



Ausgabe 2/2014 Nr. 14
7. Jahrgang



glauben & denken heute

Ratschläge für christliche Philosophen
Interview: Logos auf Deutsch
Gottes Eifer für Seine Ehre
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:

Manfred Feldmann

Herausgeber:

Prof. Dr. Thomas Schirmmacher [ts] [visdP]

Leitender Redakteur:

Ron Kubsch [rk]

Weitere Redaktionsmitglieder:

Titus Vogt [tv], Johannes Otto [jo],
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](mailto:glauben&denken@bucer.eu) zu senden:
gudh@bucer.eu.

Inhalt

- **Editorial** **3**
(Hanniel Strebel)
- **Ratschläge für christliche Philosophen** **6**
(Prof. Dr. Alvin Plantinga)
- **Logos auf Deutsch** **20**
(Interview mit Thomas Reiter)
- **Herman Bavinck: Eine Einführung in sein Leben, seine Zeit und sein Werk** **23**
(Hanniel Strebel)
- **Welt ohne Gott?** **30**
(Interview mit Dr. Markus Widenmeyer)
- **Gottes Eifer für Seine Ehre** **33**
(Simon Mayer)

Rezensionen: • Jeremy R. Treat: Der gekreuzigte König 40 (Ron Kubsch) • Helmut Vetter: Grundriss Heidegger: Ein Handbuch zu Leben und Werk 42 (Ron Kubsch) • Timothy Keller: Berufung – Eine neue Sicht für unsere Arbeit 44 (Dr. Daniel Facius) • Hans-Dieter Mutschler: Halbierte Wirklichkeit 46 (Dr. Markus Widenmeyer) • Jan Hábl: Teaching and Learning Through Story 50 (Hanniel Strebel) • Gerd Neuhaus: Fundamentaltheologie 52 (Micha Heimsoth)

Buchhinweise: • Wilhelm Höhn: Einführung in die griechische Sprache 54 (Johannes Otto) • Archibald D. Hart, Sylvia Hart Frejd: Digitale Invasion 54 (Johannes Otto) • Dirk Käsler: Max Weber 55 (Ron Kubsch) • Joachim Negel: Feuerbach weiterdenken 56 (Ron Kubsch)



In der Wahrheit leben

Liebe Freunde,

gehen Sie einen Augenblick in Gedanken Ihre Nachbarn und Arbeitskollegen durch. Die wenigsten von ihnen würden sich als aktive Gottesleugner bezeichnen. Sie haben eine unbestimmte Vorstellung von einer höheren Macht. Aber Gott hat nichts mit ihrem Leben zu tun. Er hat ihnen nichts zu sagen und schon gar nichts vorzuschreiben. Damit eng verbunden ist ein bestimmtes Verständnis von Wahrheit. Wahrheit hängt für sie von ihrer individuellen Wahrnehmung ab. Diese Einsicht ist, so lehrt uns vor allem die Sozialwissenschaft, „sozial konstruiert“, das heißt, sie widerspiegelt das aktuelle Übereinkommen der Gesellschaft. Aus christlicher Sicht lässt sich dazu sagen: Weil der göttliche Gesetzgeber nicht anerkannt wird, macht sich der Mensch selbst zum Gesetz.

Wahrheit ist ein Schlüsselbegriff von Johannes. In der Eröffnung des kurzen 2. Johannesbriefes, der gerade mal 14 Verse umfasst, verwendet er ihn fünfmal.

„Der Älteste an die auserwählte Frau und ihre Kinder, die ich in Wahrheit liebe, und nicht ich allein, sondern auch alle, welche die Wahrheit erkannt haben, um der Wahrheit willen, die in uns bleibt und mit uns sein wird in Ewigkeit. Gnade, Barmherzigkeit und Friede sei mit euch von Gott, dem Vater, und von dem Herrn Jesus Christus, dem Sohn des Vaters, in Wahrheit und Liebe! Es freut mich sehr, dass ich unter deinen Kindern solche gefunden habe, die in der Wahrheit wandeln, wie wir ein Gebot empfangen haben von dem Vater“ (2. Johannes 1–4).

Fünf Beobachtungen:

1. Wahrheit und Liebe laufen parallel. Sie hängen zusammen.
2. Wahrheit ist mit bestimmten Inhalten verknüpft. Sie kann erkannt werden.
3. Wahrheit ist etwas Beständiges. Sie bleibt in Ewigkeit.
4. Wahrheit geht von Gott-Vater und Gott-Sohn aus. Sie hat „göttlichen“ Grund.
5. Wahrheit hat mit dem Leben zu tun. „Wandeln“ bedeutet nichts anders als „darin leben“.

Ich gehe dem fünften Aspekt nach:¹ Was bedeutet es, ein *Leben in der Wahrheit* zu führen? Vorab muss ich ein Hinweisschild anbringen: Das Lesen der Johannesbriefe gleicht dem ersten Bad am Anfang des Sommers. Sie stehen vor dem Wasser, es ist herrliches Wet-

ter. Das Temperaturschild zeigt jedoch 16 Grad an. Es kostet Überwindung. Wenn Sie den Einstieg gewagt haben, wird das Bad herrlich erfrischend sein. Folgen Sie mir jetzt in dieses Johannesbad. Wie sieht ein Leben in der Wahrheit aus?

Wer in der Wahrheit lebt, bekennt seine Sünde

„Wenn wir sagen, dass wir Gemeinschaft mit ihm haben, und wandeln in der Finsternis, so lügen wir und tun nicht die Wahrheit. Wenn wir aber im Licht wandeln, wie er im Licht ist, so haben wir Gemeinschaft untereinander, und das Blut Jesu, seines Sohnes, macht uns rein von aller Sünde. Wenn wir sagen, wir haben keine Sünde, so betrügen wir

uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns. Wenn wir aber unsre Sünden bekennen, so ist er treu und gerecht, dass er uns die Sünden vergibt und reinigt uns von aller Ungerechtigkeit. Wenn wir sagen, wir haben nicht gesündigt, so machen wir ihn zum Lügner, und sein Wort ist nicht in uns“ (1. Johannes 1,6–10).

Haben Sie sich auf die vierfache Einleitung geachtet? Johannes stellt jeweils eine Einrede an den Anfang: „Wenn wir sagen...“ bzw. „wer sagt...“. Was möchten sich seine Empfänger denn einreden? Sie beanspruchen für sich eine Stellung der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohn. Sie wännen sich zudem ohne Sünde. Die Wirklichkeit sieht jedoch anders aus. Sie tapen in der Dunkelheit umher. An anderer Stelle hatte Johannes schon davon gesprochen, weshalb Menschen lieber in der Finsternis bleiben. Jeder, der Böses tut, hasst das Licht, weil dann seine bösen Werke zum Vorschein kommen (Joh 3,19–21). Johannes setzt mehrmals an. Es geht ihm nicht um eine systematische Beweisführung, sondern um einen pastoralen Appell. Er möchte den Widerspruch aufdecken und auf den besseren Weg aufmerksam machen.

Bevor wir den Kopf schütteln über eine solche Fehleinschätzung, halten wir einen Augenblick inne. Sündenfreie Umgebung? Kommt uns das nicht bekannt vor? Wir leben seit Jahrzehnten in einer Umgebung, in der Sünde aus dem Alltag verbannt worden ist. Wir sprechen

lieber von einem Fehler, von Krankheit, von Makeln, von einer dummen Angelegenheit oder einem kleinen Laster. Die Quelle der Sünde betrifft nicht mehr unser Herz (wie Jesus sagte), sondern sie wird auf Ehefrau, Kinder, Chefs, Mitarbeitende, Passanten, Nachbarn, andere Autofahrer, Badegäste verschoben. Johannes drückt es anders aus: Er spricht von „Sünde“, also einer prinzipiellen Verfehlung gegenüber Gott, und von „Sünden“, also Taten, die Gottes Willen widersprechen. Die Umstände bilden den Anlass, durch den unsere eigenen Beweggründe ans Licht gebracht werden.

Johannes bietet eine Alternative an: Das Leben im Bekenntnis. Die Gegenwartsform, die er im Griechischen verwendet, deutet an, dass dies dauernd geschehen soll. Wir sündigen, nehmen diese Sünde im Licht Gottes wahr und bekennen sie. Durch den stellvertretenden Sühnetod von Jesus reinigt uns Gott. Dadurch stehen wir wieder in Gemeinschaft mit ihm. Das Leben in dieser Gemeinschaft ist der Zustand der perfekten Freude (1. Johannes 1,4).

Stellen Sie sich Menschen vor, die ihre Sünde bekennen – als Väter und Mütter in der Familie, als Gemeindemitglieder innerhalb der Gemeinde, als Arbeitskräfte am Arbeitsplatz. Sie spielen kein Versteckspiel, beenden Anschuldigungen gegenüber anderen Menschen. Merken Sie etwas von der Kraft, die ein solches Leben entfalten kann?

Wer in der Wahrheit lebt, hält seine Gebote

Unsere Gesellschaft setzt Freiheit und Selbstbestimmung mit einem Leben frei von Geboten gleich. Damit erliegt sie einem großen Trugschluss. Es gibt nämlich keinen Menschen ohne Gebot. Wenn er Gottes Gebote ignoriert, muss er eigene schaffen. Wer Gebote erlässt, beansprucht Definitionshoheit. Johannes definiert die Abweichung von Gottes Geboten als Sünde.

Jeder, der die Sünde tut (das heißt, sie regelmäßig praktiziert), der tut auch die Gesetzlosigkeit; und die Sünde ist die Gesetzlosigkeit (1. Johannes 3,4).

Einige Verse weiter stellt Johannes eine weitere Aussage auf:

Jeder, der aus Gott geboren ist, tut nicht Sünde (1. Johannes 3,9).

Das bedeutet: Wen Gott von neuem geboren hat, der sucht nicht länger die Sünde bzw. will nicht mehr darin leben. Im Gegenteil entwickelt er ein Streben danach, Gottes Gebote zu tun.

„Wer sagt: ‚Ich habe ihn erkannt‘, und hält doch seine Gebote nicht, der ist ein Lügner, und in einem solchen ist die Wahrheit nicht; wer aber sein Wort hält, in dem ist wahrhaftig die Liebe Gottes vollkommen geworden“ (1. Johannes 2,4–5).

Seine Gebote werden in diesem Ausschnitt mit seinem Wort gleichgesetzt. Wessen Leben erneuert worden ist, der

entwickelt eine Lust an Gottes Ordnungen. Die Kraft des neuen Lebens durch den Heiligen Geist erklärt auch diese spätere Aussage: Das ist die Liebe zu Gott, dass wir seine Gebote halten; und seine Gebote sind nicht schwer (1. Johannes 5,3).

Wie quer stehen solche Aussagen zur Auffassung unserer Umgebung. Liebe entfaltet sich nicht in einer Zone frei von Geboten, sondern echte Liebe zeigt sich gerade in einer Ausrichtung auf seine Gebote.

Stellen Sie sich Menschen vor, die ohne äußeren Zwang Gottes Anordnungen folgen. Wer in der Wahrheit lebt, weil er aus Gott geboren ist, nimmt auch mit Gegenwind Kurs, weil er sein Ziel kennt.

