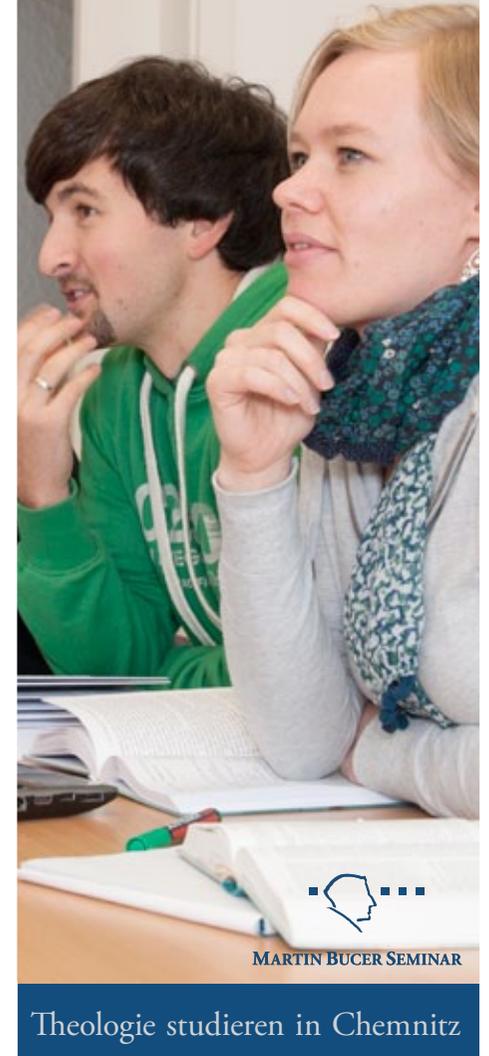
nicht über dem Westen untergehen. „Relativismus ist der einzige Wert, den eine Gesellschaft, die keine endgültigen Wahrheiten akzeptiert, noch vorschreiben kann“ (S.505). Geht der Westen seinen Weg über die Aufklärung in die Umnachtung weiter? Es wird sich daran entscheiden, ob der Westen die Demut hat, „sich wieder der offenbarten Wahrheit zuzuwenden“ (S.507). Die Sehnsucht bleibt, ob – vielleicht durch einen „grassroots intellectualism“ (S.517) – eine Erweckung durch Gott bewirkt werden könnte.

Womöglich fragen Sie sich immer noch: Kann Gott seine Gedanken in diesem Buch (der Bibel) formuliert haben? Das Argument Mangalwadis möchte ich deshalb nicht vorenthalten: „Meine Professoren schienen davon auszugehen, dass es nur ihnen allein möglich war zu reden, ihrem Schöpfer hingegen nicht. Während sie Bücher schreiben konnten, trauten sie es ihrem Schöpfer nicht zu, seine Gedanken auf dieselbe Weise darzulegen“ (S.77). Die umgekehrte Schlussfolgerung vermittelt Dan Browns viel gelesene Novelle „Sakrileg“: „Weil der Schöpfer sich nicht mitteilen könne, sei es dem Menschen unmöglich, die Wahrheit zu erkennen“ (S.533). Deshalb bleibt die Bibel „eine Bedrohung für alle, die wollen, dass der Mensch mehr Macht hat als Gott. Sie bleibt auch eine Bedrohung für jene, die an einer Kultur der Unterdrückung auf der Grundlage von

Lüge und Sünde festhalten“ (S.228). Was hält Sie davon ab, das Buch zu lesen – das Buch, das, als die Europäer lesen und schreiben lernten, oft das einzige Buch im Haus war (S.235)?

Mangalwadi hält uns in diesem Buch wirklich einen Spiegel vor, um die Wahrheit wiederzugewinnen (S.18). Diese über Strecken unangenehme Beschäftigung ist von unerschütterlicher Hoffnung an einen persönlich-unendlichen Schöpfer gebunden. Soll man dieses Buch lesen? „Die Menschen der Postmoderne sehen meist wenig Sinn darin, Bücher zu lesen, die nicht direkt ihrer Karriere oder ihrem Vergnügen dienen. Dies ist ein logisches Resultat des Atheismus, der verstanden hat, dass der menschliche Geist von sich aus unmöglich wissen kann, was richtig und wahr ist“ (S.18). Ich hoffe, dass die Besprechung dieses Buches Mut macht, sich auf unvertrautes Gelände vorzuwagen. Die Botschaft ist zu wichtig, als dass sie beiseite gelassen werden könnte. Ich könnte mir sogar vorstellen, dass das Lesen die gleiche Wirkung hinterlässt, die Mangalwadi beschreibt: „Die Bibel forderte mich auf, sie zu lesen, weil sie geschrieben wurde, um mich und mein Volk zu segnen“ (S.93). Die Alternative dazu ist nicht verlockend: „Jedes Volk, das es ablehnt, unter der Wahrheit zu leben, verdammt sich selbst dazu, unter der Herrschaft sündiger Menschen zu leben“ (S.536).

Ausbildung und Theologie sind für den Menschen da, nicht der Mensch für Ausbildung und Theologie.



1. Thessalonicher

Stefan Schreiber

Stefan Schreiber. Der erste Brief an die Thessalonicher. Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament. Band 13/1. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2014. 330 S. ISBN: 978-3-579-00523-2. 34,99 Euro

Stefan Schreiber, Lehrstuhlinhaber für Neutestamentliche Wissenschaft an der Universität Augsburg, sieht die „bleibende Bedeutung [des 1. Thessalonicherbriefes] darin, dass es sich um das älteste schriftliche Dokument der christlichen Bewegung überhaupt [handelt]“ (S. 19).

In seiner Einleitung geht der katholische Theologe ausführlich auf die Stadt Thessaloniki (S. 20ff.), samt ihrer Geschichte, ihrem Baubestand, ihren Einwohnern und Weltanschauungen, ein. Neben einer geschichtlichen Einordnung des 1Thess (S. 41ff.) widmet sich Schreiber auch den üblichen formalen Fragen (S. 51ff.) (Absender,

Adressaten, Aufbau und Form des Briefes), bevor er dann in seiner eigentlichen Kommentierung (S. 71ff.) auf den Paulusbrief eingeht.

Positiv zu erwähnen ist, dass Schreiber in seiner Literaturliste – für einen deutschen Kommentar leider alles andere als selbstverständlich – auch theologisch konservative Kommentare, wie die von F. F. Bruce und Gordon Fee aufführt (S. 12). Daneben sind seine Exkurse zu den Begriffen der Gemeinde (S. 76ff.) des Glaubens (S. 93ff.) und zu den sozialen Folgen der Bekehrung (S. 114ff.) eine informative Bereicherung.

Kritik an der Exegese über die Unzucht

Ausdrücklich zu kritisieren ist jedoch Schreibers liberale Auslegung der Unzucht in 1Thess 4,3. Obwohl Schreiber zugibt, dass unter „Unzucht“ jegli-

cher außerehelicher Geschlechtsverkehr gemeint ist, behauptet er trotzdem, dass „unter dem Stichwort porneia keine [sic] Sexualethik entfaltet [werde] und keine Anweisungen im Einzelnen gegeben [würden]“ (S. 215). Vielmehr gehe es um „eine jüdische Perspektive ... bei der porneia als Hauptlaster der heidnischen Welt gelten [könne] und deren strikte Ablehnung daher der Abgrenzung [diene]“ (ebd.). Es gelingt ihm aber nicht, überzeugend darzulegen, warum diese Abgrenzung nicht auch eine (individuelle) Sexualethik implizierten kann (oder sogar muss), zumal er selbst eingesteht, dass die Abgrenzung „ein grundsätzliches Wissen ... darüber [voraussetze], wie das christliche Sexualethos inhaltlich zu füllen [sei]“ (ebd.).

Schreiber verweist dann – für einen ökumenischen Kommentar erstaunlich –ausgerechnet auf zwei apokryphe Stellen, um Unzucht metaphorisch zu

deuten (als Abfall von Gott). Doch selbst die von ihm zitierte Textstelle im Testament Rubens 4,6 („denn ein Verderben ist für die Seele die Unzucht; sie trennt von Gott und führt zu den Götzen“) spricht eher für eine wörtliche Bedeutung, da sie ansonsten unnötig redundant wäre („der Abfall von Gott; er trennt von Gott“).

Obwohl Schreiber das „Gefäß“ in Vers 4 – anders als viele Ausleger – auf den menschlichen Körper bezieht (S. 217) und explizit eingesteht, dass auch die Sexualität als ein Aspekt gemeint sei, plädiert er auch hier für eine metaphorische Auslegung (S. 218): Es ginge um die Frage, ob „die leibliche, soziale Existenz des Menschen“ von der Begierde bestimmt werde (S. 220).

Da Schreiber auch diese Begierde in Vers 5 nicht als auf die Sexualität allein eingeschränkt sieht (S. 218f.), widerspricht er sich selbst, weil er damit zugibt, dass sie *auch* sexuelle Bedeutung

hat. Schreibers These ist aber gerade, dass es in diesem Abschnitt überhaupt nicht um (individuelle) Sexualethik gehe, sondern nur um die (kollektive) identitätsstiftende Abgrenzung der Christen von den Heiden. Diesen unlogischen, künstlich-konstruierten Gegensatz kann Schreiber nicht durchhalten.

Besonders enttäuschend sind Schreibers Anmerkungen zu Josephus, der gleichgeschlechtlichen, vorehelichen und außerehelichen Sexualverkehr als verboten ansehe. Für Schreiber stelle diese „strenge Sexualmoral ... eine Anwendung auf heutige gesellschaftliche Verhältnisse vor große hermeneutische (!) Herausforderungen“ (S. 216). Auch nicht-eheliche Partnerschaften müssten berücksichtigt werden. Schreiber schwebt dafür „eine Einbindung der Sexualität in verlässliche Beziehungen als christliches Ideal“ (ebd.) vor.

Mal angesehen von der Frage, ob – und wenn ja, wie – Schreiber andere sexuelle Perversionen ausschließen möchte (z. B. Pädophilie), bleibt offen, wie solche dogmatischen Zeitgeist-Vorgaben mit intellektueller Redlichkeit vereinbar sein sollen! Schreiber schreibt selbst in der Einleitung, dass unsere „Lektüre ... immer schon von bestimmten Voraussetzungen geprägt“ sei (S. 19), die „entscheidend mitverantwortlich“ (ebd.) dafür seien, wie wir das Gelesene in unsere Gegenwart übertragen würden. Deshalb müssten wir uns selbst die Frage stellen, ob wir nicht bloß den 1Thess lesen würden, um unsere Überzeugung bestätigt zu sehen. „Sind wir bereit“, so fragt Schreiber, „auf Fremdes zu hören und uns davon vielleicht sogar verändern zu lassen?“ (S. 20).

Fazit

Dem katholischen Neutestamentler scheint die klassisch-christliche „wertkonservative“ Sexualethik fremd zu sein, obwohl sie in der Kirchengeschichte jahrhundertlang eine pure Selbstverständlichkeit war und bis heute die offizielle Position seiner eigenen Kirche ist. Ob der „politisch-korrekte“ Zeitgeist aber ein guter Maßstab für seriöse Exegese und Hermeneutik ist, sei jedem Leser selbst überlassen – ebenso wie die Frage, ob Schreiber seinen selbstdefinierten Ansprüchen gerecht wird.



DANKE FÜR DAS STRAHLENDE LACHEN UNSERER KINDER!



Liebe Spender(innen), durch Ihre finanzielle Zuwendung konnten wir neben der täglichen Versorgung der Kinder auch die Instandhaltung des Kinderhauses Emmanuel in Mexiko übernehmen. Das Dach wurde gedeckt, die Schlafräume und Klassenzimmer wurden gestrichen und alte, defekte Leitungen wurden repariert und erneuert. Zudem konnten für die Lehrer und Betreuer Fortbildungsseminare finanziert werden.

Lesen Sie mehr ...

Danke für Ihre Unterstützung!

Gebende Hände

Unser Spendenkonto:

IBAN: DE06 3708 0040 0206 0000 00

BIC: DRESDEFF370 • Commerzbank Köln



Hannel Strebel

The Many Altars of Modernity

Peter L. Berger

Peter L. Berger. The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age. New York/Berlin: de Gruyter, 2014. 49,95 US-Dollar.