Wer in der Wahrheit lebt, bekennt sich zu Vater und Sohn

„Ich habe euch nicht geschrieben, als ob ihr die Wahrheit nicht kennen würdet, sondern weil ihr sie kennt und weil keine Lüge aus der Wahrheit ist. Wer ist der Lügner, wenn nicht der, welcher leugnet, dass Jesus der Christus ist? Das ist der Antichrist, der den Vater und den Sohn leugnet. Wer den Sohn leugnet, der hat auch den Vater nicht. Wer den Sohn bekennt, der hat auch den Vater“ (1. Johannes 2,21–23). Johannes spricht seinen Empfängern, die ein neues Leben durch den Geist führen, eine fantasti-

sche Fähigkeit zu. Durch die „Salbung mit dem Heiligen Geist“ verfügen sie über ein grundsätzliches Unterscheidungsvermögen (1. Johannes 2,20). Dies zeigt sich besonders darin, welchen Platz sie dem Vater und dem Sohn geben. Zur Zeit der Niederschrift des Briefes waren schon verschiedene Verzerrungen darüber im Umlauf, wer Gott-Vater und Gott-Sohn waren. Seit Tod und Auferstehung von Jesus war nämlich die „letzte Stunde“, die Zeit der Opposition gegen ihn, angebrochen. Und heute? In unserer säkularisierten Gesellschaft sehen ihn viele als ethisch vorbildlichen Menschen oder Vorbild. Gehen Sie in ein islamisches Land, geraten Sie mit der Vorstellung, dass Gott einen Sohn hat, schon prinzipiell in Opposition. Jesus war kein Morallehrer, kein guter Freund, kein Prophet, sondern Gottes Sohn! Die Frage seiner Identität entscheidet über alles.

Noch ein Zusammenhang ist wesentlich. Johannes sprach von einer spezifischen Situation in den angeschriebenen Gemeinden. Es gab Menschen, die zu einem bestimmten Zeitpunkt ihres Lebens ein Bekenntnis zu Gott-Vater und Gott-Sohn abgelegt hatten. Über die Dauer zeigte sich jedoch, dass sie trotz diesem Bekenntnis nie dazugehörten. Ihr Abfall machte klar, dass sie nie zur wahren Gemeinde gehörten. Heute ist es nicht anders. Die Menschen, die sich am härtesten gegen die Wahrheit

sperren, haben oft eine christliche Vergangenheit. Ähnlich wie Johannes warnt der Schreiber des Hebräerbriefes davor, Jesus Christus auf diese Art mit den Füßen zu treten (Hebräer 10,29). Nehmen wir diese Warnung ernst!

Wir nehmen eine dritte Lektion aus dem „Johannesbad“ mit: Wer in der Wahrheit lebt, bekundet dauerhaft eine tiefe Loyalität gegenüber Vater und Sohn.

Wer in der Wahrheit lebt, liebt seinen Bruder

In gewisser Weise fiel mir die Textauswahl schwer. Weshalb? Weil Johannes seine Argumente dauernd mit unterschiedlichen Schwerpunkten und Betonungen wiederholt. Am besten nimmt man gleich ein „Vollbad“ und liest den gesamten Brief.

„Wer sagt, dass er im Licht ist, und doch seinen Bruder hasst, der ist noch immer in der Finsternis. Wer seinen Bruder liebt, der bleibt im Licht, und nichts Anstößiges ist in ihm; wer aber seinen Bruder hasst, der ist in der Finsternis und wandelt in der Finsternis und weiß nicht, wohin er geht, weil die Finsternis seine Augen verblendet hat“ (1. Johannes 2,9).

Das sind harte Worte! Wir können uns zwei Dinge fragen: Erstens, ob es ein Beispiel für diesen Hass gibt? Zwei-

tens, wie sich Bruderliebe konkret zeigt? Für beide Fragen hält Johannes eine Antwort bereit.

„... nicht wie Kain, der aus dem Bösen war und seinen Bruder erschlug. Und warum erschlug er ihn? Weil seine Werke böse waren, die seines Bruders aber gerecht“ (1. Johannes 3,12).

Das Beispiel der direkten Nachkommen von Adam und Eva steht stellvertretend für den Hass zwischen den Menschen. Welches Leid können sich gerade nahe stehende Menschen gegenseitig antun! Das Motiv, das hier angeführt wird, war die Eifersucht Kains.

Auch für die zweite Frage erhalten wir im Brief einen Hinweis. Johannes schreibt:

„Wer aber die Güter dieser Welt hat und seinen Bruder Not leiden sieht und sein Herz vor ihm verschließt – wie bleibt die Liebe Gottes in ihm?“ (1. Johannes 3,17).

Hier gibt es nicht viel Interpretationsspielraum. Den Bruder Not leiden sehen und sein Herz verschließen – wer kennt solche Momente nicht? Es gehört zu den Situationen, die mich am meisten schmerzen. Allein das Lesen dieses Verses bringt mir diese ins Gedächtnis. Zeit, Sünden zu bekennen. Halten wir fest: Wer in der Wahrheit lebt, für den verwandelt sich die Eifersucht um die eigene Person in Eifer für den Nächsten. Dieser zeigt sich besonders in Notsituationen.

Das Leben in der Wahrheit

Möglicherweise werden Sie mir nun sagen: Das ist ja gar nichts Neues. Da haben Sie Recht. Gottes Wort ist nicht dazu da, uns ständig mit Neuigkeiten zu versorgen (auch wenn das Ausgraben von Schätzen dazu gehört), sondern es hat auch eine erinnernde Funktion.

Halten wir nochmals einen Moment inne: Wir stellen uns eine Person vor, die es sich zur Gewohnheit gemacht hat, Sünden zu bekennen und Vergebung in Anspruch zu nehmen; die sich ohne äußeren Zwang an Gottes Geboten orientiert, ja eine Leidenschaft dafür entwickelt; für die es keine größere Loyalität als die zu Gott-Vater und Gott-Sohn gibt; die sich beherzt um den Bruder in Not kümmert.

Das Leben eines solchen Menschen wird solche, die sich zum Relativismus bekennen, ansprechen. Denn in ihrem Innern wissen sie um ihre eigene Widersprüchlichkeit.

Hanniel Strebel

Anmerkungen

¹Das bedeutet nicht, dass ich den ersten Aspekten kein Gewicht beimessen würde. Ich empfehle die Lektüre des kurzen Buches von Os Guinness. *Time for Truth*. Baker: Grand Rapids, 2001.

Prof. Dr. Alvin Plantinga

Ratschläge für christliche Philosophen*

Mit einem zusätzlichen Vorwort für christliche Denker anderer Disziplinen

Vorwort

In der folgenden Abhandlung schreibe ich aus der Sichtweise eines Philosophen, und natürlich habe ich (wenn überhaupt, dann) nur in meinem eigenen Bereich detaillierte Kenntnisse. Dennoch bin ich überzeugt, dass viele andere Disziplinen der Philosophie in Bezug auf das, was ich unten sage, nahekommen. (Es wird Aufgabe der Vertreter jener anderen Disziplinen sein, zu prüfen, ob ich damit recht habe oder nicht.)

Erstens ist es nicht nur in der Philosophie so, dass wir Christen stark von der Praxis und den Methoden unserer nicht-christlichen Kollegen beeinflusst sind.

(Allerdings ist es wegen der Rechthaberei der Philosophen und der weitverbreiteten Streitigkeiten in der Philosophie vermutlich einfacher, dort ein Einzelgänger zu sein, als in den meisten anderen Disziplinen.) Dasselbe gilt für fast jede wichtige gegenwärtige intellektuelle Disziplin: Geschichte, Literatur- und Kunstkritik, Musikwissenschaft und die Sozial- und Naturwissenschaften. In allen diesen Bereichen gibt es Vorgehensweisen, allgegenwärtige Annahmen über das Wesen der Disziplin (zum Beispiel Annahmen über das Wesen der Wissenschaft und ihren Platz in unserer intellektuellen Welt), Annahmen darüber, wie wir in einer Disziplin Fortschritt

erzielen können und wie ein wertvoller und lohnenswerter Beitrag von ihr aussehen könnte und so weiter. Wir absorbieren diese Annahmen, wenn nicht mit der Muttermilch, so spätestens dann, wenn wir unsere eigentliche Disziplin erlernen. In all diesen Bereichen lernen wir, unser Fachgebiet unter der Leitung und dem Einfluss unserer Kollegen zu betreiben.

Aber in vielen Fällen passen diese Annahmen und Vermutungen nicht so leicht mit der christlichen oder theistischen Weltansicht zusammen. Dies wird in vielen Bereichen ersichtlich: In der Literaturkritik und der Filmtheorie, wo sich der kreative Anti-Realismus (siehe

unten) austobt, in der Soziologie und der Psychologie und den anderen Humanwissenschaften; in der Geschichtswissenschaft und sogar in einem großen Teil der gegenwärtigen (liberalen) Theologie. Obwohl weniger offensichtlich, trifft das ebenso auf die sogenannten Naturwissenschaften zu. Der australische Philosoph J.J.C. Smart bemerkte einst, dass ein (aus seiner naturalistischen Sichtweise) nützliches Argument, um diejenigen, die an die menschliche Freiheit glauben, vom Irrtum ihrer Sicht zu überzeugen, darin besteht, sie darauf hinzuweisen, dass die gegenwärtige mechanistische Biologie anscheinend keinen Raum für den freien Willen des

Menschen lasse: Wie könne sich denn zum Beispiel so etwas wie freier Wille im evolutionären Lauf der Dinge entwickelt haben? Sogar in der Physik und Mathematik, jenen starken Bastionen der reinen Vernunft, kommen ähnliche Fragen auf. Diese Fragen haben mit dem Inhalt jener Wissenschaften zu tun, und der Art, wie sie sich entwickelt haben. Sie haben auch damit zu tun, wie (wenn sie wie heute üblich gelehrt und praktiziert werden) diese Disziplinen künstlich von den Fragen getrennt werden, die das Wesen der Objekte betreffen, welche sie untersuchen – eine Trennung, die nicht dadurch festgelegt wird, was am ehesten der Natur des Fachgebietes entspricht, sondern durch eine weitgehend positivistische Vorstellung des Wesens von Wissen und des Wesens der intellektuellen Aktivität des Menschen.

Und drittens brauchen hier, wie in der Philosophie, Christen eine Autonomie und Ganzheitlichkeit. Wenn die gegenwärtige mechanistische Biologie tatsächlich keinen Raum für die menschliche Freiheit lässt, dann braucht es eine Alternative zur mechanistischen Biologie, und die christliche Gemeinschaft muss sie entwickeln. Wenn die gegenwärtige Psychologie grundlegend naturalistisch ist, dann ist es Aufgabe der christlichen Psychologen, eine Alternative zu entwickeln, die gut mit dem christlichen Supranaturalismus¹ zusammenpasst, die also ihren Anfang bei grundlegenden wis-

senschaftlichen Wahrheiten wie: Gott hat die Menschheit nach seinem Bild geschaffen, nimmt.

Selbstverständlich maße ich mir nicht an, christlichen Fachleuten anderer Disziplinen vorzuschreiben, wie sie innerhalb ihrer Disziplinen als Christen angemessen tätig sein sollen. (Ich habe mehr als genug damit zu tun, zu erkennen, wie ich meine eigene Disziplin korrekt betreiben soll.) Aber ich glaube zutiefst, dass das Schema, das sich in der Philosophie zeigt, auch in nahezu jedem anderen Bereich, wo man heute ernsthaft intellektuell tätig ist, zu finden ist. In jedem dieser Bereiche sind die fundamentalen und oft unausgesprochenen Voraussetzungen, die die Disziplin beeinflussen und leiten, religiös nicht neutral; sie sind oft der christlichen Sichtweise entgegengesetzt. In diesen Bereichen, wie auch in der Philosophie, ist es die Aufgabe der Christen, die in der jeweiligen Disziplin tätig sind, die richtigen christlichen Alternativen zu entwickeln.

Einführung

Das Christentum ist in unseren Tagen und in unserem Teil der Welt in Bewegung. Es gibt viele Zeichen, die in diese Richtung weisen: das Wachstum der christlichen Schulen und der seriösen konservativen christlichen Denominationen, der Aufruhr über das Gebet an

den öffentlichen Schulen, die Kreationismus-Evolutionismus-Debatte und andere mehr.

Es gibt auch starke Anzeichen für diese Auseinandersetzung in der Philosophie. Vor 30 oder 35 Jahren war die öffentliche Stimmung der etablierten Mainstream-Philosophie in der englischsprachigen Welt zutiefst unchristlich. Wenige etablierte Philosophen waren Christen, noch weniger waren bereit, in der Öffentlichkeit zuzugeben, dass sie es seien, und sogar noch weniger dachten von ihrem Christsein, dass es für ihre Philosophie einen echten Unterschied machen würde. Die am weitesten verbreitete Frage der philosophischen Theologie zu jener Zeit war nicht, ob das Christentum oder der Theismus *wahr* seien, stattdessen war die Frage, ob es überhaupt *Sinn mache*, zu sagen, dass es eine Person wie Gott gebe. Dem logischen Positivismus zufolge, der damals überall sein Unwesen trieb, macht der Satz „Es gibt eine Person wie Gott“ buchstäblich keinen Sinn; er sei verkappter Unsinn; er drücke nicht einmal irgendeinen Gedanken oder eine Proposition² aus. Die zentrale Frage war nicht, ob der Theismus wahr ist; es ging darum, ob es überhaupt so etwas wie den Theismus gibt – eine echte, sachliche Proposition, die entweder wahr oder falsch ist. Aber die Dinge haben sich geändert. Es gibt jetzt viel mehr Christen im professionellen Umfeld der Philosophie in Amerika, sogar viel mehr unerschro-

ckene Christen. So ist zum Beispiel die Gründung der „Gesellschaft christlicher Philosophen“³ eine Organisation, die die Gemeinschaft und den Austausch von Ideen unter christlichen Philosophen voranbringen will, sowohl ein Indiz für als auch eine Folge dieser Tatsache. Sechs Jahre nachdem sie gegründet wurde, ist sie jetzt eine blühende Organisation mit regionalen Konferenzen in jedem Teil des Landes; ihre Mitglieder sind maßgeblich am Geschehen der professionellen Philosophie Amerikas beteiligt. Es tut sich etwas im Christentum, und zwar sowohl in der Philosophie als auch in anderen Bereichen des intellektuellen Lebens.

Doch obwohl das Christentum in Schwung gekommen ist, hat es erst ein paar wenige bescheidene Schritte gemacht, und schreitet durch überwiegend fremdes Territorium. Denn die intellektuelle Kultur unserer Tage ist zum größten Teil überaus nicht-theistisch und deshalb nicht-christlich – mehr noch als das, sie ist anti-theistisch. Die meisten der sogenannten Humanwissenschaften, viele der übrigen Wissenschaften, die Mehrzahl der nicht-wissenschaftlichen intellektuellen Aktivitäten bzw. Bereiche und sogar große Teile der angeblich christlichen Theologie sind von einem Geist beseelt, der dem christlichen Theismus völlig fremd ist. Ich habe hier nicht den Raum, um diesen Punkt auszuarbeiten und zu ent-

wickeln; aber das muss ich auch nicht, denn er ist Ihnen allen vertraut. Um zur Philosophie zurückzukehren: Die meisten der größeren Abteilungen für Philosophie in Amerika haben dem Studenten so gut wie gar nichts zu bieten, wenn er die Absicht hat, zu erkennen, wie man als Christ Philosoph sein kann, wie man eine christliche Sichtweise zu den gegenwärtigen philosophischen Fragen entwickeln kann, und wie man über philosophische Themen denken sollte, die für die christliche Gemeinschaft von Interesse sind. Im klassischen Fachbereich Philosophie an den Hochschulen wird es – in groben Zügen dargestellt – kaum mehr geben als einen Kurs in Religionsphilosophie. In dem wird dann erklärt, dass die Indizien für die Existenz Gottes – z. B. die klassischen Gottesbeweise – zumindest aufgewogen werden von Indizien, die gegen Gottes Existenz sprechen, also z. B. vom Problem des Übels in der Welt. Anschließend wird vielleicht noch hinzugefügt, dass es angesichts solcher Prinzipien wie Ockhams Rasiermesser⁴ am besten sei, ganz auf die Idee „Gott“ zu verzichten, zumindest für philosophische Zwecke.

Mein Ziel mit dieser Rede ist es, Philosophen, die Christen sind, ein paar Ratschläge zu geben. Und obwohl mein Rat speziell an christliche Philosophen gerichtet ist, ist er für alle Philosophen relevant, die an Gott glauben, seien sie christlich, jüdisch oder muslimisch. Ich beabsichtige, Ratschläge für die christ-

liche oder theistische philosophische Gemeinschaft zu geben: Rat, der relevant ist für die Situation, in der wir uns tatsächlich befinden. „Wer sind Sie“, mögen Sie einwenden, „dass Sie den übrigen von uns Ratschläge geben wollen?“ Das ist eine gute Frage, auf die es keine Antwort gibt; deshalb werde ich sie ignorieren. Mein Ratschlag kann durch zwei miteinander verbundene Vorschläge sowie einem Nachtrag zusammengefasst werden. Erstens müssen christliche Philosophen und Intellektuelle grundsätzlich mehr Autonomie, mehr Unabhängigkeit vom Rest der philosophischen Welt zeigen. Zweitens müssen christliche Philosophen mehr Integrität bekunden – Integrität im Sinne von integraler Ganzheit, Einssein oder Einheit, so dass alles wie aus einem Stück ist. Vielleicht wäre „Ganzheitlichkeit“ hier der bessere Ausdruck. Zu diesen beiden kommt ein Drittes, das nötig ist: christlicher Mut oder Kühnheit oder Stärke oder auch christliches Selbstvertrauen. Wir christlichen Philosophen müssen mehr Glauben zeigen, mehr Vertrauen auf Gott; wir müssen die ganze Waffenrüstung Gottes anziehen. Erlauben Sie mir, auf eine kurze, einleitende Weise zu erklären, was ich damit meine; danach werde ich fortfahren und ein paar Beispiele etwas detaillierter betrachten.

Stellen Sie sich eine christliche Studentin, vor, die – sagen wir mal – aus Grand Rapids, Michigan, oder Arkadelphia, Arkansas, kommt. Sie bemerkt, dass

Philosophie ihr Wunschfach ist. Wie üblich, wird sie zur Universität gehen, um zu lernen, wie man Philosophin wird. Vielleicht geht sie nach Princeton oder Berkeley, nach Pittsburgh oder Arizona, das macht alles keinen so großen Unterschied. Dort lernt sie, wie gegenwärtig Philosophie praktiziert wird. Die brennenden Fragen der Zeit sind Themen wie etwa die neue Referenztheorie; die Kontroverse um Realismus und Anti-Realismus; die Probleme mit Wahrscheinlichkeit; Quines These der Unbestimmtheit der Übersetzung; Rawls über Gerechtigkeit; die kausale Theorie des Wissens; die Gettier-Probleme⁵; das Modell der künstlichen Intelligenz für das Verstehen der Persönlichkeit; die Frage nach dem ontologischen Status von Dingen, die für die Wissenschaft unbeobachtbar sind; ob es in der Wissenschaft oder in anderen Bereichen echte Objektivität geben kann; ob die Mathematik auf Mengenlehre reduziert werden kann und ob man sich abstrakter Objekte – Zahlen, Propositionen und Eigenschaften – wie man herkömmlich sagt, „entledigen könne“; ob mögliche Welten abstrakt oder konkret sind; ob unsere Behauptungen am besten nur als Spielzüge in einem Sprachspiel betrachtet werden sollen oder als Versuche, die schlichte Wahrheit über die Welt auszudrücken; ob man zeigen kann, dass der rationale Egoist in Wirklichkeit irrational ist und so weiter. Für diese Studentin ist es dann natürlich, sobald sie ihren Dokortitel

erworben hat, weiter über diese Themen nachzudenken und an ihnen zu arbeiten. Es ist selbstverständlich für sie, an ihnen so weiter zu forschen, wie es ihr beigebracht wurde, nämlich darüber im Lichte der Annahmen nachzudenken, die von ihren Mentoren und Dozenten gemacht wurden und auf Basis solcher Annahmen, die heute allgemein als Ausgangspunkt für weitere Überlegungen akzeptiert sind bzw. die man heute voraussetzen darf; für welche Aussagen man Argumente bzw. eine Begründung benötigt. Sie akzeptiert, wie eine zufriedenstellende philosophische Erklärung oder eine angemessene Lösung für eine philosophische Frage auszusehen hat. Ihr wird nicht wohl dabei sein, allzu weit von diesen Themen und Annahmen abzuweichen, da sie instinktiv fühlt, dass solche Abweichungen höchstens ansatzweise als respektabel gelten. Philosophie ist ein gemeinschaftliches Unternehmen; und unsere Standards und Annahmen – die Parameter, innerhalb derer wir unsere Aufgabe ausführen – werden von unseren Dozenten und den großen gegenwärtigen Zentren der Philosophie festgelegt.

Von einem Gesichtspunkt aus betrachtet ist dies ganz natürlich und korrekt, aus einem anderen ist es jedoch in hohem Maße unbefriedigend. Die Fragen, die ich erwähnt habe, sind wichtig und interessant. Christliche Philosophen sind jedoch die Philosophen der christlichen Gemeinschaft; und es ist Teil ihrer

Aufgabe als *christliche* Philosophen, der christlichen Gemeinschaft zu dienen. Die christliche Gemeinschaft jedoch hat ihre eigenen Fragen, ihre eigenen Anliegen, ihre eigenen zu untersuchenden Themen, ihre eigenen Interessen und ihr eigenes Forschungsprogramm. Christliche Philosophen sollten ihre Inspiration nicht einfach aus dem beziehen, was gerade in Princeton, Berkeley oder Harvard läuft, so attraktiv und schillernd das auch sein mag; denn vielleicht sind diese Fragen nicht diejenigen – oder nicht die einzigen –, über die sie als Philosophen der christlichen Gemeinschaft nachdenken sollten. Es gibt andere philosophische Themen, denen sich die christliche Gemeinschaft annehmen muss, und es gibt andere Themen, denen sich die christliche Gemeinschaft auch auf philosophische Weise widmen muss. Und offensichtlich sind es die christlichen Philosophen, welche den philosophischen Anteil an diesen Themen bewältigen müssen. Wenn sie ihre besten Kräfte jenen Themen widmen, die in der nicht-christlichen Welt gerade „in“ sind, so vernachlässigen sie einen wichtigen und zentralen Teil ihrer Aufgabe als christliche Philosophen. Was hier nottut, ist mehr Unabhängigkeit, mehr Eigenständigkeit in Bezug auf die Projekte und Anliegen der nicht-theistischen philosophischen Welt.