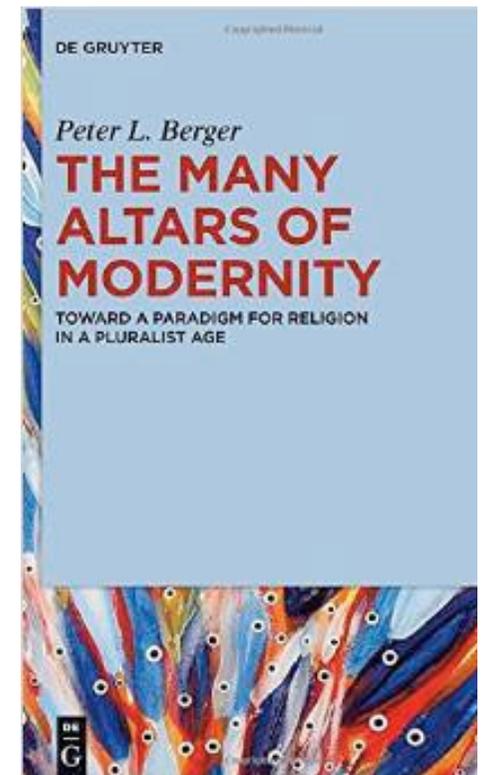
Der gebürtige Österreicher und Bostoner Professor Peter L. Berger (*1929) gilt als einer der renommiertesten Religionssoziologen der Gegenwart. Aus seiner langen Publikationsliste ist einmal das Werk *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (1967) hervorzuheben, in dem sich Berger mit dem menschlichen Bedürfnis nach Sinn (meaning) sowie einer innerhalb der Religion festgesetzten Säkularisierung auseinandersetzt. Wie viele seiner Kollegen stimmte er vor Jahrzehnten der These der Säkularisierung zu. Mitte der 90er-Jahre sorgte er mit dem Widerruf dieses allgemein akzeptierten Paradigmas für großes Aufsehen. Empirische

Daten aus aller Welt bestätigten nicht die Säkularisierung, sondern die weltweite De-Säkularisierung (Europa ausgenommen).

„Die gegenwärtige Welt ist, von einigen Ausnahmen abgesehen, so intensiv religiös wie jede andere Epoche der Geschichte. Jede wichtige religiöse Tradition hat nicht nur überlebt, sondern kraftvolle Bewegungen des Wiederauflebens hervorgebracht. Zahlenmäßig sind Christen immer noch in der Führung, gefolgt von einer starken zweiten Position der Muslime. Der Hinduismus ist so vital wie je zuvor ... Trotz einer Anzahl nominell kommunistischer Regierungen, die der Religion feindlich eingestellt sind, florieren in China alle Arten von Religionen... Konfuzianismus, gemischt mit Nationalismus, wurde zum wichtigsten Ersatz für Marxismus ... Orthodoxes Judentum lebte

in Israel und den Vereinigten Staaten wieder auf... Volksreligionen jeglicher Art, von den gebildeten Klassen typischerweise als Aberglaube charakterisiert, florieren in jedem Teil der Welt. Christentum und Islam sind jedoch die beiden wichtigsten Player in der globalen religiösen Szene“ (S. 21–22).

In die Annalen eingegangen ist Berbers Vorlesung, die im Sammelband „The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics“ im Jahr 1999 erschien. Der vorliegende Band wird vom Herausgeber als „Zusammenfassung der jahrzehntelangen Arbeit“ von Berger angepriesen. Es geht um die *Bestätigung sowie Modifizierung der De-Säkularisierungsthese*. Mehr beiläufig erwähnt der Autor, dass er selbst Lutheraner sei („My own religious position has not significantly changed since my youth; it's position



is best described as a nervous Christianity, in the form of a theologically very liberal Lutheranism. The development of my sociological understanding of religion had nothing to do with any theological or philosophical changes in my own worldview“ S. 19). Überhaupt wurde ich als Leser den Eindruck nicht los, dass Berger einen übergeordneten, neutralen Beobachtungsstandpunkt für sich beansprucht. Das ist, so werfe ich ein, jedoch in sich eine Unmöglichkeit. Berger stellt mit all seinen Thesen und Definitionen ja selbst einen Rahmen her. Es fragt sich: Welchen Rahmen? Die Skizze einer Antwort folgt unten.

Die Säkularisierungsthese basierte auf der Annahme, dass die Moderne vom Niedergang der Religion begleitet würde. Berger proklamierte ein neues Paradigma, wonach die Welt mit einer *zweifachen Art des Pluralismus* zurecht kommen müsse: Der Ko-Existenz verschiedener Religionen sowie dem Nebeneinander-Leben von religiösen und säkularen Diskursen (IV). Als Schüler von Alfred Schütz (1899–1959) bedient sich Berger dem Modell der „multiplen Realitäten“ und „relevanten Strukturen“ (relevance structures). So kann beispielsweise der westliche Säkularismus nicht als einzige Form der Moderne bezeichnet werden (XI). (Es ist, nebenbei bemerkt, angenehm, dass Berger auf der ersten Seite benennt, um was es geht. Überhaupt erleichtern

der erzählende Ansatz sowie die vielen Beispiele das Lesen. Bei aller inhaltlichen Dichte ist das Buch auf 140 Seiten beschränkt, was ebenfalls als Stärke des Buches zu werten ist.)

Ein solches Werk lebt von Definitionen. Wie definiert Berger den Pluralismus? Es geht um „unterschiedliche Wege, auf die Realität zu blicken“ (1). Und zwar ist nicht der Blick des philosophischen Denkers, sondern des „Durchschnittsmenschen“ gemeint. Der zweite Teil der Definition spezifiziert die Art und Weise des Zusammenlebens:

„*Pluralism is a social situation in which people with different ethnicities, worldviews, and moralities live together peacefully and interact with each other amicably.*“

Es geht also um ein friedvolles Zusammenleben, das von gegenseitiger Interaktion gekennzeichnet ist. Wer mit anderen spricht, wird beeinflusst und beeinflusst andere (2). Durch diesen Austausch kommt es zu „kognitiven Kompromissen“. Dieser Pluralismus untergräbt allerdings manche Sicherheiten, mit denen sich die Menschen gewohnt waren zu leben (9). Berger definiert den *Fundamentalismus* – womit er auch säkulare Formen wie z. B. politischen, philosophischen, ästhetischen oder sogar kulinarischen Fundamentalismus umschließt – als die Bemühung, diese Sicherheit wieder-

herzustellen (ebd.). Der religiöse Pluralismus ist ein weltweites Phänomen. Berger beschreibt diese *Globalisierung* damit, dass „jeder mit jedem redet“ (27). Es gibt einen globalen Marktplatz für Religionen. Religion ist dadurch von der Ebene der Gewissheit auf die Ebene der Meinung (opinion) gerückt (29). Das bunte Angebot an Religionen hat die *Plausibilitätsstruktur* jeder Tradition erschüttert, also den Rahmen, der die eigene kognitiv-normative Definition der Realität plausibel macht (31). Institutionen, definiert als Programme oder internalisierte Verhaltensweisen, das Menschen ohne Nachdenken pflegen, sind subjektiviert worden. Das förderte das Aufschießen verschiedener Sekundärinstitutionen (u. a. Psychotherapeuten, Berater, Coaches sowie zahlreicher Netzwerke, S. 14).

In der Beschreibung der ersten Art, also des religiösen Pluralismus, schimmert wohl am ehesten der Denkraum des Autors durch: Berger steht eine durch ständigen Austausch und (produktive) Reibung geprägte pluralistische Gesellschaft vor Augen, welche ein Nebeneinander von säkularen und religiösen Diskursen nicht nur duldet, sondern für selbstverständlich erklärt. Als Theologe frage ich mich an dieser Stelle: Setzt dieser Ansatz indirekt nicht den Menschen zum Referenzpunkt anstatt den Schöpfer? Ich war an eine Szene aus dem Propheten Sacharja erinnert:

Betagte Männer und Frauen sitzen in den Straßen, Knaben und Mädchen spielen zusammen (8,4–5). Diese Einheit wird, so macht es der Zusammenhang deutlich, erst durch den Frieden Jahwes zustande kommen. Damit will ich keinesfalls die spezielle Offenbarung der Bibel gegen die allgemeine Offenbarung durch Natur, Geschichte und Gewissen der Menschen, auf die sich Berger bezieht, ausspielen. Berger erhebt ja gerade nicht den Anspruch, eine biblische Weltansicht einbringen zu wollen. Insofern sind die vielen Beobachtungen wichtig und hilfreich. Doch es bleibt die Frage, wie wir diese Informationen letztlich einsortieren sollen. Müssen wir uns letztlich nicht auf einen biblischen oder – verzeiht den Ausdruck – säkularen Standpunkt stellen?

Eine der interessantesten Passagen des Buches befasst sich mit der zweiten Form des Pluralismus, nämlich der Ko-Existenz von religiösen und säkularen Diskursen. Ein auffallendes Phänomen ist das Nebeneinander von religiösen Schauplätzen als Teil der menschlichen Existenz einerseits und säkularen Wirkungsstätten andererseits. Innerhalb der multikulturellen Realität einer Großstadt der USA (oder auch Europas) bedeutet das: Wöchentliche Teilnahme an religiösen Aktivitäten und Pflege des entsprechenden sozialen Netzwerks und gleichzeitig tägliche Arbeit in einem bunt gemischten religiösen

Umfeld. Dazu gehört ein intensiver Austausch. Eine Studie, auf die sich Berger im Buch bezieht, kommt zum Schluss, dass beispielsweise im Spannungsfeld zwischen medizinischer Versorgung und übernatürlicher Heilung in charismatischen Kreisen die Teilnehmer problemlos zwischen beiden Welten wechseln und unterscheiden konnten; dies im Unterschied zum Verhalten von schizophrenen Patienten. Oder, um ein anderes Beispiel anzuführen, wie geht ein gläubiger Muslim mit seiner Lebenswirklichkeit um, wenn er eine nominell zum Christentum gehörende Frau kennenlernt und sich auf eine sexuelle Beziehung einlässt? Hier ließe sich natürlich eine weitere Diskussion eröffnen. Inwiefern erliegen Christen der Gefahr einer „Zwei-Welten-Mentalität“? Wie trennen sie den privaten vom öffentlichen Diskurs? Welche Durchlässigkeit entsteht zwischen den beiden Welten? An welchen Stellen zeigt sich diese Durchlässigkeit? Inwiefern werten Christen gewisse Aktivitäten als „weltlich“ und andere als „geistlich“? Das geht natürlich über den Anspruch des Buches und das Feld der Religionssoziologie hinaus.

Im letzten Teil antworten drei andere namhafte Soziologen auf die modifizierte De-Säkularisierungsthese, allesamt im Grundton zustimmend bzw. wohlwollend-kritisch. Nancy T. Ammerman gibt beispielsweise zu, dass Berger selbst Teil ihrer Plausibilitätsstruktur sei (95). Sie bestätigt die zweite Form des Pluralismus, nämlich das Nebenhergehen eines religiösen Bewusstseins („sacred consciousness“) und eines weltlichen Alltagsmodus („mundane everyday mode of being“, S. 99). Detlef Pollack von der Universität Münster – dem Berger übrigens im

Vorwort für das Anstoßen des Buches dankt – ist angetan von der Ehrlichkeit eines Gelehrten, der seine eigenen Thesen zu korrigieren bereit ist (112). Er hebt ebenfalls hervor, dass Berger offenbar die Kapazität der Menschen unterschätzt hatte, in verschiedenen Bereichen der Realität zu leben (ebd.).

Uns Christen stellt der Pluralismus in beiden Formen vor große Herausforderungen, sowohl als Einzelne, aber auch als Gemeinden. Ein wichtiger Schritt besteht zunächst darin, diese Herausforderung zu erkennen und in Worte zu fassen. Hierfür ist das Buch eine große Hilfe. Wie so oft bleibt jedoch die große Arbeit, nämlich die Analyse in fruchtbare Handlungsfelder zu überführen, unerledigt. Wir brauchen im deutschen Sprachraum dringend christliche Vordenker, die sich intensiv mit Gottes Wort und gleichzeitig mit der gesellschaftlichen Lage auseinandersetzen und im Kleinen beginnen, Gegenkulturen aufzubauen. Meiner Überzeugung nach hat man sich bis dato zu stark mit dem *status quo*, nämlich mit dem Leben in einer öffentlich-säkularen und einer privat-religiösen Welt abgefunden. Kirchen ziehen mit dem Trend von Sekundärorganisationen mit, anstatt sich auf ihre primäre Aufgabe, der Verkündigung des Evangeliums für das gesamte Leben, zu besinnen. Es ist an der Zeit, sich von der Mentalität des „believing without belonging“, welche die Religiosität Europas kennzeichnet, abzuwenden und das „believing means belonging“ wieder vorzuleben. Dabei gilt es zu entdecken, was das Neue Testament für ein damals wie heute pluralistisches Umfeld lehrte. Man lese also im Anschluss an dieses Buch den Römer- und die Korintherbriefe!

Studienzentrum München



MARTIN BUCER SEMINAR

www.bucer.de

Angus Menuge

Debating Christian Theism

J. P. Moreland, Chad Meister u. Khaldoun A. Sweis (Hrsg.)

J. P. Moreland, Chad Meister u. Khaldoun A. Sweis (Hrsg.). Debating Christian Theism. New York: Oxford University Press, 2013. 576 S. ca. 35,- Euro

Was wäre der aufschlussreichste Test, um herauszufinden, ob das historische Christentum auf dem Markt der Ideen immer noch eine ernstzunehmende Alternative darstellt? Wie wäre es mit einer sorgfältig geplanten Reihe von Diskussionen über alle zentralen Lehren des Christentums (was C. S. Lewis „Bloßes Christentum“ genannt hat),¹ wobei die besten Vertreter aller Richtungen mitdiskutieren – sowohl theologisch Konservative und Liberale, die wichtigsten christlichen Apologeten als auch die stärksten skeptischen Gegner? Das wäre der Idealfall, allerdings erscheint das Ziel hochgegriffen: persönliche Vorbehalte oder politisch-ideologische Vorgaben könnten es schwierig machen, beide Seiten zur Teilnahme zu motivieren. Und es

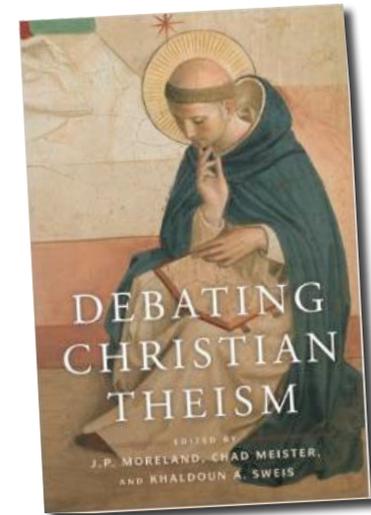
steht viel auf dem Spiel, denn die Ideen, die in bestimmten akademischen Kreisen als offensichtlich wahr erscheinen, könnten in einem anderen akademischen Umfeld schlichtweg als widerlegt gelten. Weder die Verteidiger noch die Kritiker des Kernbestands des Christentums können diese Debatte völlig sorglos angehen. Beide benötigen eine ordentliche Portion Mut.

Das Buch *Debating Christian Theism* ist ein wegweisendes Werk, da es bisher diesem Ideal mehr als jedes andere nahekommt. Es ist ein grundlegender und wesentlicher Beitrag zu einem authentischen Dialog ohne Sprechverbote, vergleichbar etwa mit dem Werk *Debating Design: From Darwin to DNA* (New York: Cambridge University Press, 2004) von William Dembski und Michael Ruse.

Es besteht aus zwanzig Dialogen (daher vierzig kurze Kapitel), die die klassische natürliche Theologie (die Argumente für Gottes Existenz), die Kohärenz des

Theismus, das Problem des Bösen, den evolutionären Ansatz zur Erklärung der Entstehung religiösen Glaubens, die menschliche Natur, die Wunder, Wissenschaft und Glauben, die Dreieinigkeit, die Versöhnung, die Inkarnation, die Zuverlässigkeit der Heiligen Schrift, den historischen Jesus, die Auferstehung, die Inklusivismus-/Exklusivismus-Debatte bezüglich des Heils, sowie Himmel und Hölle, abdecken.

Zunächst einige allgemeine Anmerkungen zu dem Buch. Es fällt auf, dass sich die Verteidiger des historischen Christentums mit dem Denken ihrer Kritiker meist gründlicher auseinandergesetzt haben, als die Kritiker des Christentums mit den Werken der Christen. Außerdem greifen die Verteidiger des Christentums in ihren Argumenten seltener auf *Ad-hoc*-Manöver zurück. Auch wenn das Buch recht lang ist (über 500 Seiten), ist es ein Gewinn, dass jeder Austausch kurz und bündig gehalten ist und sich auf die



wirklich essentiellen Fragen des jeweiligen Gebiets konzentriert. Das erlaubt dem Laien oder jemandem, der sich eher auf andere Bereiche spezialisiert hat, den schnellen Zugang zu einer großen Zahl bedeutsamer Debatten.

Andererseits – und das erscheint mir bei der Komplexität des Projekts unvermeidlich – sind nicht alle Diskussionen gleichermaßen ergiebig. In einigen Fällen hat man den Eindruck, dass ein Wissenschaftler nicht den besten Sparringspartner erhalten hat. Und bei nur zwei Teilnehmern je Thema könnten einige Leser sich manchmal darüber ärgern, dass keiner der beiden das repräsentiert, was sie selbst glauben. Aber die offensichtlichen Alternativen wären entweder zu oberflächlich (alle Sichtweisen werden dargestellt, aber dann viel kürzer und nur skizzenhaft), oder untragbar lang (alle

Sichtweisen werden sehr gründlich dargestellt). Es erscheint weise, dass die Autoren offenbar lieber so viele *Themen* wie möglich untersuchen wollten, als so viele *Meinungen* wie möglich darzustellen. Schauen wir uns also einige der Diskussionen näher an. (Aus Platzgründen können unmöglich alle behandelt werden.)

William Lane Craig verteidigt das Kalām-kosmologische Argument für die Existenz Gottes, indem er philosophische und wissenschaftliche Gründe für folgende Behauptungen anführt: das Universum fing an zu existieren; dieser Anfang war von etwas anderem verursacht; diese Ursache ist personaler Natur. In seiner Kritik behauptet Wes Morriston, dass die Kosmologie nicht hinreichend fortgeschritten ist, um zuversichtlich Schlüsse über den Anfang der Zeit ziehen zu können, (bzw. „um in der Zeit rückwärts bis zum ‚Zeitpunkt null‘ zu extrapolieren“), und selbst das gäbe uns „keinen Grund zu schließen, dass auf der anderen Seite des Anfangs nichts war“ (S. 21).

Nun spricht aber die Tatsache, dass wir den „Zeitpunkt null“ nicht genau kennen, in keiner Weise gegen die überwältigenden Indizien, *dass* es so eine Zeit gab, und natürlich denken Theisten, dass Gott, und nicht etwa das Nichts, auf der anderen Seite des „Zeitpunkts null“ war. Morriston stimmt dem philosophischen Argument von Craig zu, dass wir – wenn die Vergangenheit ewig wäre – nicht ver-

stehen könnten, warum jemand, der seit Ewigkeiten zählt (von einem negativen Unendlichen bis null), gerade heute bei der Null ankommt und nicht gestern; aber er behauptet, es könnte dennoch so gewesen sein. Aber das Problem ist doch gewiss dieses, dass für alle endlichen k gilt, dass sowohl ein Unendlich minus k als auch ein Unendlich plus k in gleicher Weise unendlich sind. Daher gilt: wenn diese Person aufhört zu zählen, könnten wir erwarten, dass er immer und immer wieder „aufhört“ zu zählen, in der Vergangenheit und in der Zukunft. Das ist aber inkohärent. „Bei null aufhören zu zählen“ sollte eigentlich nur einmal geschehen, und zu behaupten, dass jemand immer wieder aufhört zu zählen, ist dasselbe, wie zu sagen, dass er *überhaupt nicht* zu zählen aufhört. Das mag in Filmen wie *Inception* oder *Ground Hog Day* (dt. *Und täglich grüßt das Murmeltier*) Sinn machen, aber im Alltag wäre dies sicher absurd, und das war es ja, worauf Craig hinauswollte.

Morriston bezweifelt auch, dass man das plötzliche Erscheinen eines wütenden Tigers im Raum (welcher eine Ursache benötigt) analog zum ersten In-die-Existenz-Kommen des Universums sehen kann.² Denn in unserer Erfahrung werde „nie etwas innerhalb der Zeit von etwas anderem verursacht, das nicht selbst innerhalb der Zeit liegt“ (S. 30). Allerdings ist das grundlegende Konzept von Verursachung ja die Hervorbringung, die nicht zwingend eine zeitliche Abfolge

darstellen muss, und der Vertreter des Kalām-Arguments kann gewiss auf das Leibniz'sche Prinzip des zureichenden Grundes verweisen, um zu argumentieren, dass das Universum – anders als Gott – keinen hinreichenden Grund für seine Existenz in sich selbst hat. Nichts Physisches kann da als Ersatz für Gott herhalten, denn physischer Natur zu sein, heißt, zeitlich und räumlich gebunden zu sein, und es ist nicht notwendig, dass Raum und Zeit überhaupt existieren (eine Welt von zeitlosen abstrakten Objekten ist sicherlich eine mögliche Welt). Der Verteidiger des Kalām-Arguments könnte z. B. E. J. Lowes ontologisches Argument anführen (siehe unten), weil es einfach auf der Vorstellung einer metaphysischen Abhängigkeit kontingenter Wesen von einem notwendigen konkreten Wesen basiert, und diese Abhängigkeit hat nichts mit der Zeit zu tun.

Ein Beispiel, wo die Gesprächspartner nicht wirklich miteinander diskutieren, ist der Austausch zwischen Robin Collins und dem kürzlich verstorbenen Victor Stenger. Collins trägt Argumente für die Feinabstimmung der Naturgesetze, der Anfangsbedingungen des Universums sowie der fundamentalen Naturkonstanten, welche notwendig sind, damit körperliche Wesen mit Bewusstsein (kWB) entstehen können, vor. Stenger versucht, diesem Projekt einen Dämpfer zu versetzen, indem er versichert, dass die Werte der physikalischen Parameter und Kons-

tanten willkürlich sind, denn die „Maßeinheiten wurden nach Belieben gewählt und haben keine Bedeutung an sich“ (S. 50). Er sagt zudem wiederholt, dass es keine Feinabstimmung gibt, denn die verschiedenen Korrelationen sind „fixiert durch die etablierte Physik und Kosmologie“ (S. 50–52) und fallen „in die Bandbreite, die man von ... Metagesetzen erwarten kann“ (S. 49). Aber die Willkür bei der Wahl der Maßeinheiten berechtigt ja nicht zum Schluss, dass auch die empirisch entdeckten *Beziehungen* zwischen den Parametern willkürlich sind, und die Berufung auf „Metagesetze“ und „etablierte Physik und Kosmologie“ verschiebt nur die Frage: Warum sind sie derart, dass sie kWB ermöglichen, angesichts der großen Anzahl von Alternativen, bei denen kWB nicht entstehen oder überleben könnten?

Ein Beispiel für eine *Ad-hoc*-Verteidigung des Naturalismus liefert der Austausch zwischen dem kürzlich verstorbenen E. J. Lowe und Graham Oppy. Lowe schlägt eine durchdachte (ausgeklügelte) Version des ontologischen Argumentes vor, welches auf der Idee der metaphysischen Abhängigkeit gründet, und Oppy (der eigentlich eine frühere Version des Argumentes kritisiert) behauptet, dass ein solches Argument nicht zeigen kann, dass der Naturalismus logisch inkonsistent ist (S. 73) und dass der Naturalist einfach behaupten kann, dass es ein „absolut unabhängiges *natürliches* Wesen gibt“

(S.76). Aber der Naturalismus wird ja gewiss noch nicht dadurch plausibel, dass er logisch möglich ist, und wenn Oppy versucht darzulegen, wie dieses unabhängige natürliche Wesen beschaffen sein könnte, klingt die im Resultat vertretene Sichtweise verdächtig wenig nach Naturalismus. Oppy versichert, dass es ewige und einfache und dennoch natürliche Einheiten geben könnte, und „wenn die natürliche Realität einen Ursprung hat, *könnte* dieser Ursprung – also der Anfangszustand der Realität – einfach notwendigerweise existieren, keine Teile haben, und für seine Identität nicht auf etwas anderem basieren“ (S.79). Nun, was macht diese „einfachen Einheiten“ natürlich? Entweder, „natürlich“ heißt raumzeitlich gebunden, oder nicht. Wenn ja, dann gibt es keinen Grund anzunehmen, dass sie existieren müssen, denn Raum und Zeit müssen nicht existieren. Also ist die Vorstellung von notwendigen raumzeitlichen Objekten inkohärent. Aber wenn „natürlich“ *nicht* raumzeitlich gebunden heißt, dann riskiert Oppy, dass seine Ablehnung des Theismus rein verbal bedingt ist (bzw. auf Etikettenschwindel basiert), denn dann nennt er ein Wesen „natürlich“, welches göttliche Eigenschaften wie Zeitlosigkeit und Selbstgenügsamkeit hat.