Doch etwas anderes ist hier mindestens ebenso wichtig. Nehmen wir an, die oben erwähnte Studentin geht nach

Harvard und studiert unter Willard van Orman Quine⁶. Sie fühlt sich von den Forschungsprogrammen und Methoden von Quine angezogen: seinem radikalen Empirismus, seiner ausgeprägten Loyalität gegenüber den Naturwissenschaften, seinem Hang zum Behaviorismus, seinem kompromisslosen Naturalismus und seinen Geschmack für Wüstenlandschaften und ontologische Sparsamkeit. Es wäre völlig natürlich für sie, ganz und gar in diese Projekte und Forschungsprogramme einzutauchen bzw. von diesen absorbiert zu werden und dabei die Vorstellung zu entwickeln, dass eine fruchtbare und lohnende Philosophie im Wesentlichen so aussieht, wie es von diesen Projekten und Forschungsprogrammen umschrieben wird. Natürlich wird sie bestimmte Spannungen zwischen ihrem christlichen Glauben und der Art, wie sie Philosophie betreibt, bemerken, und sie mag dann ihre Anstrengungen darauf richten, die beiden irgendwie gedanklich zusammenzubringen, sie zu „harmonisieren“ bzw. in Einklang zu bringen. Sie mag ihre Zeit und Kraft gar nutzen, um nach einem Weg zu suchen, wie man den christlichen Glauben so verstehen oder reinterpreten kann, dass er dem Quineianer schmackhaft gemacht wird. Ein mir bekannter Philosoph, der sich vor kurzem genau einem solchen Projekt zuwandte, schlug vor, dass Christen sich Gott als eine „Menge“ denken sollten (Quine ist bereit, die Existenz solcher Mengen zu tolerieren):

Vielleicht sei Gott die Menge aller wahren Propositionen; oder die Menge der richtigen Handlungen; oder die Einheit dieser Mengen; oder vielleicht auch ihr Mengenprodukt. Dies ist zwar verständlich, aber zugleich hochgradig fehlgeleitet. Quine ist ein begnadeter und hochbegabter Philosoph: eine raffinierte, originelle und gewaltige philosophische Koryphäe. Aber seine grundlegenden Selbstverpflichtungen bzw. Bekenntnisse, seine grundsätzlichen Projekte und Anliegen sind gänzlich verschieden von denen der christlichen Gemeinschaft – ganz andersgeartet, und diesen sogar ganz entgegengesetzt. Das Ergebnis des Versuches, christliches Denken in eine grundsätzlich Quine'sche Weltanschauung einzupropfen, wird im besten Fall eine nicht-ganzheitliche Nachbildung sein, im schlimmsten Fall wird es die Ansprüche des christlichen Theismus ernsthaft beeinträchtigen, entstellen oder bagatellisieren. Was hier nottut, ist mehr Ganzheit, mehr Ganzheitlichkeit.

So hat der christliche Philosoph seine eigenen Themen und Projekte, über die er nachdenkt; und wenn er über die Themen nachdenkt, die gerade in der übrigen philosophischen Welt behandelt werden, so wird er über sie auf seine eigene Art nachdenken, also auf eine Art, die sich möglicherweise beträchtlich *unterscheidet*. Womöglich wird er manche Annahmen über die Philosophie an sich, die gerade in Mode sind, zurückweisen müssen – und er mag sich genö-

tigt sehen, auch gewisse weithin akzeptierte Annahmen über den richtigen Ausgangspunkt und die Methoden des Philosophierens zurückweisen zu müssen. Und – was äußerst wichtig ist – der christliche Philosoph ist zu einer eigenen Weltansicht und den vorphilosophischen Grundannahmen, die er in seine philosophische Tätigkeit einbringt, voll auf berechtigt. Die Tatsache, dass diese Grundannahmen außerhalb der christlichen oder theistischen Gemeinschaft nicht besonders weit verbreitet sind, ist zwar interessant, aber im Wesentlichen irrelevant. Ich kann am besten erklären, was ich damit meine, indem ich Beispiele anführe; deshalb werde ich von der Höhe erhabener Allgemeinheit zu spezifischen Beispielen herabsteigen.

Theismus und Prüfbarkeit

Da steht zunächst das gefürchtete „Verifikationsprinzip des Sinns“.⁷ In den etwas glücklicheren Tagen des logischen Positivismus, also vor etwa 30 bis 40 Jahren, behaupteten dessen Vertreter, die meisten Sätze, die Christen äußerten, Sätze wie „Gott liebt uns“ oder „Gott schuf die Himmel und die Erde“, besäßen nicht einmal den Liebreiz, wenigstens *falsch* zu sein, nein, so behaupteten sie, sie seien buchstäblich ohne jeden Sinn. Hier würden keine falschen Aussagen, sondern vielmehr überhaupt keine Aus-

sagen gemacht. Diese Sätze glichen denen aus *Alice im Wunderland*: „Verdaustig war's, und glasse Wieben / rotterten gorkicht im Gemank ...“. Damit werde nichts Falsches gesagt, sondern schlicht gar nichts. Die Sätze seien – um die Sache in der Sprache der Positivisten zu bezeichnen – in kognitivem Sinn „bedeutungslos“. Derlei Dinge haben Theisten und ihresgleichen seit Jahrhunderten behauptet, sagten sie, doch jetzt wisse man: Da wurde nichts gesagt, was irgendeine Bedeutung hätte; wir Theisten waren – so scheint es – nichts als Opfer einer grässlichen Falschmeldung, erfunden von ehrgeizigen Priestern, die unsere Leichtgläubigkeit ausgenutzt haben.

Sollte dem tatsächlich so sein, dann ist das zweifellos von großer Wichtigkeit. Wie sind die Positivisten auf eine so erstaunlich einfallsreiche Idee gekommen? Sie haben sie aus ihrem sogenannten „Verifikationsprinzip“ abgeleitet, das in etwa besagt, ein Satz sei nur dann sinnvoll, wenn er entweder analytisch sei oder seine Wahrheit bzw. sein Irrtum anhand empirischer oder wissenschaftlicher Untersuchungsmethoden der empirischen Wissenschaft nachgeprüft werden könne. Auf dieser Basis wurden dann nicht nur der Theismus und die Theologie, sondern der Großteil der traditionellen Metaphysik und Philosophie zu Unsinn erklärt. Ein Sinn lasse sich in diesen Dingen jeden-

falls nicht erkennen. Einige Positivisten räumten der Metaphysik und der Theologie dennoch einen gewissen Wert ein, wenngleich sie sinnlos seien. Carnap zum Beispiel dachte, man könne sie als eine Art *Musik* deuten. Ob er meinte, man könne Theologie und Metaphysik anstelle von Bach, Mozart oder gar Wagner nehmen, ist nicht bekannt; ich selbst glaube jedenfalls, die *Rockmusik* könnten sie gut und gerne ersetzen: Hegel könnte die „Talking Heads“ ersetzen, Immanuel Kant die „Beach Boys“, und statt „Grateful Dead“ könnte man Schopenhauer nehmen.

Der Positivismus hatte damals den Nimbus des *Avantgardistischen* um sich; es galt als *chic*, dazuzugehören, und viele Philosophen fanden ihn äußerst attraktiv. Selbst jene, die sich ihm nicht zuzählen wollten, nahmen ihn sehr gastfreundlich auf – immerhin kam er ja höchst plausibel daher. Viele Philosophen – Christen und Nichtchristen – sahen im Positivismus eine große Herausforderung und Gefahr für das Christentum: „Die Hauptgefahr für den heutigen Theismus“, so meinte J.J.C. Smart² 1955, „kommt von Leuten, die gerne sagen, Behauptungen wie ‚Gott existiert‘ oder ‚Es gibt keinen Gott, seien gleichermaßen absurd.“ Im selben Jahr erschien ein Buch unter dem Titel *New Essays in Philosophical Theology*³, eine Sammlung von Aufsätzen, die für die nächsten zehn Jahre oder mehr bestimm-

men werden sollten. Der Großteil des Buches widmete sich der Frage: Welche Auswirkung hat das Verifikationsprinzip auf den Theismus? Viele philosophisch angehauchten Christen waren verstört und perplex; sie fühlten sich geradezu bedroht. Konnte es wirklich sein, dass linguistische Philosophen irgendwie entdeckt hatten, dass die am höchsten geschätzten Überzeugungen des Christentums in Wahrheit „bedeutungslos“ waren? Theisten und Philosophen, die dem Theismus nahe standen, rangen verzweifelt die Hände. Einige schlugen vor, angesichts dieses positivistischen Frontalangriffs sei es das Vernünftigste für die Christen, ihre Zelte zusammenzupacken und sich leise zu verdrücken. Damit gäben sie zu, dass das Verifikationsprinzip vielleicht doch nicht so falsch sei. Andere sagten frei heraus, der Theismus sei tatsächlich Unsinn, aber *wichtiger* Unsinn. Wieder andere meinten, die in Frage stehenden Sätze sollten neu interpretiert werden, so dass sie den Positivisten kein Ärgernis bereiteten. Einige schlugen tatsächlich vor, die Lösung für die Christen bestünde darin, die Aussage „Gott existiert“ neu zu formulieren und zu sagen, es bedeute so etwas wie „Einige Männer und Frauen haben und hatten ‚Erfahrungen‘, die sie ‚Begegnung mit Gott‘ nannten“. Wenn wir sagen: „Gott erschuf die Welt aus dem Nichts heraus“, dann sollten wir damit meinen: „Alles, was wir mit dem Begriff ‚Materie‘

bezeichnen, kann so verstanden werden, dass es dem Wohlergehen des Menschen zuträglich ist.“ In anderem Zusammenhang, doch im selben Geist, präsentierte Rudolf Bultmann sein „entmythologisiertes Christentum“. Der traditionelle und übernatürliche Christenglaube, so sagte er, sei „im Zeitalter des elektrischen Lichts und des Radios“ einfach erledigt. (Man könnte sich gut und gerne einen antiken und skeptischen Dorfbewohner denken, der angesichts einer Talglampe und der Druckerpresse oder angesichts einer Fackel und einer Papyrusrolle zu ähnlichen Schlussfolgerungen kommt.)

Inzwischen hat sich der Verifikationsnismus natürlich in die Vergessenheit zurückgezogen, wo er auch hingehört; aber die Moral bleibt bestehen. Dieses Händeringen und jene Versuche, sich dem Positivismus anzupassen, waren vollkommen unangebracht. Mir ist klar, dass dies in der Rückschau einleuchtender ist als in der Vorschau, und ich erzähle dieses Stück der jüngeren intellektuellen Geschichte nicht nach, um meinen Vorgängern gegenüber kritisch zu sein, oder um zu behaupten, dass wir weiser seien als unsere Väter: Was ich aufzeigen will, ist, dass wir von diesem ganzen schrecklichen Vorfall etwas lernen können. Denn christliche Philosophen hätten eine ganz andere Haltung gegenüber dem Positivismus und seinem Prüfbarkeitskriterium einnehmen sollen. Was sie zu den Positivisten hätten

sagen sollen, ist: „Euer Kriterium ist ein Irrtum: Denn solche Aussagen wie ‚Gott liebt uns‘ und ‚Gott hat die Himmel und die Erde geschaffen‘ sind sehr wohl sinnvoll; wenn sie also in eurem Sinn nicht nachprüfbar sind, dann ist es falsch, dass ausschließlich in dieser Weise nachprüfbare Aussagen eine Bedeutung haben.“ Was hier nötig gewesen wäre, wäre weniger Anpassung an die Modeerscheinungen der Zeit und größeres christliches Selbstvertrauen: Der christliche Gottesglaube ist wahr; wenn der christliche Gottesglaube wahr ist, dann ist das Kriterium der Prüfbarkeit falsch; deshalb ist das Kriterium der Prüfbarkeit falsch. Natürlich, wenn die Anhänger des Verifikationismus zwingende Argumente für ihr Kriterium aus Voraussetzungen gegeben hätten, die einen legitimen Anspruch für den christlichen oder theistischen Denker haben, dann hätte sich hier möglicherweise ein Problem für den christlichen Philosophen ergeben; dann wären wir verpflichtet gewesen, entweder der kognitiven Bedeutungslosigkeit des christlichen Theismus zuzustimmen oder eben diese Voraussetzungen zu überarbeiten oder zurückzuweisen. Aber die Verifikationisten haben nie stichhaltige *Argumente* angeführt; eigentlich haben sie selten überhaupt irgendwelche Argumente vorgelegt. Manche haben einfach dieses Prinzip als große Entdeckung herausposaunt, und wenn sie herausgefordert wurden, haben sie es laut

und langsam wiederholt. Aber warum sollte das irgendjemanden beunruhigen? Andere haben es als eine *Definition* vorgeschlagen – als eine Definition des Wortes „bedeutungsvoll“. Nun haben natürlich die Positivisten das Recht, diesen Begriff auf jene Weise zu benutzen, die sie sich aussuchen; wir leben in einem freien Land. Aber wie kann ihre Entscheidung, diesen Begriff auf eine bestimmte Weise zu gebrauchen, etwas so Bedeutsames aufzeigen, wie etwa, dass all jene, die an Gott glauben, rundum getäuscht wurden? Nehmen wir an, ich schlage vor, das Wort „Demokrat“ im Sinne von „totaler Schurke“ zu benutzen. Müssten deshalb die Demokraten überall ihren Kopf voller Scham hängen lassen? Mein Punkt ist, um mich zu wiederholen, dass christliche Philosophen einen eigenständigen Ansatz aus einem Guss und damit auch mehr Unabhängigkeit hätten zeigen sollen. Anstelle der Bereitschaft, ihre Segel in die Winde der herrschenden philosophischen Dogmen zu setzen, sollten sie mehr christliches Selbstvertrauen haben.