Die Diskussion zwischen Paul Copan und Louise Antony illustriert die Tatsache trefflich, dass die besten christlichen Philosophen ihre Kritiker besser kennen,

als andersherum. Copan vertritt sehr schlüssig, dass der Naturalismus keinen Sinnzusammenhang dafür bietet, objektive moralische Werte und Pflichten wahrscheinlich zu machen. Er weist die Unwahrscheinlichkeit des atheistischen moralischen Platonismus nach und zeigt überzeugend, dass das Euthyphron-Dilemma für die theistische Ethik kein wirkliches Dilemma darstellt.³ Im Kontrast dazu kann Antony Aufsatz nur darüber spekulieren, wie natürliche Selektion auf Wahrheit ausgerichtete moralische Reaktionen erzeugen *könnte* (eine von Richard Joyce und Sharon Street rundweg widerlegte Sicht). Auch verkündet Antony das Euthyphron-Dilemma enttäuschenderweise ganz so, als hätten Jahrzehnte akademischer Arbeiten im Bereich Metaethik, die das Euthyphron-Dilemma längst widerlegt haben, nicht stattgefunden. Und wenn Antony behauptet, dass moralische Rechenschaft in Beziehungen zwischen gewöhnlichen menschlichen Personen gründen kann, übergeht sie damit eine notwendige Antwort auf diejenigen, die ausführlich argumentiert haben, dass es im Naturalismus keine Personen gibt, und dass menschliche Wesen – was auch immer sie sein mögen – im Naturalismus jedenfalls keinen besonderen Wert haben (siehe J.P. Morelands Werk *The Recalcitrant Imago Dei* (London: SCM Press, 2009) [dt. sinngemäß etwa: Das widerspenstige Ebenbild Gottes, das nicht verschwinden will]).

Interessanterweise taucht genau dieses Problem erneut in dem Austausch zwischen Moreland und Oppy über das Argument vom Bewusstsein auf. Moreland vertritt die Auffassung, dass der Theismus die bessere Erklärung für die Existenz von Bewusstsein ist als der Naturalismus. Denn das Bewusstsein steht im Konflikt mit dem Uniformitätsprinzip der Natur, das Bewusstsein ist kontingent, und aus Sicht des Naturalismus höchstwahrscheinlich nur ein Epiphänomen. Selbst, wenn das Bewusstsein auf vorhersagbare Weise auftritt – so Moreland –, würde dies für den Theismus sprechen. Oppys Antwort auf Moreland schließt auch eine Beschwerde dagegen ein, wie Moreland Begriffe verwendet: „Es ist ein Kategorienfehler zu sagen – wie Moreland es tut – dass eine Theorie gegenüber einer anderen eine Antwort unterstellt, die erst noch zu beweisen wäre“ (Fußnote 17, S.143). Hier macht er es sich angesichts dessen leicht, dass Morelands Gedanke offensichtlich ist: Naturalisten können nicht behaupten, dass die bloße *Konsistenz* des Naturalismus mit bestimmten Daten als Bestätigung des Naturalismus gilt, wenn der Theismus eine bessere Erklärung dieser Daten liefert, und sie können nicht einfach versichern, dass Phänomene wie „Qualia und libertäre Freiheit [...] nun mal philosophisch problematisch sind“ (S.141), wenn sie nur ein Problem für Naturalisten darstellen, hingegen eine enorme *Prima-facie*-Plausibilität im Falle

des Theismus haben bzw. mit dem Theismus sehr gut vereinbar sind. In seiner Antwort auf Moreland scheint Oppy öfters davon auszugehen, dass eine als vorgefasste Meinung vertretene naturalistische Ontologie mehr Geltung besitzt als offensichtliche Fakten.

Auf der anderen Seite sind einige der Debatten sehr aufschlussreich. Richard Gale mahnt – zurecht, wie ich finde – dass uns der „skeptische Theismus“ als Antwort auf das Problem des Bösen nur bedingt weiterhilft. (Der „skeptische Theismus“ vertritt, dass unsere Erkenntnisfähigkeit zu begrenzt ist, um wissen zu können, ob Gott nicht doch gute Gründe hat, das Böse zuzulassen.) Denn letztendlich riskiert man mit dieser Strategie eine Nähe zum Ockhamismus, gemäß dem wir nicht wissen, was wir meinen, wenn wir sagen: „Gott ist gut“. Daher „könnte der skeptische Theismus die theistische Hypothese jeglicher Bedeutung berauben“ (S.206). Dies zeigt, so Meister, dass der Theist eine Erklärung dafür benötigt, warum Gott oft nicht in den Lauf der Welt eingreift. Diese Erklärung müsste eine Art Grenze zwischen Dingen, die Gott tun oder nicht tun würde, deutlich machen. Wie Meister vorschlägt, ist vieles von dem Bösen, welches Gott zulässt, durch die Art gerechtfertigt, wie sich Seelen entwickeln, denn dies beinhaltet, „schwierige moralische Entscheidungen zu treffen“ (S.214). Zwar ist mir diese Sichtweise sympathisch, jedoch werden

manche Leser Meisters Behauptung in Frage stellen, dass auch das natürliche Übel angesichts eines evolutionären Prozesses, welcher „fühlende moralische Wesen wie uns“ (S.214) hervorgebracht hat, unvermeidbar wird. Es ist nämlich überhaupt nicht klar, dass Gott auf solche Prozesse angewiesen war, und dies scheint Gott mitschuldig zu machen bei der Erzeugung des Bösen. Andererseits hat Meister sicherlich recht, wenn er sagt, dass der Naturalismus ein viel größeres Problem des Bösen hat, da er keine glaubwürdige Erklärung dafür bietet, was das Böse ist oder was es bedeutet.

Es liegt in der Natur der Sache, dass sich manche Leser bei einigen Diskussionen nicht vertreten fühlen, da sie sich keiner der beiden Sichtweisen anschließen können. In der Diskussion über Evolution und Glauben an Gott schreibt Joseph Bulbulia, dass „evolutionäre Psychologie zeigt, wie religiöse Glaubensüberzeugungen möglicherweise entstanden sind, ohne dass irgendwelche Götter existieren, die diese verursacht haben“ (S.225). Michael Murray und Jeffrey Schloss antworten, dass im Theismus auch dann, wenn man darwinistische Evolution unterstellt, „Gott ein Teil der kausalen Verursachungskette ist, die dazu geführt hat, dass wir übernatürliche, den Glauben erzeugende, Mechanismen besitzen“ (S.215). Somit könnte Gott sowohl indirekt als auch direkt als Ursache des theistischen Glaubens gewirkt haben. Dann

stochern wir allerdings im Nebel, denn die darwinistischen Prozesse würden anscheinend genau gleich ablaufen, egal ob Gott existiert oder nicht; selbst wenn sie zu wahren theistischen Glaubensüberzeugungen führten, wären diese ein glücklicher Zufall, aber die so erzeugten Überzeugungen wären kein Wissen. Der einzige Weg, nachzubessern, so dass die glaubenserzeugenden Prozesse zuverlässig sind, bestünde darin, an gewisse „äußere Zwänge“ zu appellieren, die dann teleologischer Natur sind, wodurch der Ansatz aber nicht mehr rein darwinistisch wäre. Wenn unser Geist nicht planvoll so geschaffen worden ist, dass theistische Glaubensüberzeugungen entstehen (eine Sicht, die mit darwinistischer Orthodoxie nicht vereinbar ist), ist schwer einzusehen, wie diese Überzeugungen zuverlässig sein können.

Auf den ersten Blick besteht eine Pattsituation zwischen Stewart Goetz, der eine immaterielle Seele verteidigt, und Kevin Corcoran, einem „christlichen Physikalisten“.⁴ Ausgehend von der Selbstbeobachtung, argumentiert Goetz, dass wir (sich mit der Mehrheit der menschlichen Wesen einig wissend) einfache mentale Wesen sind und erklärt sich als jemand, der erst mal von der Existenz der Seele ausgeht. Corcoran will sich da nicht lumpen lassen und versichert, dass er einfach vom Materialismus ausgeht („Ich bin ein *antecedent materialist*.“) „Ich steige einfach mit der Grundannahme in diese Diskus-

sion ein, dass ich ein physisches Objekt bin, denn so ist es mir immer erschienen, solange ich denken kann“ (S.270). Die eigentliche Frage muss aber die folgende sein: Was müssen wir annehmen, um kohärent die Realität erforschen zu können? Sicherlich müssen wir uns selbst als rationale und über die Zeit fortdauernde Wesen betrachten, damit überhaupt die Möglichkeit besteht, dass wir Wissen über die physische Welt erlangen können.

Man kann nicht zunächst von der Grundannahme ausgehen, dass man einfach nur ein physisches Objekt wie jedes andere ist, das in rein unpersönlichen Begriffen beschrieben werden kann, und dann eine *persönliche* Untersuchung über die Realität beginnen. Corcoran gibt zu, dass kein *a-priori*-Argument gegen den Dualismus durchschlagend ist (und er besteht darauf, dass Theisten dies so sehen müssen, denn der Theismus setzt mindestens einen nicht-materiellen Geist voraus, der mit der physischen Welt interagiert). Aber er schlägt vor, dass die Art, wie mentale Fähigkeiten von physischen Fähigkeiten abhängen (z.B. benötigt das Gedächtnis einen funktionalen Hippocampus im Gehirn), anders ist, als wir es im Falle des Dualismus erwarten sollten. Allerdings hängt dies davon ab, um welche Sorte Dualisten es sich handelt. Die meisten Dualisten, mich eingeschlossen, räumen eine enge Abhängigkeit zwischen Seele und Gehirn nicht nur notgedrungen ein, sondern vertreten diese selbst mit

Nachdruck, und glauben natürlich, dass Erinnerungen im Gehirn gespeichert werden. Am ungewöhnlichsten ist Corcorans Behauptung, dass zwar Naturalisten keine überzeugende Erklärung des Bewusstseins haben, dass aber die Sicht, es gebe eine Seele, auch nicht überzeugender sei. Dies ist aber sicher der Fall, denn Seelen sind von Natur aus Subjekte, und können, weil sie mentale Substanzen sind, Gedanken zu einem bestimmten Zeitpunkt vereinen (zu untrennbaren Teilen), und können über die Zeit die gleichen bleiben; diese Eigenschaften der Seele erklären doch die Natur des bewussten Denkens sehr gut. Corcorans Spekulationen darüber, wie man den Physikalismus mit dem Leben nach dem Tod in Einklang bringen kann, sind wohlbekannt und aus meiner Sicht völlig *ad hoc*: Sie müssten eine Ausnahme von der Regel bezüglich der Identitätsbedingung von physischen Objekten fordern, ohne diese Ausnahme zu begründen. Außerdem widersprechen sie klaren Aussagen der Heiligen Schrift (z. B. Mt 10,28; 1Thess 5,23; Offb 6,9–10).

Die Beiträge von Evan Fales und Paul K. Moser über das Thema Wunder passen bedauerlicherweise nicht gut zueinander. Fales kritisiert die Kohärenz des Konzeptes der Wunder und die Glaubwürdigkeit von Wundergeschichten. Eines seiner Argumente ist, dass Wunder die „lokale Erhaltung von Energie und Bewegung“ verletzen (S.299). Diese Behauptung ist

bereits wirkungsvoll von Robert Larmer in seinem Buch *The Legitimacy of Miracle* (Lanham, MD: Lexington, 2014) sowie von Robin Collins im Aufsatz „Modern Physics and the Energy – Conservation Objection to Mind-Body Dualism“, (*American Philosophical Quarterly* 45, 1, 2008, S. 31–42), widerlegt worden. Beide wären ideale Diskussionspartner von Fales gewesen. Larmer zeigt, dass die richtige Formulierung des Energieerhaltungssatzes (Energie bleibt in einem geschlossenen System erhalten) nicht bedeutet, dass Energie nicht geschaffen oder zerstört werden könne, wie es in populären Darstellungen oft behauptet wird. Die letztere Feststellung ist ohnehin eine, die kein Theist akzeptieren kann, da sie Gottes Schöpfung des Universums unmöglich machen würde. Und Collins zeigt, dass sowohl die Relativitätstheorie als auch die Quantentheorie plausible Beispiele für Verursachung ohne Energietransfer bieten. Im Gegensatz dazu hat Moser hier einen wichtigen Aufsatz beigetragen, der eigentlich an einen anderen Ort gehört: Moser sagt, dass Gott nicht nur möchte, dass wir einfach als passive Zuschauer die Indizien für Wunder betrachten, sondern dass Gott uns ruft, unser ganzes Wesen transformieren zu lassen, so dass wir die Wunder als Zeichen der Liebe Gottes sehen können. Dies ist eine hervorragende Einsicht, aber sie gehört gewiss in eine Auseinandersetzung mit einem abgebrühten Evidentialisten (sei es ein

Atheist oder ein Theist). Mosers großartiger Beitrag ist es, die Wichtigkeit einer holistischen Anthropologie aufzuzeigen, die alle Bereiche unseres Denkens bei der Formung christlicher Überzeugungen einbezieht (und die Folgen der Sünde auf diese Bereiche ernst nimmt). Er hätte als Gegenspieler einen Verteidiger der rein indizienorientierten „Allein-die-Fakten“-Sichtweise verdient.

Es gibt in dem Buch einige weitere kleinere Enttäuschungen. In der Debatte über die historische Zuverlässigkeit des Neuen Testaments verteidigen weder Stephen T. Davis noch Marcus Borg die Irrtumlosigkeit der Schrift, und in der Diskussion über den historischen Jesus erwarten weder Stephen J. Patterson noch Craig Evans, dass wir aus den historischen Fakten über Jesus die „konfessionellen“ oder „theologischen Wahrheiten“ ableiten können. Gotthold Ephraim Lessings garstiger breiter Graben zwischen kontingenten Tatsachen und letzten Schlussfolgerungen ist hier offensichtlich, und es wäre schön gewesen, an dieser Stelle etwas von einem Gelehrten wie John Warwick Montgomery zu lesen, der sagt, dass wir diesen Graben überbrücken können, und zwar in der Weise, wie Christus selbst die göttlichen und menschlichen Bereiche überbrückt hat.

Andererseits deckt Gary Habermas sehr wirkungsvoll auf, dass es viel eher philosophische Grundannahmen als historische Tatsachen sind, die Skepti-

ker wie James Crossley am leeren Grab zweifeln lassen und dazu bewegen, die vielen Augenzeugenberichte über den auferstandenen Jesus als trügerische Visionen anzusehen. Habermas' Ansatz der „minimalen Fakten“ wird selbst auch kritisiert (manche sagen, er mache gegenüber den einseitigen Prinzipien der Bibelkritik zu viele Zugeständnisse), aber er verdeutlicht, warum im Laufe der Zeit eine skeptische Sichtweise nach der anderen gegenüber den historischen Fakten der Auferstehung fallengelassen worden ist. Die Folge ist, dass Kritiker immer weniger Möglichkeiten haben, sich vor den Ansprüchen Christi auf ihr Leben zu verstecken.

Abschließend sei gesagt – und ich bitte alle Autoren um Nachsicht, die ich aus Platzgründen nicht berücksichtigt habe –, dass dieses Buch tatsächlich neue Maßstäbe setzt, und zwar auf so kühne Weise, dass die *A-priori*-Wahrscheinlichkeit, dass so ein Buch je erscheinen würde, zweifelsohne sehr gering war! Weil es so hohe Ziele setzt, gibt es auch ein paar Fehlzündungen, wie oben angedeutet. Aber das schränkt die monumentale Wichtigkeit dieses Buches nicht ein, das eine dermaßen weitreichende, qualitativ hochstehende Diskussion über den Wert des christlichen Theismus erreicht hat. Jeder ernsthafte christliche Apologet, jeder christliche Philosoph und jeder seriöse Kritiker des Christentums sollte dieses faszinierende Buch lesen.

Die Buchbesprechung erschien zuerst in: Philosophia Christi, Volume 16, No. 2, 2014, S. 451–456. Die Internetseite der herausgebenden Gesellschaft lautet: URL: <http://www.epsociety.org>. Wiedergabe mit freundlicher Genehmigung des Autors und des Herausgebers. Übersetzt wurde der Beitrag von Roderich Nolte.

Anmerkungen

¹[Anm. der Red.: *Mere Christianity* ist der Buchtitel eines von C.S. Lewis veröffentlichten Bestsellers, der auf Radioansprachen zwischen 1942 und 1944 zurückgeht und Kernaspekte des Christentums (wie sie von traditionellen christlichen Denominationen geteilt werden) gegen Kritiker verteidigt. In deutscher Sprache ist der Klassiker zunächst erschienen unter dem Titel *Christentum schlechthin*, heute ist er unter dem Titel *Pardon, ich bin Christ*. Meine Argumente für den Glauben erhältlich.]

²[Anm. der Red.: W.L. Craig sagt, ein Entstehen des Universums aus dem Nichts (ohne jede Ursache) ist sehr unwahrscheinlich und kontraintuitiv. Denn sonst müssten wir in unserer Alltagserfahrung häufiger die Erfahrung machen, dass plötzlich Dinge aus dem Nichts entstehen, so z. B. der erwähnte „wütende Tiger“.]

³[Anm. der Red.: Es geht um die Frage, ob etwas deswegen ethisch richtig ist, weil es dem Willen Gottes entspricht, oder ob es an und für sich ethisch richtig ist und deshalb von Gott gewollt wird. Christliche Philosophen entgegnen meist: *Gott ist gut*. Er entscheidet gemäß seinem Charakter und ist sich selbst Maßstab.]

⁴[Anm. der Red.: Der christliche Physikalismus wird von einigen christlichen Philosophen (z. B. Peter van Inwagen) vertreten, die einen Dualismus von Leib und Seele ablehnen und meinen, dass der Mensch nur materielle Bestandteile hat; die Auferstehung von den Toten ist dann einfach die Auferstehung des Leibes mitsamt der Psyche, die als materiell gesehen wird.]

Ron Kubsch

The Righteousness of God: A Lexical Examination of the Covenant-Faithfulness Interpretation

Charles Lee Irons



Charles Lee Irons. *The Righteousness of God: A Lexical Examination of the Covenant-Faithfulness Interpretation.* WUNDT II, 386. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015. ISBN: 978-3-16-153518-5. 444 S., 89,00 Euro

Gemäß der Neuen Paulusperspektive (NPP) bezeichnet der Ausdruck „Gerechtigkeit Gottes“ (griech. δικαιοσύνη θεοῦ) die Bundestreue Gottes. So legt beispielsweise N.T. Wright sehr viel Wert auf diese Interpretation. In seinem Buch *Justification: God's Plan & Paul's Vision* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2009, S. 164) schreibt er:

„Wir können mit äußerster Sicherheit sagen, dass die ‚Gerechtigkeit Gottes‘ bei Paulus so wie in den Psalmen und bei Jesaja regelmäßig auf Gottes eigene Gerechtigkeit bezogen ist, und zwar nicht im mittelalterlichen Sinne einer *iustitia Dei*, sondern im alttestamentlichen und intertestamentlichen Sinne der ‚Bundestreue Gottes‘.“

Nach Wright unterscheidet sich das biblische Konzept „Gerechtigkeit“ sehr deutlich von der westlichen Vorstellung, die seiner Meinung nach ihre Wurzeln im mittelalterlichen Denken hat. Aus diesem Grunde habe die reformatori-

sche Theologie von Luther an im Blick auf das Gerechtigkeitsverständnis einen falschen Weg eingeschlagen. Dort habe man nämlich vorwiegend an den juristischen Kategorien des römischen Gerechtigkeitsverständnisses angeknüpft und nicht an den beziehungsorientierten Kategorien des hebräischen.

In seinem Buch *The Righteousness of God* stellt Charles Lee Irons nun genau diese Interpretation der Gerechtigkeit Gottes grundsätzlich in Frage. Das Buch geht zurück auf eine im Jahr 2011 vom Fuller Theological Seminary (Pasadena, USA) angenommene Dissertation. Betreut wurde die Arbeit von den Profes-

soren Donald Hagner und Seyoon Kim, die übrigens beide unter dem großen Neutestamentler F.F. Bruce promovierten und sich als Experten der Paulusforschung einen Namen gemacht haben.

Im ersten Kapitel untersucht Irons die Deutungsgeschichte der Wendung „Gerechtigkeit Gottes“ bei Paulus. Obwohl keine absolute Einigkeit bestand, sieht er, angefangen bei den griechischen und lateinischen Kirchenvätern über die mittelalterlichen Kommentatoren bis hin zur protestantischen Reformation, einen allgemeinen Konsens. Dargestellt werden, um nur einige herauszugreifen, die Sichtweisen von Origenes, Augustin

tinus, Abaelardus, Lombardus, Aquinas, Melancthon, Bucer oder Calvin. Erwartungsgemäß wird Luthers Position ausführlicher behandelt, da seine Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes bei der Auslösung der Reformation eine mächtige Rolle spielte. Anknüpfend an Augustinus verstand Luther Röm 1,17 (u. Röm 3,21) so, dass Gott uns Menschen seine Gerechtigkeit schenkt. Er distanzierte sich also von dem eher aristotelischen Konzept einer Gerechtigkeit, die von uns Menschen hergestellt wird. „Luther sagte, die Glaubensgerechtigkeit werde ‚Gerechtigkeit Gottes‘ genannt, da Gott sie gibt und sie im Blick auf den Mittler Christus uns Menschen als Gerechtigkeit zuteilt“ (S. 23).

Welches Spektrum umfasst der angenommene Konsens in dieser Zeitspanne? Die allgemeine Auffassung war, dass es sich um einen Normbegriff handelt und das $\theta\epsilon\omicron\delta$ als *Genetiv auctorius* oder *objectivus* zu verstehen ist, nicht aber als *Genetiv subjectivus*. „Der Ausdruck bezieht sich auf einen Gerechtigkeitsstatus, den Gläubige durch das Mittel des Glaubens auf der Grundlage Christi Sühne zugeteilt bekommen“ (S. 337).

Grundsätzliche Neuinterpretationen kamen erst im 19. Jahrhundert auf. Eine wichtige Rolle spielte Albrecht Ritschl, der Gerechtigkeit als Zweckbegriff verstand. Mit Hermann Cremer und Ernst Käsemann fügten sich später weitere Ausdeutungen ein, so dass Gerechtig-

keit mehr und mehr als ein Verhältnisbegriff wahrgenommen wurde. James Dunn und N.T. Wright knüpften an diesen Transformationen an, wenn sie schlussendlich Gerechtigkeit mit der Bundestreue identifizieren.

Nachdem Irons im zweiten Kapitel seine Methodologie offenlegt, untersucht er in den Kapiteln 3 bis 5 den Begriff „Gerechtigkeit“ im außerbiblischen Griechisch (S. 84–107), im Alten Testament (S. 108–193) und in der jüdischen Literatur einschließlich der nicht-paulinischen Befunde im Neuen Testament (S. 194–271). Er kommt dabei zu dem Ergebnis – und das ist sehr interessant –, dass die Semantik des Begriffs vor allem juristisch und ethisch verstanden werden muss, obwohl sich gelegentlich eine gewisse Betonung der sprachlichen Integrität nachweisen lässt (im Sinne der Kohärenz von Gesagtem und Gesagtem oder von Gesagtem und den dazugehörigen Taten). Die behauptete Differenz zwischen einem griechischen Normkonzept und einem hebräischen Verhältnisbegriff lässt sich bei dem Terminus „Gerechtigkeit“ nicht belegen (vgl. S. 338). Die Untersuchungen der alttestamentlichen Texte zeigen ebenfalls, meines Erachtens überzeugend, dass dort Gerechtigkeit ein Normbegriff ist. Stimmt das Ergebnis, sind die Ansichten Hermann Cremers widerlegt. Das wiederum bedeutete, dass ein Hauptargument der NPP seine Überzeugungs-

kraft verlöre. Die Begutachtungen der jüdischen Literatur stützen zusätzlich diese Auffassung. Denn auch dort ist „Gerechtigkeit“ kein Verhältnis-, sondern ein Normbegriff. Die Bedeutung von „Bundestreue“ lässt sich in diesem Textraum nicht belegen.

Im wichtigen sechsten Kapitel exegetisiert Charles Lee Irons endlich die paulinischen Schriften. Für die Deutungen von Kümmel und Käsemann, die für die Lesart von Gerechtigkeit als „Bundestreue“ maßgeblich geworden sind, findet er keine Bestätigung. Paulus gebraucht Gerechtigkeit im profanen Sinn oder er spricht von einer besonderen Gerechtigkeit, die von Gott stammt und die durch den Glauben empfangen wird. Damit sieht Irons im Wesentlichen die reformatorische Lesart bestätigt.

Die Auswirkungen dieser exegetischen Erträge sind – wenn sie zutreffen – gewaltig. Zwei von fünf aufgeführten Konsequenzen will ich kurz erwähnen.

Einmal wird die derzeit beliebte Deutung von Gerechtigkeit als Verhältnisbegriff überwunden. Diese Bestimmung ist nicht mehr aufrechtzuerhalten, weil sie schlicht unwahr ist. Enthielte die Gerechtigkeit tatsächlich keine Übereinstimmung mit einer externen Norm, wäre das Verhältnis selbst die Norm. Das war die Auffassung von Ritschl. Für ihn war Gott reine Liebe, die Vorstellung, Gott können uns Menschen Gerechtigkeit schenken, damit obsolet.