Theismus und die Theorie des Wissens

Ich möchte mich meinem zweiten Beispiel über einen Umweg annähern. Viele Philosophen haben behauptet, der Theismus stecke in großen Schwierigkeiten:

Welche Antwort hat er etwa auf die Existenz des Bösen? Wie geht er mit der Tatsache um, dass es so viele Übel in unserer Welt gibt? Viele, die den Theismus aus diesem Grund in der Bedrängnis sehen, haben vom *deduktiven Beweis des Übels* Gebrauch gemacht: Die Existenz eines allmächtigen, allwissenden und vollkommen guten Gottes sei mit der Existenz des Bösen *logisch inkompatibel*. An der Existenz dieses Bösen zweifeln ja auch die Theisten nicht. Sie entgegneten jedoch, das widerspreche nicht der Existenz Gottes. Und selbst die Atheisten sind sich einig, dass ein Beweis für die Nichtexistenz Gottes nicht erfolgreich auf die Existenz des Bösen gegründet werden kann.

Erst kürzlich haben Philosophen behauptet, die Existenz Gottes sei, wenn vielleicht auch mit der Existenz des Bösen in seiner Vielfalt nicht *unvereinbar*, angesichts des Bösen doch recht unwahrscheinlich; wahrscheinlicher sei es, dass es bei all dem Bösen *keinen* allmächtigen, allwissenden und vollkommen guten Schöpfergott gibt. Die Existenz Gottes ist also bei all unserem Wissen doch eher unwahrscheinlich. Geht der theistische Glaube angesichts unserer Erkenntnisse jedoch fehl, dann – so heißt es – sei es entweder irrational oder intellektuell unredlich, einen solchen Glauben aufrechtzuerhalten.

Lassen Sie mich kurz auf diese Behauptung eingehen. Der Zweifler behauptet:

1. Die Existenz eines allmächtigen, allwissenden und guten Welterschöpfers ist unwahrscheinlich, da es
2. 10^{13} *Turps* des Bösen gibt (*Turp* sei hier die Grundeinheit des Bösen).

Diese Behauptung ist nicht ohne ihre eigenen Schwierigkeiten, wie ich andernorts gezeigt habe¹⁰ (Argument 1 ist im Hinblick auf Argument 2 unwahrscheinlich). Ich nenne das eine „Trampelpfad-Antwort“. Ich möchte mich lieber mit der „Landstraßen-Antwort“ beschäftigen: Nehmen wir um der Sache willen an, Argument 1 sei im Hinblick auf Argument 2 tatsächlich unwahrscheinlich. Nehmen wir an, es sei im Hinblick auf jene 10^{13} „Turps“ des Bösen unwahrscheinlich, dass unsere Welt von einem allmächtigen, allwissenden und vollkommen guten Gott erschaffen wurde. Was soll aber daraus folgen? Inwiefern widerspricht das dem Theismus? Wie sieht der „Beweis“ unseres atheistischen Gegners in weiterer Folge aus? Der Schluss auf die Nichtexistenz Gottes folgt daraus jedenfalls nicht. Wer Argument 1 und 2 annimmt (und meint, Argument 1 sei im Hinblick auf Argument 2 unwahrscheinlich), macht sich doch keines Irrationalismus oder einer verstandesmäßigen Schlamperei schuldig! Offenbar können Aussagesätze wie A und B nebeneinander bestehen: Wir können A und B *wissen*, obwohl A im Hinblick auf B unwahrscheinlich

ist. Ich kann zum Beispiel wissen, dass Feike eine Friesin ist und dass neun von zehn Friesen nicht schwimmen können. Gleichzeitig kann ich wissen, dass Feike sehr wohl schwimmen kann. Insofern kann ich mit Fug und Recht beide Aussagen annehmen, auch wenn A im Hinblick auf B unwahrscheinlich ist. Selbst wenn es stimmt, dass Argument 1 im Hinblick auf Argument 2 unwahrscheinlich ist, wäre das ohne große Konsequenzen. Wo liegt also die Stärke der Behauptung?

Der philosophische Gegner wird Argument 1 vermutlich für unwahrscheinlich halten, aber nicht weil es im Hinblick auf Argument 2 unwahrscheinlich ist, sondern im Hinblick auf die *Gesamtheit der theistischen Beweise* oder angesichts der Beweise, die der Theist haben müsste. Der Atheist muss offenbar davon ausgehen, der Theist habe einen Satz von Beweisen, der ebenfalls Argument 2 enthält. Nun behauptet er, Argument 1 sei im Hinblick auf seinen ganzen Satz von Beweisen unwahrscheinlich. Angenommen, *T* sei die Summe der theistischen Beweise des Theisten *T* und seine Annahmen dürften für ihn nur dann annehmbar sein, wenn sie im Hinblick auf *T* nicht unwahrscheinlich seien. Welche Propositionen umfasst nun *T*? Sind es die Sätze, die er als wahr weiß? Oder sind nur jene Sätze gemeint, die er vernünftigerweise für wahr halten kann, wenn er andere Sätze außer Acht lässt? Oder sind jene Sätze gemeint, die

er *unmittelbar* für richtig erkennt, die er aber nur dann für richtig halten kann, wenn er andere Sätze nicht kennt? Wie immer wir *T* definieren, stellt sich die Frage: Weshalb kann der Glaube an Gott nicht selbst zu *T* gehören? Vielleicht ist der Glaube an Gott für den Theisten – oder wenigstens für viele Theisten – tatsächlich Teil von *T*, und vielleicht *geht er zurecht von der Existenz Gottes aus* und gründet darauf seine übrigen Überzeugungen. Wenn das so ist, wäre er völlig im Recht, von der Existenz Gottes aus zu philosophieren. Er geht mit gleichem Recht an die Arbeit wie jemand, der die Vergangenheit, die Existenz anderer Menschen oder die Grundbehauptungen der zeitgenössischen Physik, für gegeben ansieht.

Hier komme ich zu meinem Punkt: Viele Theisten scheinen anzunehmen, sie müssten sich in ihrer Philosophie der atheistischen oder agnostischen Denkweise *anbequemen* und sich bei der Frage nach der Existenz Gottes mit ihnen auf die Suche nach der richtigen philosophischen Position machen. Der Theist hat freilich seine eigene Meinung dazu; er geht schließlich davon aus, dass Gott existiert. Vielleicht aber meint er, er dürfe Gott als *Philosoph* nicht einfach voraussetzen, wenn er nicht gleichzeitig in der Lage ist, ihn aus seinen Voraussetzungen zu beweisen oder zumindest wahrscheinlich zu machen, und zwar so, dass ihm Theisten, Atheisten und Agnostiker gleichermaßen zustimmen

können. Er mag denken, als Philosoph habe er nicht das Recht, so zu tun, als existiere Gott, wenn er seine Überzeugung nicht auch auf diese Weise rechtfertigen kann. Ich behaupte dagegen, die christliche Philosophie muss sich gar nicht auf die Ebene begeben, erst die Wahrscheinlichkeit oder die philosophische Glaubwürdigkeit der Existenz Gottes zeigen zu können. Der Theist *geht zurecht von der Existenz Gottes aus* und setzt sie seinem Denken voraus. Er muss gar nicht zeigen können, dass sie mit den opportunen Überzeugungen der gegenwärtigen Philosophie vereinbar ist.

Indem er die Existenz Gottes voraussetzt – und angenommen, er tut das mit erkenntnistheoretischem Recht –, bleibt die Frage: Worin besteht dieses Recht, von der Existenz Gottes auszugehen? Darauf gibt es verschiedene vernünftige Antworten. Er könnte sich beispielsweise jenes Arguments bedienen, das schon Johannes Calvin vorbrachte (und das auch die mittelalterliche Tradition in der Nachfolge Augustins, Anselms und Bonaventuras verfochten hat). Gott hat dem Menschen eine Neigung eingepflanzt, an ihn zu glauben:

„Dass der menschliche Geist durch natürliches Ahnvermögen eine Art Empfindung für die Gottheit besitzt, steht für uns außer allem Streit. Denn Gott selbst hat allen Menschen eine Kenntnis seiner Gottheit zu eigen gemacht, damit ja niemand den Vorwand der Unwissenheit als Entschuldigung anführe [...] Da

also seit Anbeginn der Welt kein Gebiet, keine Stadt, ja nicht ein Haus war, das der Religion entbehren konnte, so liegt in dieser Tatsache ein stillschweigendes Eingeständnis, dass in alle Herzen ein Empfinden um die Gottheit eingeschrieben ist.“⁴¹

Nach Calvin hat Gott uns also schon mit der Tendenz oder der Neigung geschaffen, an ihn zu glauben.

Obwohl die Neigung, an Gott zu glauben, zum Teil von Sünde erstickt oder unterdrückt ist, ist sie nichtsdestotrotz da. Sie zeigt sich an weithin erkannten Umständen:

„Niemandem sollte der Zugang zur Seligkeit verschlossen bleiben; deshalb hat Gott nicht nur dem Menschenherzen das geschenkt, was wir den Keim der Religion nannten. Er hat sich auch derart im ganzen Bau der Welt offenbart und tut es noch heute, dass die Menschen ihre Augen nicht aufmachen können, ohne ihn notwendig zu erblicken.“⁴²

Wie Kant war auch Calvin fasziniert von der herrlichen Pracht des gestirnten Himmels:

„Aber auch der Ungebildete und Unwissende, der nur Augen hat zu sehen, der muss ja die Größe göttlicher Kunst und Weisheit erschauen, die sich ganz von selbst in der unendlichen Mannigfaltigkeit des Heeres der Himmel, die doch so wohlgeordnet ist, ihm entgegenstellt.“⁴³

Calvins Aussage legt nahe: Wer diese Neigung anerkennt und glaubt, dass

Gott die Welt erschaffen hat (eben weil er den gestirnten Himmel, die Pracht der Berge oder die wunderbare Komplexität einer kleinen Blume betrachtet), denkt ebenso vernünftig und richtig wie jemand, der beim Anblick eines Baumes an dessen Existenz glaubt.