Das kann so nicht mehr aufrechterhalten werden. „Gerechtigkeit“, so schreibt Irons, „ist ein Normbegriff und die Norm ist Gottes eigenes Moralgesetz, das in seiner unveränderlichen Natur als Gott in vollkommener Heiligkeit, Gerechtigkeit und Wahrheit begründet ist“ (S. 340). Außerdem zeigt die Ausbeute der Untersuchung, dass die Rechtfertigungslehre des Apostels nicht zuerst von Gottes Treue gegenüber Israel oder über die Mitgliedschaft im Bund handelt. „Vielmehr geht es“, so Irons, „bei der Rechtfertigung darum, wie sündige Menschen vor dem göttlichen Gericht bestehen können“ (S. 342).

Das Buch *The Righteousness of God* ist anspruchsvoll und verlangt vom Leser profunde Kenntnisse der biblischen Sprachen. Wer diese beherrscht und sich für die Diskussionen rund um die NPP interessiert, wird von der Lektüre des Werkes erheblich profitieren. Indem Irons zeigt, dass der biblische Ausdruck „Gerechtigkeit“ ohne Zweifel juristische Akzentuierungen enthält und deshalb die Rettung aus der Ungerechtigkeit nur durch ein Gericht kommen kann, legt er eine fundierte Kritik am Gesamtkonzept der NPP vor.

Professor Jörg Frey ist dafür zu danken, dass er die Untersuchung in die 2. Reihe der Wissenschaftlichen Untersuchungen zum Neuen Testament (WUNT II) aufgenommen hat und diese damit einer großen Öffentlichkeit zugänglich ist.



Siegfried M. Schwertner. *IATG³ – Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2014. 726 S. 179,95 Euro

Wer theologische Aufsätze, Hausarbeiten oder Bücher schreibt, sucht nach Möglichkeiten, wiederkehrende Titel von Zeitschriften, Serien, Lexika der Quellenausgaben einheitlich abzukürzen. Ein Beispiel: Sind häufig Werke aus der Reihe „Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament“ zu zitieren, wird man darum bemüht sein, den langen Serientitel zu verkürzen, z. B. durch die Wahl der Abkürzung „WUzNT“. So spart man sich viel Mühe und Platz. Allerdings ist man als Autor

gezwungen, selbst solche Abkürzungen, auch Sigel genannt, zu entwickeln und ein entsprechendes Verzeichnis in die schriftlichen Arbeiten einzufügen. Der Leser wiederum muss sich jeweils mit den Abkürzungen des Autors vertraut machen.

Um sowohl das Schreiben als auch das Studium der Literatur zu vereinfachen, wurden im Laufe der Jahre Verzeichnisse mit einheitlichen Abkürzungen erarbeitet. Der Autor kann beim Verfassen seiner Abhandlung damit auf ein vorhandenes Verzeichnis zurückgreifen und sich durch einen entsprechenden Hinweis die Erstellung eines eigenen Verzeichnisses ersparen. Der Leser wiederum kann mit Hilfe des Instruments die Sigel schnell entschlüsseln. Liest er viel und hat etwas Übung beim „Entschlüsseln“, lernt er zahlreiche Sigel auswendig und kommt mit den Abkürzungen schnell zurecht. So weiß ein Theologe, dass die Abkürzung für die Serie „Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament“ zitiert, nicht *WUzNT*, sondern *WUNT*, heißt.

Im deutschsprachigen Raum gibt es zwei etablierte Abkürzungsverzeichnisse für theologische Literatur (neben dem Verzeichnis aus die *Theologische*

Realenzyklopädie (TRE), das auch von Siegfried Schwertner erstellt wurde). Das umfangreichste Register ist das *Internationale Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete (IATG)*. In der ersten Auflage von 1974 gebrauchte sein Herausgeber Siegfried Schwertner Abkürzungen aus dem Handwörterbuch *Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG³)* und verbesserte und erweiterte diese. Das *RGG* griff in seiner 4. Auflage demgegenüber auf die 2. Auflage des *IATG* zurück und auch die (*TRE*) machte vom *IATG* gebraucht, um es seinerseits zu erweitern.

Bis 2012 hat Siegfried Schwertner deshalb eine 3. Auflage des *IATG* besorgt, die schlussendlich im vergangenen Jahr beim Verlag Walter de Gruyter erschienen ist. Es war die letzte Herausgabe von Siegfried Schwertner, denn der promovierte Bibliothekar ist im Sommer 2012 im Alter von 76 Jahren verstorben.

Die 2. Auflage enthielt bereits 14.000 Titel. Die 3. Auflage ist noch einmal um 4000 Titel erweitert worden. Auf Wunsch des Verlags wurden im Hinblick auf die *Encyclopedia of the Bible and Its Reception (EBR)* die Abkürzungen des *SBL Handbook of Style* berücksichtigt. Wo diese vom *IATG* abweichen, wurde sie kursiv wiedergeben.

Zur Anpassung an nordamerikanische Gewohnheiten wurde der Punkt zwischen Ober- und Unterserien aufgegeben. Wenn es beispielsweise früher *ATLA.BS* hieß, heißt es nun: *ATLABS*.

Das Buch enthält verschiedene Abkürzungsverzeichnisse zu den biblischen Büchern und ein Verzeichnis der biblischen Quellenschriften und Textausgaben. Abkürzungen für außerkanonische Schriften, Qumrandokumente, Philo, Josephus, rabbinisches Schrifttum und die Nag-Hammadi-Bibliothek sind ebenfalls enthalten. Den größten Raum bekommen freilich die Abkürzungen für Zeitschriften, Serien, Lexika und Quellenwerke. Allein ihre Abkürzungsaufösungen benötigen 191 Seiten.

Autoren kleinerer Schriften werden mit dem bei Mohr Siebeck separat erschienen Abkürzungsverzeichnis der *RGG⁴* gut zurecht kommen. Verfasser umfangreicher theologischer Werke werden auf das *IATG* nicht verzichten wollen. Die 3. Auflage enthält mit ca. 18.300 Titeln nahezu alle bedeutenden Publikationen aus den Gebieten Theologie, Philosophie und Religionswissenschaft und bleibt damit das Standardwerk für wissenschaftliches Arbeiten im theologischen Bereich. (rk)

FUGE: Journal für Religion & Moderne, Bd. 14/15, 2014. Öffentliches Schweigen. Hg. von Martin Knechtges u. Jörg Schenuit, Paderborn: Ferdinand Schöningh. 224 S. 24,90 Euro

Auf meinen Lesestapel liegen hin und wieder Bände aus der katholischen Welt. Nicht nur, weil akademische Arbeit dies gebietet, auch Neugier und Staunen treiben mich an. Im vergangenen Jahr habe ich die *Theologische Anthropologie* (2011) von Thomas Pröpper und die *Katholische Dogmatik* (2005) von Gerhard Ludwig Müller studiert. Die Dogmatik ist didaktisch ausgesprochen klug aufbereitet. Pröpper hat mit seinem zweibändigen Werk einen eigenständigen Beitrag zur christlichen Anthropologie geliefert. Seine Darstellung des thomistisch-molinistischen Gnadenstreits (Bd. 2, S. 1351–1401) ist sehr zuträglich. Obwohl ich als reformierter Christ selbsterklärend viele Dinge anders sehe, erweitert die Lektüre meinen Horizont und hilft mir bei der „Versicherung“ meiner eigenen Glaubenspositionen, gerade auch im Blick auf die Gnadentheologie.

Nicht nur hochtheologische Bücher liegen auf dem Stapel, Zeitschriften und Periodika gehören auch dazu. Zum Beispiel die *FUGE*, ein *Journal*

für Religion & Moderne, das von Martin Knechtges und Jörg Schenuit im Verlag Ferdinand Schöningh herausgegeben wird. In einer Zeit, in der im öffentlichen Raum fast nur noch Marktschreier gehört werden, setzt die *FUGE* auf die Wahrung von Stille und Andacht. Tatsächlich erlebe ich beim Stöbern in der *FUGE* „Entschleunigungsmomente“. Das Journal „zwingt mich“, langsam und aufmerksam zu lesen. Wohltuend.

Der Doppelband 14/15 steht unter dem Thema „Öffentliches Schweigen“. Die 224 Seiten enthalten viele nennenswerte Beiträge. Ich will drei erwähnen.

Die Literaturwissenschaftlerin und Philosophin Ekaterina Poljakova erörtert in ihrem Aufsatz zur Klerikalismuskritik Charles Taylors aus dem Jahr 1960 das Thema soziale Gerechtigkeit auf einem Niveau, das ich andernorts vermissem. Anstatt uns, so ihr Vorwurf, mit dem Gerechtigkeitsanspruch der Bibel auseinanderzusetzen, orientieren wir uns allzu oft an den Reichtumsidealen der westlichen Zivilisationen. Aber ist der irdische Wohlstand ein christliches Ziel? „Hier bitte ich die Leser, einen Moment inne zu halten, bevor sie sich empören. Auch mir gefällt die schreiende Ungerechtigkeit ‚dort draußen‘ nicht. Aber zwischen einem ‚mir gefällt es nicht‘ und ‚Gott gefällt es



nicht‘ könnte, so möchte ich zu bedenken geben, auch in diesem schwierigen Fall durchaus ein Unterschied in *re* bestehen. (Schon sprachlich deutet sich dies ja an: Das Wort ‚Gerechtigkeit‘ ist im Deutschen leicht irreführend, entsprechen ihm in der Bibel doch verschiedene Wörter. Die irdische Gerechtigkeit und die Gerechtigkeit Gottes jedenfalls werden unterschiedlich bezeichnet, und schon dies sollte uns zur Vorsicht mahnen.) Meine provokante Frage möchte ich nun also in der Sache noch einmal formulieren. Wenn ich es für mich selbst für gut halte, arm zu sein und in Christi Namen verfolgt zu werden – also meine Haltung ganz nach dem klaren Wort des Herrn ‚Freut

euch und jubelt: Euer Lohn im Himmel wird groß sein‘ (Mt 5,12) ausrichte, und wenn ich diese Freude als etwas Heiliges, als etwa Erwünschtes ansehe, warum sollte ich meinem Nächsten nicht dasselbe wünschen, will ich ihn doch lieben wie mich selbst? In jedem Fall scheinen Zweifel angebracht, ob die christliche Liebe wirklich ganz selbstverständlich darin bestehen sollte, Arme reich zu machen oder allen Menschen Wohlstand und ein möglichst langes Leben zu sichern“ (S. 105).

Berührt hat mich Brigitte Sändig's Essay „Sprechen, Schweigen und Geschwätz“. Die Literaturwissenschaftlerin schreibt über ihre Erfahrungen in der ehemaligen DDR und entwickelt eine kleine „Phänomenologie des Geschwätzes“. Eindrucksvoll deckt sie auf, dass die „Freisetzung des Sprechens“ nach dem Fall der Mauer nicht nur das ehrliche Gespräch, sondern auch das „taktische, verbrämte, vorgegebene Sprechen“ (S. 14) wiedergebracht hat. Das aufrichtige Wort, das in der DDR im nicht-öffentlichen Raum immerhin eine Möglichkeit war und hin und wieder spürbaren Tiefgang erreicht hat, ist in der freien Welt vom Regime manipulativer Sprachregelungen eingefangen

worden. Sändig zitiert das *Bologna-Schwarzbuch* (Bonn, 2009): „Systemische Unterdrückung der Freiheit beginnt in der Regel mit Eingriffen in die Sprache. Mittels Sprachregelung versucht man das Denken der Menschen schleichend zu manipulieren ...“ Weiter schreibt sie: „Zur Manipulation gehört etwa die ständige Wiederholung absichtsvoll geschaffener Begriffe, die dadurch in den Status des Selbstverständlichen erhoben werden und sich unversehens in den allgemeinen Sprachgebrauch einschleichen“ (S. 15).

Höhepunkt ist für mich der Beitrag über Reinhold Schneider von Bettina Klix. Schneider war ein katholischer Schriftsteller, der sich von Anfang an mit der Diktatur des Nationalsozialismus auseinandersetzte und gegen Unterdrückung, Rassenwahn und Volksverherrlichung anschrieb. Mit seinem Werk *Las Casas vor Karl V. Szenen aus d. Konquistadorenzeit* (1938) stellte sich Schneider mitten in der NS-Zeit gegen die Judenverfolgung. Einer Anklage wegen Hochverrat konnte Schneider entkommen, da 1945 das „Großreich“ zusammenbrach und es nicht mehr zur Verhandlung kam.

Bettina Klix beschreibt in Skizzen das Leben und Werk Schneiders und würdigt seine Arbeiten besonders, indem sie erzählt, wie er ihr in Tagen eigener Beunruhigung ein aufrichtender Begleiter geworden ist. Als sich die Schriftstellerin intensiv mit dem Schrecken des Konzentrationslagers Bergen-Belsen auseinandersetzte und angesichts der geschilderten Gräueltaten fast verzweifelt ist, waren es Schriften Schneiders, die sie aufrichtet haben. „Gemäß dem biblischen Wort, dass nur die Wahrheit uns frei machen kann, stellt Schneider fest: ‚Der neue Glaube aber, den Ereignisse von unverwindlicher Furchtbarkeit von uns fordern, ist der Einbruch der Wahrheit in unser Leben‘“ (S. 35). (rk)

Wer seine Familie
vernachlässigt,
dessen Besitz löst
sich in Luft auf!