Freilich: Einen Skeptiker wird das nicht überzeugen; wollte man ihn damit überzeugen, geriete man in einen Zirkelschluss. Was ich sagen will, ist einfach dies: Der Christ hat seine eigenen Fragen zu beantworten; sein Vorhaben muss sich nicht mit dem des Skeptikers oder des ungläubigen Philosophen decken. Er hat seinen eigenen Ausgangspunkt, von dem aus er seinen Fragen nachgeht. Ich will damit nicht sagen, der Theist müsse Calvins Antwort für zwingend halten. Er hat aber das Recht, diese Frage mit der Voraussetzung zu beantworten, die der Skeptiker bestreitet, auch wenn diese Skepsis auf den renommierten philosophischen Fakultäten mit großer Einhelligkeit vertreten wird. Der christliche Philosoph hat zwar tatsächlich eine Verantwortung gegenüber der Philosophie, doch seine eigentliche Verantwortung hat er gegenüber der christlichen Gemeinde – und in letzter Konsequenz gegenüber Gott.

Der christliche Philosoph mag sich für das Verhältnis von Glaube und Vernunft interessieren: Manches *glauben* wir, manches dagegen *wissen* wir; angenommen, wir *glauben* an die Existenz Gottes und dieser Glaube sei wahr: *Wissen* wir

auch, dass er existiert? Hegel wir diese Überzeugung aus Glauben oder durch die Vernunft? Der Theist könnte seine Zuflucht zu einer Art *Zuverlässigkeitstheorie* nehmen; er könnte denken, echter Glaube begründe Wissen dann, wenn er anhand eines zuverlässigen „Mechanismus“, der Glauben hervorbringt, zustande komme. (Diese Theorie hat freilich ihre gravierenden Schwierigkeiten, die hier aber nicht weiter erörtert werden sollen.) Wenn der Theist mit Calvin an den *sensus divinitatis*¹⁴ glaubt, wird er freilich an einen solchen „Mechanismus“ glauben und behaupten, man könne um die Existenz Gottes *wissen*. Wem Calvins Argument einleuchtet, wird er auch glauben, die Fähigkeit, Gottes Existenz zu erkennen, sei Teil unserer natürlichen, verstandesgemäßen und vernünftigen Begabung, ähnlich jener, anhand deren wir um die Wahrheit der Logik, der sinnlichen Wahrnehmung, vergangener Dinge oder um Wahrheiten in Bezug auf andere Menschen wissen. Dann aber hätte der Glaube an die Existenz Gottes denselben Stellenwert wie der Glaube an die Korrektheit der Logik, an das Sein anderer Menschen, an das Gewesensein der Vergangenheit und an das Sein des sinnlich Wahrnehmbaren; Gott hätte uns dann so erschaffen, dass wir unter den richtigen Umständen auch glauben. Dann allerdings gehört der Glaube an die Existenz Gottes zu unseren natürlichen Verstandesfähigkeiten wie die übrigen Fähigkeiten auch. Wir wissen

also um die Existenz Gottes nicht einfach nur durch den Glauben, sondern auch durch die Vernunft, und zwar ganz unabhängig vom Erfolg der klassischen Gottesbeweise.

Wie gesagt: Der christliche Philosoph muss nicht unbedingt Calvin folgen. Er hat aber das Recht (oder besser: die Pflicht), seine eigene Philosophie zu entwickeln, eine Philosophie, die ihm durch das Christentum auferlegt ist, dem er angehört. Die christlich-philosophische Gemeinde hat sich ihren *eigenen* Fragen zu stellen; ihre Fragen – und Antworten – dürfen durchaus von Überzeugungen ausgehen, die von den atheistischen Zentren der Philosophie abgelehnt werden. Indem der Christ von diesen Überzeugungen ausgeht, handelt er völlig legitim, auch wenn sie von anderen abgelehnt werden. Er ist nicht verpflichtet, seine Forschung am Programm derer abzustimmen, die seine Überzeugungen ablehnen, noch muss er sie auf die Annahmen gründen, denen auch seine Gegner zustimmen.

Das lässt sich vielleicht noch anhand einer anderen Sichtweise verdeutlichen. Der Theologe David Tracy sagte einmal:

„Der moderne Theologe kann aus ethischen Gründen nicht anders, als das traditionelle Selbstverständnis der Theologie in Frage zu stellen. Er sieht seine Aufgabe nicht länger in der einfachen Verteidigung oder der orthodoxen Neuinterpretation traditioneller Überzeugungen. Er sieht sich in seiner ethischen

Verpflichtung gegenüber der Moral wissenschaftlicher Kenntnisse vielmehr gezwungen, eine kritische Haltung gegen die eigenen Überzeugungen und gegen jene seiner Tradition einzunehmen [...] Im Prinzip gründet die Loyalität des Theologen als solchem in der Moral des wissenschaftlichen Wissens, das er mit seinen Kollegen teilt, seien es Philosophen, Historiker oder Sozialwissenschaftler. Wie jene darf auch er sich nicht erlauben, seine Überzeugungen – und die seiner Tradition – seiner Beweisführung zugrunde zu legen. Jede angemessene theologische Untersuchung muss dieselbe ethische Haltung des autonomen, kritischen Urteilens einnehmen und von der skeptischen Hartnäckigkeit gekennzeichnet sein, von denen auch andere Forschungsbereiche charakterisiert sind.“¹⁵

Diese „Moral des wissenschaftlichen Wissens besteht darauf, dass jeder Forscher sich der zeitgenössischen Methoden und Erkenntnisse seines Forschungsbereiches bedient, es sei denn, er hat einen Beweis derselben logischen Art, diese Methoden und Erkenntnisse abzulehnen.“¹⁶ Und noch weiter: „Die neue wissenschaftliche Moral verlangt, dass der Forscher seine kognitiven Behauptungen ganz den methodologischen Prozessen unterstellt, die sein jeweiliger Forschungsbereich erarbeitet hat.“¹⁷

Ich sage: *Nimm dich in acht, Leser!* Ich wette darauf, dass diese „neue wissenschaftliche Moral“ dem „Heiligen Römi-

schen Reich“ ähnelt: Sie ist weder neu noch wissenschaftlich noch moralisch verbindlich. Die „neue wissenschaftliche Moral“ scheint mir als theologische Grundhaltung höchst unheilvoll zu sein, sei der Theologe nun modern oder sonst etwas. Selbst wenn es solch methodologische Prozesse gäbe, die die meisten Philosophen (oder: säkularen Philosophen), Historiker und Sozialwissenschaftler teilen – weshalb sollte der christliche Theologe ihnen stärker verpflichtet sein als Gott oder den grundlegenden Wahrheiten des Christentums? Tracys Anregung, wie sich ein christlicher Theologe verhalten solle, scheint mir im besten Fall wenig verheißungsvoll. Freilich bin ich kein moderner Theologe, sondern bloß Philosoph, und als solcher wage ich mich über meinen Tellerrand hinaus. Ich möchte also nicht für den modernen Theologen sprechen, doch wie die Dinge auch für ihn stehen mögen: Der moderne christliche *Philosoph* hat als Philosoph sehr wohl das Recht, von der Existenz Gottes auszugehen. Er hat das Recht, sie in seiner philosophischen Arbeit vorauszusetzen und sie für gegeben anzunehmen, ob er seine ungläubigen Kollegen nun davon überzeugen kann oder nicht, dass sein Glaube stimmt oder anhand von Tracys „methodologischen Prozessen“ erhärtet werden kann.

Die Gemeinschaft christlicher Philosophen sollte das philosophisch belangvolle Fragen keineswegs aufge-

ben, sondern fortfahren, die Folgerungen des christlichen Theismus mit allen gegebenen Mitteln zu erforschen und zu entwickeln, egal, ob sie die Philosophengemeinde in ihrer Gesamtheit von der Stichhaltigkeit der Existenz Gottes überzeugen kann oder nicht oder dass es vernünftig ist, dies anzunehmen. Letzteres mag in manchen Fällen durchaus möglich sein. In anderen Fällen ist es das vielleicht nicht; selbst wenn ein Skeptiker von Voraussetzungen ausgeht, aus denen sich nach Argumentationsweisen, die er anerkennt, das Sein Gottes folgern lässt, so wird er – vor diese Situation gestellt – vielleicht lieber seine Denkvoraussetzungen aufgeben als seinen Unglauben. (Auf diese Weise ist es möglich, jemanden vom Wissen zur Unwissenheit zu befördern, indem man ihm Argumente vorlegt, die er aufgrund für ihn gültiger Voraussetzungen für wahr hält.)

Doch ob das nun möglich ist oder nicht – der christliche Philosoph hat wahrlich Wichtigeres zu tun und über andere Fragen nachzudenken. Selbstverständlich muss er die übrige Philosophie ins Kalkül ziehen, muss sie zu verstehen suchen und von ihr lernen und in ihr seinen Platz finden, doch seine Arbeit ist nicht auf das beschränkt, was die Skepsis und die übrige philosophische Welt vom Theismus hält. Die Rechtfertigung der theistischen Überzeugungen (oder der Versuch dieser Rechtfertigung) vor dem Forum einer größeren philosophi-

schon Gemeinschaft ist nicht die einzige Aufgabe der christlichen Philosophie, und vielleicht gehört sie nicht einmal zu den wichtigeren Aufgaben. Die Philosophie ist ein gemeinschaftliches Unternehmen. Der christliche Philosoph, der ausschließlich die philosophische Welt als Ganzes im Auge hat und meint, er gehöre in erster Linie *dieser* Welt an, geht ein zwiefaches Risiko ein: Einerseits läuft er Gefahr, einen wesentlichen Teil seiner Aufgabe als christlicher Philosoph zu vernachlässigen, andererseits läuft er Gefahr, sich Prinzipien und Vorgehensweisen zu eigen zu machen, die seinen christlichen Überzeugungen leicht zuwiderlaufen könnten. Einmal mehr zeigt sich, was vonnöten ist: Autonomie und Integrität.

Theismus und Personen

Mein drittes Beispiel hat mit philosophischer Anthropologie zu tun: Wie ist der Mensch als solcher zu verstehen? Welcher Art, welchen Wesens *ist er* im Grunde? Was heißt das: Mensch sein? Was heißt es, eine *menschliche* Person zu sein, und wie soll man über das Personsein denken? Was soll der Christ, der christliche Philosoph, über diese Dinge denken? Nach christlicher Denkart steht da zunächst der Gedanke *Gottes* als vorrangiger Person, als Grund- und Urbild des Personhaften. Gott hat den Menschen „nach seinem Bild“ geschaf-

fen; wir Männer und Frauen sind die Träger dieser Gottebenbildlichkeit, und die Eigenschaften, die am wichtigsten für das Verständnis unseres Personseins sind, sind auch genau jene, die wir mit Gott gemeinsam haben. Die Art und Weise, wie wir über Gott denken, hat daher unmittelbare und direkte Auswirkung auf die Art und Weise, in der wir den Menschen sehen. Freilich lernen wir viel aus anderen Quellen über uns selbst, etwa aus täglicher Beobachtung, aus der Introspektion und Selbstbeobachtung, aus wissenschaftlichen Untersuchungen usw. Es ist aber völlig richtig, das vorauszusetzen, was wir als Christen bereits wissen. Es stimmt einfach nicht, dass die Vernunft, die richtige philosophische Methode, die intellektuelle Redlichkeit und Verantwortlichkeit oder die neue wissenschaftliche Moral (oder was auch immer) erforderten, dass wir von Überzeugungen ausgehen, die wir mit allen anderen gemeinsam haben – etwa den „gesunden Menschenverstand“ und den gegenwärtigen Stand der Wissenschaft oder dergleichen – und so versuchen müssten, unsere christlichen Überzeugungen zu rechtfertigen oder vernünftig zu untermauern. Zur Aufstellung einer befriedigenden philosophischen These (egal in welcher Hinsicht) dürfen wir uns zurecht auf alles berufen, wovon wir vernünftigerweise bereits überzeugt sind, sei das dem gegenwärtigen Stand der Wissenschaft entlehnt oder auch der christlichen Lehre.