(Sprüche 11,29 Die Gute Nachricht)

Spendenkonto:
IBAN: DE02520604100003690334
BIC: GENODEFIEK1
Verwendungszweck:
ILF2000

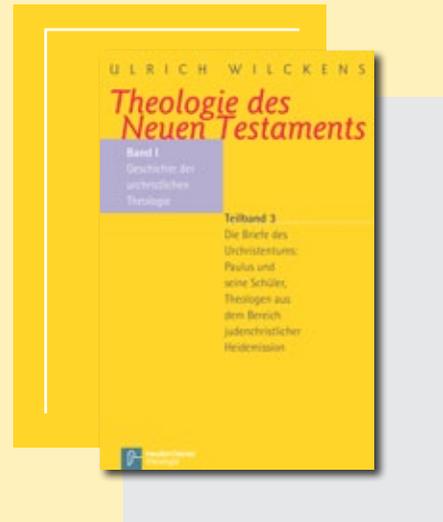
Foto: ©Sunny studio-Fotolia.com

ilfw
Institut für Lebens- und
Familienwissenschaften
www.bucer.de/institute/ilfw.html

Ulrich Wilckens. *Theologie des Neuen Testaments*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2014. 6 Bde., 2192 S. 69,00 Euro

Der emeritierte evangelische Bischof Ulrich Wilckens wünscht sich von Herzen, dass die Bibel als Heilige Schrift der Kirche ernstgenommen wird. 2012 hat er deshalb mit seiner *Kritik der Bibelkritik* eine Argumentationshilfe für diejenigen geliefert, „die heute daran festhalten wollen, dass nach dem Bekenntnis aller christlichen Kirchen die Heilige Schrift Grund und Quelle des Christseins ist und bleiben soll“ (ebenda, S. 5).

Die Jahre zuvor hat er, erweckt durch eine besondere Gnadenerfahrung, die intensive Arbeit an einer Theologie des Neuen Testaments wiederaufgenommen, mit der er schon in den 70er-Jahren begonnen hatte. So konnte er zwischen 2002 und 2009 endlich seine umfängliche *Theologie des Neuen Testaments* beim Neukirchener Verlag vorlegen. Das Werk ist in zwei Bänden erschienen, wobei der erste vier und der zweite Band zwei Teilbände enthält. Die Bände bauen aufeinander auf und bedingen sich zugleich wechselseitig.



Bd. 1/1 enthält eine ausführliche Einführung in das Gesamtwerk und einen ersten Abschnitt des historischen Teils: eine Skizze der religiösen Situation der Menschen in der Umwelt der ersten Christen, eine Darstellung des Wirkens Jesu im Zeichen der „Königsherrschaft Gottes“, eine Entfaltung der Verkündigung und Lehre Jesu sowie der Aussendung der zwölf Jünger als Boten der Gottesherrschaft. Bd. 1/2 setzt die historische Nacherzählung der Geschichte Jesu fort: von seinem Entschluss, zur Passa-Feier nach Jerusalem zu ziehen, bis zu seinem Tod

am Kreuz, der Auffindung des leeren Grabs und der Erscheinungen des Auferstandenen, der Anerkennung der Heidenmission und der einen Kirche aus Juden und Heiden. Bd. 1/3 behandelt die Briefe des Paulus und seiner Schüler sowie der Theologen aus dem Bereich der judenchristlichen Heidenmission, Bd. 1/4 die Evangelien, die Apostelgeschichte, die Johannesbriefe, die Johannesoffenbarung sowie die Entstehung des neutestamentlichen Kanons. Die Teilbände 11/1–2 haben dogmatischen Charakter. Sie behandeln die Einheit der urchristlichen Theologie, die lebendige Verbindung der Glaubenden mit dem Messias Jesus, die vielfältige Erfahrung des Wirkens des Geistes im Zusammenleben der Glaubenden sowie die Hoffnung auf die Heilsvollendung in der nahen Endzeit.

Wilckens hat die neutestamentliche Wissenschaft ziemlich provoziert und sich mit dem Werk einen Namen gemacht. Er folgt der lukanischen Konzeption und löst die Geschichte der Kirche nicht von dem Leben Jesu ab. Er begegnete dem Schriftzeugnis mit einem gewaltigen Grundvertrauen und folgte den Zeugen sogar dort, wo die Kreuzigung und Auferstehung

Jesu beschrieben wird. Jesus Christus ist für den Neutestamentler der Sohn Gottes, der von einer Jungfrau geboren stellvertretend leidet und durch seine Auferstehung Vergebung der Sünden und ewiges Leben möglich macht. Obwohl Lutheraner, bejaht er das mosaische Gesetz. Die Thoragebote werden „durch die Konzentration auf die beiden Hauptgebote der Gottes- und Nächstenliebe in ihrem Sinn neu ausgerichtet und in ihrem Gewicht neu ‚justiert‘“ (Bd. I/2, S. 168).

Nicht jeder Theologe freut sich über solche Resultate. Als Wilckens im Jahre 2007 in einem Gutachten die *Bibel in gerechter Sprache* beanstandete, trug ihm das sogar den abwegigen Vorwurf ein, mit fundamentalistischen Kriterien zu arbeiten.

Dem Neukirchener Verlag ist sehr zu danken, dass er die NT-Theologie von Ulrich Wilckens nun als erschwingliche Studienausgabe herausgegeben hat. Das Werk ist wahrlich eine Fundgrube für alle Liebhaber des Neuen Testaments und gehört – zumindest in Deutschland – in die Bibliothek von Theologen und Pastoren. (rk)

Thomas Klöckner. *Martin Bucer und die Einheit der Christenheit: Ein theologiegeschichtlicher Beitrag zur Ökumene-Debatte im modernen Evangelikalismus*. Neukirchen: Neukirchenener Verlag, 2014. ISBN-13: 978-3788728236. 216 S. 34,00 Euro



Bei dem vorliegenden Buch handelt es sich um die leicht überarbeitete Version der Masterarbeit des Verfassers, eingereicht 2012 bei der University of South

Africa, die nicht ganz einfach zu lesen und daher für Einsteiger eher ungeeignet ist. Gegliedert ist das Werk in drei Hauptteile, nämlich eine Betrachtung der Unionsbemühungen Bucers, etwa im Abendmahlsstreit, einen Überblick über den Ökumenismus innerhalb der evangelikalen Bewegung und schließlich der Bestimmung von Bucers Beitrag zur evangelikalen Ökumene-Debatte.

Der erste Teil, *Martin Bucer und die unio christianorum*, beginnt mit einigen biographischen Anmerkungen zum Leben des „vergessenen Reformators“, dessen vergleichbar geringe Wirkungsgeschichte der Autor mit seinem „theologischen Profil als Konsentheologe“ erklärt. Dieses Profil wird im Folgenden anhand Bucers Unionsbemühungen im frühen Abendmahlstreit (wo ihm „Originalität und Eigenständigkeit“ sowie handfeste politische Interessen attestiert werden), beim Marburger Religionsgespräch (wo Bucer mit der Begrenztheit menschlicher Erkenntnis argumentiert, seine Rolle letztlich aber als marginal eingeschätzt wird) und im Zusammenhang mit der Wittenberger Konkordie beleuchtet. Ein weiterer Schwerpunkt liegt auf Bucers Beteiligung an verschiedenen

Religionsgesprächen, namentlich den Leipziger Gesprächstagen, den Hagenauer Verhandlungen, dem Wormser Religionsgespräch und Regensburger Reichstag sowie dem Kölner Reformatorenversuch. Dabei wird deutlich, dass Bucer seine Reformationsbemühungen im Sinn der Einheit auf die „necessaria“ (etwa die Rechtfertigungslehre, den Gebrauch der Sakramente, die Tauglichkeit der Kirchendiener und die Kirchengenossenschaft) konzentrierte und im Übrigen (Art von Riten und Zeremonien, Verwendung von Bildern, administrative Angelegenheiten) einen biblisch-theologisch begründeten Minimalkonsens anstrebte.

Im zweiten Teil zeichnet Klöckner neuzeitliche Ökumenebemühungen im evangelikalen Raum nach. Als „Wegbereiter der Ökumene“ identifiziert er etwa die Evangelische Allianz, den Weltbund des CVJM und den Christlichen Studentenweltbund. Den vorläufigen Höhepunkt der neueren ökumenischen Bewegung markiert die Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1948. Dessen theologische Schwerpunkte werden anhand der Vollversammlungen des ÖRK nachgezeichnet („Konferenztheologie“), wobei der Autor eine „zunehmende Politisie-

rung der Genfer Ökumene“ erkennt. Innerhalb der evangelikalen Bewegung beschäftigt sich Klöckner mit dem Lausanner Komitee für Weltevangelisation und dessen Einheitsverständnis, wobei er eine Enttheologisierung des Ökumeniebegriffs zu erkennen glaubt. Zuletzt wird die Deutsche Evangelische Allianz als „nationale Alternative zum ÖRK“ in den Blick genommen, deren Einheitsverständnis weniger die Zusammenarbeit von Kirchen im Blick hat, sondern „auf dem individuellen Glauben der Anhänger“ fußt und damit „nicht ohne weiteres als das ökumenische Optimum bezeichnet“ werden kann.

Im dritten Teil versucht Klöckner, Bucers Beitrag zur evangelikalen Ökumenedebatte aufzuzeigen. Grundlegend ist dabei die Verhältnisbestimmung von Einheit und Dogma und der Umgang mit diesem Verhältnis, der nach Bucers Konzeption zunächst von *caritas* bestimmt sein soll. Wenn etwa „Dinge öffentlich verhandelt werden, ohne dass vorher ein privater Austausch gesucht wurde“, entspricht dies eher Luthers Vorgehen als der irenischen Position Bucers, dessen Dialogkultur der Autor empfiehlt. Hinsichtlich der Wahrheitsfrage müsse die von Bucer betonte „göttliche Offenbarungspäda-

gogik“ wahrgenommen werden, nach der jede Art von Erkenntnisvorsprung zu einer Zunahme an Liebe, Demut und Dienstbereitschaft gegenüber dem andersdenkenden Bruder führen müsse. Zudem solle man die Gemeinde mit Bucer als „Interpretationsgemeinschaft“ auffassen, die ihre Erkenntnis „mithilfe gemeinsamen Hörens auf und Suchens in der Heiligen Schrift“ gewinnt. Vor diesem Hintergrund kritisiert Klöckner die evangelikale Exegese, deren Oberflächlichkeit für manche aktuellen Auseinandersetzungen verantwortlich sei. Dass das altprotestantische Schriftprinzip, das als ökumenische Barriere gilt, in den Reihen der Evangelikalen noch Anwendung finde, wird bezweifelt, wobei auch die Kritik an diesem Prinzip im Namen der modernen Bibelwissenschaft zu hinterfragen sei. Als größtes ökumenisches Hindernis wird sodann das Verhältnis von Einheit und Bekenntnis ausgemacht, dem nicht durch eine „naive“ Frömmigkeitsökumene beizukommen sei. Bucers Konzept der Minimalreformation könne hier ein realistisches Teilziel darstellen. Ein überzeugender Abschluss einer anregenden und gut recherchierten Arbeit, auch wenn man nicht alle Wertungen des Autors teilt. (df)

Brian G. Mattson. Restored to Our Destiny: Eschatology & the Image of God in Herman Bavinck's Reformed Dogmatics. Leiden/Boston: Brill, 2012. ISBN: 978-90-04-20719-6. 258 S. ca. 110,- Euro

Das Buch des reformierten Theologen Brian G. Mattson geht auf eine Dissertation zurück, die 2008 von der Universität Aberdeen (Schottland) angenommen wurde. Mit der englischsprachigen Veröffentlichung der vierbändigen Dogmatik von Herman Bavinck in den Jahren 2003 bis 2008 wurde in Nordamerika eine Art Bavinck-Renaissance ausgelöst. Auch Mattson hat sich – ermutigt durch Richard B. Gaffin – intensiv mit dem Entwurf der *Reformierten Dogmatik* auseinandergesetzt. In seinem Doktoratsstudium untersuchte er das Motiv von Natur und Gnade bei dem niederländischen Theologen sorgfältig.