Lassen Sie mich erneut einige Beispiele anführen. In der philosophischen Anthropologie existiert eine entscheidende Zäsur zwischen denen, die den Menschen in libertärer Hinsicht für „frei“ halten und jenen, die vom Determinismus überzeugt sind. Den Deterministen zufolge ist jede menschliche Handlung die Folge vorangegangener Bedingungen, deren kausalgesezliche Wirkungen außerhalb unseres Einflussbereichs liegen; auch jene kausalen Gesetze können wir nicht steuern. Dieser Auffassung liegt manchmal das Bild eines Universums als gigantischer Maschine zugrunde, bei der auf makroskopischer Ebene auf jeden Fall alle Ereignisse, inklusive aller menschlichen Handlungen, durch vor-gängige Ereignisse und durch das Kausalgesetz festgelegt sind. Nach dieser Sichtweise hätte ich keine einzige meiner Handlungen auch unterlassen können – es hätte schlicht gar nicht in meiner Macht gestanden. Wenn ich zu einem gegebenen Zeitpunkt eine Handlung unterlasse, dann deshalb, weil es nicht in meiner Macht steht, sie zu tun. Wenn ich also jetzt meinen Arm hebe, dann hätte ich nach dieser Sichtweise gar nicht anders handeln können. Der christliche Denker hat seinen Standpunkt schon aufgrund seines Glaubens: Er zweifelt nicht daran, dass Gott den Menschen für sein Tun verantwortlich macht. Er ist also Lob und Tadel ausgesetzt, kann Billigung oder Missbilligung erlangen. Wie soll ich aber für meine

Handlungen zur Verantwortung gezogen werden können, wenn es gar nicht in meiner Macht steht, sie zu tun oder zu unterlassen? Wenn meine Handlungen also determiniert sind, dann kann ich nicht rechtens dafür verantwortlich gemacht werden. Gott handelt aber weder unrecht noch ungerecht; er macht mich für einige meiner Handlungen verantwortlich, daher kann es nicht sein, dass all unsere Handlungen im Voraus festgelegt (determiniert) sind. Der Christ hat starke Gründe, die Behauptung, all unsere Handlungen seien kausal determiniert, zurückzuweisen. Er hat Gründe, die wesentlich schwerer wiegen als jene mageren und blutarmen Argumente, die der Determinist ins Feld führen kann. Hätte er in der Tat schwerwiegende Gründe anzuführen, stünden wir womöglich tatsächlich vor einem Problem. Doch das ist nicht der Fall, und daher gibt es auch kein Problem.

Der Determinist wird einwenden, Freiheit und kausale Determiniertheit seien gegen den Anschein miteinander vereinbar. Er könnte sagen, um in meinem Handeln frei zu sein, bräuchte ich gar nicht in der Lage sein, die Handlung zu einem gegebenen Zeitpunkt auch zu unterlassen. Es sei viel einfacher: *Hätte ich mich zu diesem Zeitpunkt nämlich entschlossen, die Handlung zu unterlassen, dann hätte ich sie auch unterlassen.* Der klar denkende Kompatibilist geht aber noch weiter. Er wird behaupten, die Freiheit sei nicht nur mit dem Determinis-

mus vereinbar, sondern echte Freiheit sei sogar auf den Determinismus angewiesen. Mit Hume wird er behaupten, *S sei frei im Hinblick auf A bzw. S tut A freiwillig*, was bedeutet, dass S im Hinblick auf A kausal determiniert sei, dass es also kausale Gesetze und vor-gängige Bedingungen gibt, denen zufolge S entweder A tut oder eben unterlässt. Diese Behauptung wird er zu stützen suchen, indem er darauf beharrt: Wenn S nicht im Hinblick auf A determiniert wäre, dann hinge es sozusagen vom Zufall (vielleicht einer quantentheoretischen Wirkung in S' Gehirn) ab, dass S die Handlung A unternimmt. Wenn S die Handlung A nur zufällig unternimmt, dann ist A in Wahrheit gar keine Tat von S; jedenfalls ist S für A nicht verantwortlich. Wenn S nämlich A nur zufällig begeht, dann ist es etwas, was ihm nur *zustößt*, und in diesem Fall wird man nicht füglich behaupten dürfen, dass S die Handlung A begeht und schon gar nicht, dass S für A *verantwortlich* ist. Die Freiheit, die zur Verantwortung nötig ist, kommt daher ohne Determinismus gar nicht aus.

Der christliche Denker wird diese Behauptung für monumental unglaubwürdig halten. Vermutlich meint der Determinist, das bezöge sich auf das Handeln im Allgemeinen, nicht nur auf das Handeln von Menschen. Er wird behaupten, es sei eine *notwendige* Wahrheit, dass das Handeln eines Menschen verursacht sein muss, da es sich sonst dem Zufall verdanke, wenn er die in

Frage stehende Handlung begeht. Aus christlicher Sicht ist das jedoch völlig unglaubwürdig. Denn auch Gott handelt, und zwar frei, und man könne doch nicht behaupten, Gottes Handeln sei der Kausalität oder vor-gängigen Bedingungen geschuldet, die er nicht steuern könne und die sein Handeln festlegten. Im Gegenteil: Gott ist der Urheber der Kausalität, die natürlich tatsächlich gilt; das Gesetz der Kausalität stellt man sich vielleicht am besten als eine Art Aufzeichnung dessen vor, wie Gott für gewöhnlich mit seinen Geschöpfen handelt. Doch selbstverständlich ist Gottes Handeln keine *Glücksache* – er erschafft und erhält die Welt und bietet seinen Kindern Erlösung und Erneuerung an. Ein christlicher Philosoph hat daher sehr guten Grund, diese Voraussetzung zu leugnen, samt Determinismus und Kompatibilismus, denen sie zugrunde liegt.

Was hier tatsächlich auf dem Spiel steht, ist die Vorstellung von der menschlichen Verursachung, also der Vorstellung, die letzte Ursache einer Handlung sei nicht der Mensch selbst. Den Befürwortern der menschlichen Verursachung nach werden manche Ereignisse nicht von anderen Ereignissen verursacht, sondern von Substanzen oder Objekten – eben von handelnden Menschen. Zumindest seit David Hume ist die Vorstellung, der Mensch selbst sei die Ursache seiner Handlungen, in Bedrängnis geraten. Ich glaube, man darf füglich behaupten, die

Mehrzahl der zeitgenössischen Philosophen, die sich mit dieser Thematik beschäftigen, lehnen die Vorstellung, der Mensch sei selbst die Ursache seiner Handlungen, vollständig ab oder stehen ihr zumindest sehr skeptisch gegenüber. Die Kausalität ist für sie ein Verhältnis zwischen Ereignissen; sie verstehen, wie ein Ereignis ein anderes verursacht oder wie eine Art von Ereignissen andere Arten von Ereignissen verursachen. Die Vorstellung jedoch, ein Mensch sei Ursache eines Ereignisses, scheint ihnen unverständlich, es sei denn, man könne sie irgendwie anhand ereignisbedingter Verursachung untersuchen. Gerade diese Verbeugung vor der kausalen Beziehung zwischen Ereignissen ist es freilich, was die Behauptung erklärt, wer eine Handlung begeht, ohne dass diese Handlung irgendwie notwendig sei, dessen Handlung sei reiner Zufall. Der Verfechter dieser Sichtweise wird seine Überzeugungen vielleicht auch noch so zu untermauern suchen: Wenn der Handelnde (hier: der Mensch) Ereignisse in der physischen Welt verursacht – z. B. bestimmte Armbewegungen –, dann müssen die Auswirkungen auf einen Willen oder *Unternehmungen* zurückgeführt werden, also augenscheinlich auf immaterielle, nicht-physische Ereignisse. Dass aber immaterielle Ereignisse kausale Wirksamkeit in der Welt des Physischen haben können, ist rätselhaft, fragwürdig oder noch schlimmer.

Einen christlichen Philosophen werden diese Argumente schwerlich beeindrucken; er wird das Festhalten an der „ereignisbedingten Kausalität“ kaum nachvollziehen können. Was den Beweis betrifft, glaubt der Christ bereits unabhängig davon, dass Willensakte kausale Wirksamkeit haben, ja, er glaubt, dass das physische Universum seine Existenz dem Willensakt Gottes verdankt; es existiert, weil Gott es erschaffen hat. Und was die eigentümliche Hingabe an die ereignisbedingte Verursachung betrifft, wird der Christ zunächst auf jeden Fall stark geneigt sein, die Vorstellung abzulehnen, der ereignisbedingten Verursachung den Vorrang vor Verursachung durch Handlungsträger einzuräumen, die ihrerseits durch ereignisbedingte Verursachung erklärt werden soll. Denn er glaubt, dass Gott viele Dinge tut und getan hat: Er hat die Welt erschaffen und erhält sie, und er spricht mit seinen Kindern. Es ist allerdings außerordentlich schwer einzusehen, wie man diese Wahrheiten durch kausale Verhältnisse zwischen Ereignissen erklären können soll. Welche Ereignisse könnten Gott möglicherweise bewogen haben, die Welt zu erschaffen? Welche Ereignisse könnten sein Vorhaben, die Welt zu erschaffen, „in Gang gesetzt“ haben? Gott selbst hat ja das Gesetz der Kausalität eingerichtet, das in der Tat gültig ist; wie sollen wir Ereignisse, die auf sein

Handeln zurückgehen, unter Berücksichtigung des Kausalitätsgesetzes auf frühere Ereignisse zurückführen?

Manche theistische Denker haben dieses Problem erkannt und vorsichtig auf Gottes verursachendes Wirken hingewiesen oder sind übereilig Kant gefolgt, indem sie behaupten, sein Wirken sei völlig anderer Art als unseres und stehe jenseits unserer Vorstellungskraft. Ich halte das für die falsche Antwort. Warum sollte ein christlicher Philosoph dieser allgemeinen Verbeugung vor der ereignisbedingten Verursachung stattgeben? Es ist ja nicht so, als seien die Argumente von dieser Seite her *überzeugend*. Die wahre Kraft hinter dieser Behauptung liegt in einer ganz bestimmten philosophischen Anschauungsweise des Menschen und der Welt, doch diese Anschauungsweise hat aus christlicher Sicht zunächst keine Plausibilität und auch kein zwingendes Argument zu seinen Gunsten.