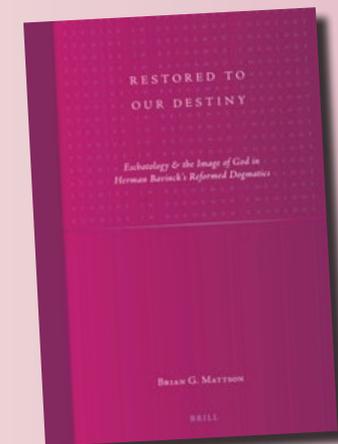
Bavinck sieht eine organische Verbindung zwischen Natur und Gnade: Die Gnade zerstört demnach die Natur nicht, sie bringt außerdem nichts grundsätzlich Fremdes ein, sie stellt die Natur wieder her. Bavinck leistete damit eine profunde Kritik an jeder dualistischen Ontologie (wie z. B. im

Platonismus), hielt aber gleichzeitig an der konstitutiven Unterscheidung von Schöpfer und Schöpfung fest (auch in Abgrenzung zum Pantheismus). Dieser Zusammenhang bei Bavinck ist schon wiederholt untersucht worden und mehr oder weniger bekannt.

Mattson hat nun einen zusätzlichen Aspekt herausgearbeitet, der bislang unterschätzt wurde. Die Sichtweise von „Gnade restauriert die Natur“ ist von Bavinck nicht nur mit einem trinitarischen Ansatz, sondern überdies mit bundestheologischen Reflexionen begründet worden. Die ganze Betrachtungsweise orientiert sich stark an der Föderaltheologie. Das Schema von Natur und Gnade kann deshalb nicht von der Bundestheologie und Eschatologie isoliert werden. Denn schon der erste Bund Gottes mit den Menschen war auf eine eschatologische Erfüllung angelegt worden. Adam und Eva war das Leben in Fülle verheißen. Aber wegen ihres Ungehorsams blieb ihnen der Zugang zu diesem Leben verwehrt. Anders ausgedrückt: Die Eschatologie ist latent bereits im Bund der Werke vor dem Fall enthalten (vgl. dazu: *Westminster Bekenntnis*, Artikel 7). Der Prozess der Wiederherstellung orientiert sich nach

Bavinck aber nicht am *status integritatis* von Adam und Eva, sondern an der letzten Bestimmung des Menschen als Ebenbilder Gottes (von Mattson auch als „Restoration^{plus}“ bezeichnet). Die Zustände der eines Tages wiederhergestellten Schöpfung werden die Zustände im Paradies überbieten.

Brian G. Mattson hat eine anregende und lehrreiche Untersuchung vorgelegt, die hoffentlich nicht nur von eingefleischten Bavinck-Liebhabern gelesen wird. (rk)



Manfred Alberti. Vorsorgebuch: Alter – Sterben – Bestattung – Mit hilfreichen Tipps und Checklisten. Aussaat: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2015. 384 S. ISBN: 978-3-7615-6188-1. 19,99 Euro

„Lehre uns bedenken, dass wir sterben müssen, auf dass wir klug werden“ (Ps 90,12). Jeder Mensch muss einmal sterben – es gibt kein Entrinnen vor dem Tod. Manfred Alberti, Vorsitzender des Synodalen Friedhofsausschusses, legt ein Handbuch vor, in dem (fast) alle Fragen behandelt werden, die mit dem eigenen Tod zu tun haben. Der ehemalige Gemeindepfarrer in Wuppertal plädiert dafür, sich möglichst früh mit den Fragen des Älterwerdens auseinanderzusetzen, damit man selbstständige, wohlüberlegte Entscheidungen treffen kann, die auch die Überlegungen der Angehörigen mit berücksichtigen. Alberti empfiehlt „eigene Wünsche und Entscheidungen zweifelsfrei und klar schriftlich festzulegen“ und in einem leicht auffindbaren Dokumentenordner zu sammeln, der den Angehörigen bekannt ist (S. 20f.). In diesem sollten sich nicht nur die „Klassiker“ Testament und Erbvertrag befinden (S. 22ff.), sondern auch Lebensdaten

(Geburtsurkunde, Lebenslauf, Heiratsurkunde, Mitgliedschaften), Gesundheitsdaten, Adresslisten, Bauspar- und Versicherungsverträge, Bank- und Steuerunterlagen, Vollmachten, eine Betreuungsverfügung, evtl. Patientenverfügung sowie die Unterlagen und Verträge, die mit der Beerdigung zu tun haben. Wertvolle Originaldokumente und vertrauliche Informationen wie Geheimnummern sollten allerdings separat verwahrt werden (S. 32f.). Bei allen eher „technischen“ Fragen, die in dem Handbuch einen Großteil ausmachen, gibt Alberti auch Tipps und Anregungen für die „dritte Lebenshälfte“ (Hobbys, Reisen, Freundschaften) (S. 33ff.).

Ausführlich geht er auf die seniorengerechte Wohnung (S. 49ff.), die Pflegehilfe (S. 54ff.), das Seniorenheim (S. 61ff.) und das Eigenheim (S. 69ff.) sowie die Haushaltsauflösung (S. 73ff.) ein. Dem Thema Sterben widmen er ein ganzes Kapitel (S. 109–133). Der Autor verweist darauf, dass es nicht pietätvoll ist, sich am Krankenbett über Themen zu unterhalten, die den Sterbenden belasten könnten (S. 118). Alberti scheut sich auch nicht, die heiklen Themen aktive Sterbehilfe (S. 124)

und Selbstmord (S. 131–133) offen anzusprechen, wobei es wünschenswert gewesen wäre, dass er beides klar als Sünde bezeichnet hätte!

Im Kapitel über die Bestattung (S. 136ff.) geht es um Fragen, wie den Kauf eines Sarges (S. 146) bzw. einer Urne (S. 147f.) und die Grabkultur (S. 187ff.), aber auch um die Bekanntmachung der Todesnachricht an Angehörige. Man sollte sich Gedanken darüber machen, wie enge Angehörige darauf reagieren könnten. Wenn sie allein sind, sei es besser, jemandem zu beauftragen, die Todesnachricht persönlich zu überbringen.

Für die Trauerfeier empfiehlt Alberti die Lieblingslieder des Verstorbenen nicht während dieser, sondern erst im anschließenden Beerdigungskaffee zu spielen, da ansonsten der eh schon so schwere endgültige Abschied emotional dann noch schwerer werden würde (S. 224f.). Alberti erklärt auch, warum Lachen und Fröhlichkeit beim Leichenschmaus keine Unhöflichkeit, sondern sogar Ermutigung für die Angehörigen sein können (S. 241f.).

Hilfreich sind seine Listen von christlichen Bestattungsliedern und Bibelsprüchen (S. 226ff.) ebenso wie der Anhang mit zahlreichen Checklisten

und Formularen. Auch wenn in dem Buch immer wieder dezente christliche Anklänge zu finden sind, so ist es doch schade, dass die eigentlichen Fragen (Wie bekomme ich einen gnädigen Gott? Wie komme ich in den Himmel? Wie gibt mir der christliche Glaube ganz konkret Hoffnung im Sterbensvollzug?) kaum angerissen – geschweige denn beantwortet werden. Das ändert nichts daran, dass Alberti ein sowohl seriöser als auch einfühlsamer Ratgeber gelungen ist, der viele Facetten übersichtlich abdeckt. Doch auf die größte aller Fragen geht er leider nicht ein: Wo bin ich nach dem Tod? (*mh*)



Wolfhart Pannenberg. *Systematische Theologie*, neu hg., 3 Bde. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015. ISBN: 978-3-525-52203-5. 1850 S. 79,99 Euro

Wolfhart Pannenberg (1928–2014) war in vielerlei Hinsicht eine Ausnahmerecheinung. Ohne Frage gehört er zu den herausragenden Systematischen Theologen des 20. Jahrhunderts. Er hat in seinen Werken den Offenbarungsanspruch des christlichen Glaubens nicht nur vor den Ansprüchen der kritischen Vernunft schützen wollen, sondern in pointierter und scharfsinniger Weise den Diskurs mit den neuzeitlichen Wissenschaften gesucht und die selbstherrliche Vernunft des Weltmenschen angegriffen. Schließlich gehört er – und das allein sagt schon viel – zu den wenigen Intellektuellen, die über die Nietzschelektüre zum Theologiestudium fanden. Wie viele Leute andersherum angesichts Nietzsches Glaubenssätzen ihr Theologiestudium abgebrochen oder gar nicht erst angetreten haben, mag ich mir kaum vorstellen.

Pannenberg in den Jahren von 1988 bis 1993 herausgegebene dreibändige Systematische Theologie ist als Druckausgabe seit längerer Zeit vergriffen.

Wer versucht hat, die Bände antiquarisch zu erwerben, musste unter Umständen tief in die Tasche greifen. Erfreulicherweise hat der Verlag Vandenhoeck & Ruprecht nun eine Neuauflage des bedeutenden Entwurfes gewagt. Der Verlag musste bei der Umsetzung des Projektes allerlei technische Hürden überwinden, allein schon deshalb, weil die Paginierung der Erstausgabe erhalten werden sollte. Dass das aufwendige Unternehmen erfolgreich umgezogen werden konnte, verdankt der Verlag neben dem Engagement seiner Mitarbeiter auch dem Herausgeber Gunther Wenz, der seit kurzem Leiter der Pannenberg-Forschungsstelle in München ist, sowie der Hilke und Wolfhart Pannenberg-Stiftung, die einen Druckkostenzuschuss bereitstellte.

In der Neuauflage wurden vor allem Druckfehler korrigiert und Änderungswünsche berücksichtigt, die der Autor persönlich in seinem Handexemplar vorgenommen oder auf Notizzetteln hinterlassen hatte. Es gibt keine inhaltlichen Bewegungen. Jeder einzelne Band enthält wie zuvor ein eigenes Register der Bibelstellen, Namen und Schlagwörter.

Die Bände zeigen auf imposante Weise, dass der christliche Glaube keineswegs antiquiert ist. Die Art, wie Pan-

nenberg die einzelnen Themen angeht und dabei auf aktuelle Problemstellungen eingeht, zeigt ganz im Gegenteil die Gegenwärtigkeit der Fragen, die der christliche Glaube beantwortet. Um es mit Pannbergs eigenen Worten zu sagen: „In ihrem Kern ist der Inhalt der christlichen Lehre den intellektuellen Moden unserer säkularistischen Kultur weit überlegen. Es ist für die Kirche wichtig, dieses Bewusstsein wieder zu gewinnen“ (aus dem Vorwort des Herausgebers, S. 1).

Freunde der Systematischen Theologie kommen an Pannenberg auch dann nicht vorbei, wenn sie seinem Entwurf kritisch gegenüberstehen. Sie dürfen dem Verlag dankbar sein, dass die Gesamtdarstellung jetzt wieder zu einem erschwinglichen Preise zugänglich ist.

Es ist dem Verlag hoch anzurechnen, dass er mit großem Aufwand Verschiebungen im Satzspiegel vermieden hat. Wer die drei Bände bereits im Regal stehen hat, braucht so die Neuauflage nicht erwerben.

Eine Leseprobe gibt es übrigens hier: <http://www.v-r.de> (rk)





Mission durch Forschung

- Studenten werden an Forschung beteiligt, die christliche Ethik in das Herz der Gesellschaft trägt, z. B. durch unsere erfolgreichen Institute:
- Internationales Institut für Religionsfreiheit (Partner: Weltweite Ev. Allianz)
- Institut für Islamfragen (Partner: Deutschsprachige Evang. Allianzen)
- Eigenes Studienprogramm mit Schwerpunkt Islam
- Eigenes Studienprogramm mit Schwerpunkt Seelsorge
- Institut für Lebens- und Familienwissenschaft
- Institut für christliche Weltanschauung (Apoletik)

Abwanderung von Mitarbeitern verhindern

Fundierte Ausbildung für das Reich Gottes

- Gemeinde- und berufsbegleitend
- Studenten bleiben in ihren Gemeinden
- Anleitung zum eigenständigen Denken
- Vom Wachstum der weltweiten Gemeinde Jesu lernen
- Lehre und Forschung, Lernen und selbst entwickeln
- Das heißt, das Alte und Bewährte kennen lernen und völlig Neues erforschen

- Wir gründen Studienzentren gern in Regionen mit wenig ausgeprägter christlicher Infrastruktur, wo wir die Abwanderung wichtiger Mitarbeiter im Reich Gottes in sowieso gut versorgte Regionen verhindern wollen, z. B. Studienzentren in Chemnitz und Berlin für die neuen Bundesländer (keine Abwanderung nach Westen!)
- Studienzentrum Innsbruck und Linz zusammen mit dem Evangelikalen Bildungswerk in Österreich (keine Abwanderung nach Deutschland!)
- Studienzentrum Istanbul (keine Abwanderung in die USA!)



MARTIN BUCER SEMINAR

weitere Info's unter www.bucer.eu