Der Theist wird im Hinblick auf die genannten Punkte der philosophischen Anthropologie schon zu Beginn eine starke Vorliebe zeigen, diese Frage auf die eine oder andere Weise zu beantworten. Er wird geneigt sein, den Kompatibilismus abzulehnen und zu behaupten, die ereignisbedingte Verursachung (wenn es so etwas überhaupt gibt) müsse umgekehrt durch die Verursachung durch Handlungsträger erklärt werden; er wird die Vorstellung zurückweisen, dass ein Ereignis, das nicht selbst durch andere

Ereignisse verursacht wird, eine Sache des Zufalls ist. Er wird die Vorstellung zurückweisen, dass Ereignisse in der physischen Welt nicht vom Vorhaben eines Menschen abhängen können. Ich will hier Folgendes sagen: Der christliche Philosoph verteidigt seine Sichtweise völlig zurecht, ob er die übrige philosophische Welt nun überzeugen kann oder nicht und worin der gegenwärtige Konsens der Philosophie auch bestehen mag, wenn es einen solchen Konsens überhaupt gibt. Ist eine solche Berufung auf Gott und dessen Eigenschaften in diesem philosophischen Zusammenhang aber nicht eine unverschämte Berufung auf einen *deus ex machina*?¹⁸ Ganz sicher nicht. „Die Philosophie durchdenkt die Dinge“, wie Hegel in einem besonders luziden Moment einmal gesagt hat. Die Philosophie ist zum Großteil die Verdeutlichung, Systematisierung, Artikulation, das In-Beziehung-setzen und Vertiefen vorphilosophischer Meinung. Wir stoßen auf die Philosophie mit einer Vielzahl von Meinungen über die Welt und den Menschen und dessen Platz in der Welt; in der Philosophie denken wir über diese Fragen nach, formulieren unsere Sichtweisen systematisch, setzen unsere Sichtweisen zu verschiedenen Themen in ein Verhältnis und vertiefen unsere Sichtweisen, indem wir unerwartete Querverbindungen entdecken sowie unerwartete Fragen entdecken und beantworten. Selbstverständlich kann es dahin kommen, dass wir unsere Sicht

kraft philosophischer Bemühungen ändern; wir können Unvereinbarkeiten und andere unglückliche Gegebenheiten entdecken. Zur Philosophie jedoch kommen wir mit vorphilosophischen Meinungen, anders geht es nicht. Die Sache ist die: Der Christ hat genauso viel Recht auf seine vorphilosophische Meinung wie andere auch. Er muss nicht versuchen, sie aus den Aussagesätzen zu erklären, die die nicht-christliche Philosophie bereithält, und wenn man ihre vorphilosophische Meinungen als „naiv“, „vorwissenschaftlich“, „primitiv“ oder eines „zur Vernunft gekommenen Menschen“ für „unwürdig“ hält, dann spricht das nicht gegen ihn. Eines ist klar: Wenn es echte und wesentliche Argumente gegen die Voraussetzungen gäbe, die sich auf Voraussetzungen stützen dürften, die von Sätzen ausgehen, die für den christlichen Philosophen einen gewissen legitimen Anspruch haben, dann gäbe es da ein Problem; er würde irgendwo etwas ändern müssen. Aber solange es keine solchen Argumente gibt – und das Nichtvorhandensein solcher Argumente ist offensichtlich – beginnt die christliche philosophische Gemeinschaft richtigerweise genau mit dem, was sie glaubt.

Aber das bedeutet, dass die christliche philosophische Gemeinschaft nicht all ihre Kräfte dem Versuch zu widmen braucht, entgegengesetzte Behauptungen zu widerlegen oder ihre eige-

nen Behauptungen zu belegen, in beiden Fällen ausgehend von Prämissen, denen der Großteil der philosophischen Gemeinschaft insgesamt zustimmt. Sie sollte das natürlich auch machen, aber sie sollte noch mehr tun. Denn wenn sie nur dieses tut, wird sie eine dringende philosophische Aufgabe vernachlässigen: das Systematisieren, Vertiefen, Klären des christlichen Denkens über diese Themen. Einmal mehr: Mein Appell an den christlichen Philosophen, an die christliche philosophische Gemeinschaft, ist der, mehr Unabhängigkeit und Autonomie zu zeigen: Wir müssen nicht genau jene Projekte als unsere Forschungsprojekte auswählen, die sich gerade weitreichender Beliebtheit erfreuen; wir haben unsere eigenen Fragen, über die wir nachzudenken haben. Zweitens müssen wir mehr Integrität zeigen. Wir dürfen uns nicht automatisch an das anpassen, was gerade üblich oder modern oder beliebt ist in der philosophischen Meinung oder der Methode; denn vieles passt schlecht zur christlichen Denkart. Und letztendlich müssen wir mehr christliches Selbstvertrauen oder Mut oder Kühnheit zeigen. Wir haben das vollkommene Recht zu unseren vorphilosophischen Standpunkten: Warum also sollen wir uns von dem einschüchtern lassen, was der Rest der philosophischen Welt für wahrscheinlich oder unwahrscheinlich hält?

Diese sind nun also meine Beispiele; ich hätte auch andere auswählen können. In der Ethik zum Beispiel: Vielleicht das größte theoretische Anliegen aus der theistischen Perspektive ist die Frage, wie richtig und falsch, gut und schlecht, Pflicht, Erlaubnis und Verpflichtung auf Gott und seinen Willen und schöpferische Aktivität bezogen sind. Diese Frage taucht natürlicherweise in einer nicht-theistischen Perspektive nicht auf, weshalb nicht-theistische Ethiker sie erwartungsgemäß auch nicht ansprechen. Aber es ist vielleicht die allerwichtigste Frage, die ein christlicher Ethiker in Angriff nehmen kann. Ich habe bereits über die Epistemologie gesprochen; erwähnen wir ein anderes Beispiel aus diesem Bereich. Epistemologen sind manchmal besorgt über das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein eines Zusammenhanges zwischen der epistemischen *Rechtfertigung* auf der einen Seite und der *Wahrheit* oder *Zuverlässigkeit* auf der anderen. Angenommen, wir tun das Beste, was von uns erwartet werden kann, angenommen, wir erfüllen unsere intellektuellen Verpflichtungen: Welche Garantie haben wir, dass wir dadurch bei der Wahrheit ankommen? Gibt es überhaupt irgendeinen Grund, anzunehmen, dass wir dann, wenn wir unsere Verpflichtungen erfüllen, eine bessere Chance haben, bei der Wahrheit anzukommen, als wenn wir uns schamlos über sie hin-

wegsetzen? Und woher kommen denn diese Pflichten überhaupt? Wie kommt es, dass wir sie haben? Hier hat der Theist, wenn nicht bestimmte Antworten, dann doch zumindest klare Vorschläge für Antworten. Ein anderes Beispiel: Der kreative Anti-Realismus ist zurzeit beliebt unter den Philosophen; das ist die Vorstellung, dass es das menschliche Verhalten – genauer gesagt menschliches Denken und Sprache – ist, was in gewisser Weise für die grundlegenden Strukturen der Welt verantwortlich ist und für die grundlegenden Arten von Dingen, die es gibt. Von einem theistischen Standpunkt aus gesehen ist der universelle kreative Anti-Realismus eine Frechheit an sich, ein Stück lächerlicher Hochstapelei. Denn *Gott* verdankt uns und unserem Denken natürlich weder seine Existenz noch seine Eigenschaften; die Wahrheit ist gerade andersherum. Und was das geschaffene Universum betrifft, verdankt es zwar tatsächlich seine Existenz und seinen Charakter der Aktivität einer Person, aber diese Person ist ganz bestimmt keine menschliche Person.

Ein letztes Beispiel, diesmal aus der Philosophie der Mathematik. Viele, die über Mengen und deren Wesen nachdenken, neigen dazu, die folgenden Vorstellungen zu akzeptieren. Erstens: Keine Menge ist ein Teil seiner selbst. Zweitens: Während eine Eigenschaft ihre Extension kontingenterweise be-

sitzt, hat eine Menge ihre Mitgliederzahl essentiell.¹⁹ Das bedeutet, dass eine Menge nicht existieren könnte, wenn einer ihrer Teile nicht existieren würde, und dass keine Menge weniger oder andere Teile gehabt haben könnte, als sie tatsächlich hat. Das bedeutet weiter, dass Mengen abhängige Wesen sind; wenn Ronald Reagan nicht existiert hätte, dann hätte die Menge seiner Bestandteile nicht existiert. Und drittens: Mengen bilden eine Art wiederholende Struktur: Auf der ersten Ebene gibt es Mengen, deren Teile Nicht-Mengen sind, auf der zweiten Ebene Mengen, deren Teile entweder Nicht-Mengen oder Mengen der ersten Ebene sind, auf der dritten Ebene Nicht-Mengen oder Mengen der ersten zwei Ebenen, und so weiter. Viele neigen auch dazu, mit Georg Cantor Mengen als Ansammlungen zu sehen – als Objekte, deren Existenz von einer bestimmten Art der intellektuellen Aktivität zu betrachten – einem Ansammeln oder „Zusammenfassen“, wie Cantor das ausdrückte. Wenn Mengen solche Ansammlungen wären, so würde das erklären, wie sie die ersten drei Eigenschaften darstellen, die ich erwähnte. Wenn aber ihr Sammeln oder Zusammenfassen von menschlichen Denkern gemacht werden muss oder von irgendwelchen endlichen Denkern, dann gäbe es bei weitem nicht genug Mengen – längst

nicht so viele, wie wir denken, wie viele es in Wirklichkeit gibt. Vom theistischen Standpunkt aus ist die natürliche Schlussfolgerung, dass die Mengen ihre Existenz Gottes Zusammenfassen verdanken. Die natürliche Erklärung dieser drei Eigenschaften ist einfach, dass Mengen tatsächlich Ansammlungen sind – Ansammlungen, die von Gott angesammelt wurden; sie sind das Ergebnis davon, dass Gott die Dinge zusammenfasst. Diese Vorstellung wird nicht beliebt sein an den zeitgenössischen Zentren, die auf dem Gebiet der Mengenlehre arbeiten; aber das ist weder hier noch dort der Fall. Christen und Theisten sollten Mengen von einem *christlichen* und *theistischen* Standpunkt aus verstehen. Was sie als Theisten glauben, gewährt ein Hilfsmittel, um Mengen zu verstehen, das dem Nicht-Theisten nicht zugänglich ist; und warum sollten sie es nicht benutzen?

Vielleicht könnten wir hier fortfahren, ohne uns auf das zu berufen, was wir als Theisten glauben; aber warum sollten wir, wenn diese Überzeugungen hilfreich und erklärend sind? Vielleicht könnte ich heute Abend nach Hause gehen, indem ich auf einem Bein hüpfte; und es wäre vorstellbar, dass ich mit zusammengebundenen Beinen auf den Teufelsturm²⁰ klettern könnte. Aber warum sollte ich das wollen?

Deshalb hat der Christ oder der theistische Philosoph seine eigene Art, sein Handwerk auszuüben. In manchen Fällen stehen Themen auf seiner Tagesordnung – dringliche Themen – die nicht auf der Tagesordnung der nicht-theistischen philosophischen Gemeinschaft stehen. In anderen Fällen gibt es Themen, die zurzeit beliebt sind, die aber aus christlicher Perspektive von relativ geringem Interesse sind. In wieder anderen wird der Theist verbreitete Annahmen und Sichtweisen darüber, wie man beginnen sollte, wie vorzugehen sei und was eine gute oder befriedigende Antwort ausmacht, ablehnen. In wieder anderen Fällen wird der Christ bestimmte Dinge für gegeben annehmen und mit Annahmen und Voraussetzungen beginnen, die von der Allgemeinheit der philosophischen Gemeinschaft gelehrt werden. Natürlich gedenke ich keinen Moment lang, vorzuschlagen, dass christliche Philosophen von ihren nicht-christlichen und nicht-theistischen Kollegen nichts zu lernen hätten: Das wäre ein Stück törichter Arroganz und entspräche nicht den Tatsachen. Ebenso wenig gedenke ich, vorzuschlagen, dass christliche Philosophen sich in ihre eigene isolierte Enklave zurückziehen sollten, indem sie so wenig wie möglich mit den nicht-theistischen Philosophen zu tun haben. Auf keinen Fall! Christen haben viel zu ler-

nen und durch Dialog und Diskussion mit ihren nicht-theistischen Kollegen viel von großer Wichtigkeit zu lernen. Christliche Philosophen müssen eng in die Allgemeinheit des professionellen Lebens der philosophischen Gemeinschaft einbezogen sein, sowohl wegen dem, was sie lernen, als auch wegen dem, was sie beitragen können. Weiter noch: Während christliche Philosophen sich zum Beispiel nicht in einer allgemeinen Bemühung involviert sehen müssen und auch nicht sollen, zu bestimmen, ob es eine Person wie Gott gibt, so sind wir doch alle, Theisten und Nicht-Theisten gleichermaßen, im gemeinsamen Projekt der Menschheit beschäftigt, uns selbst und die Welt, in der wir uns befinden, zu verstehen. Wenn die christliche philosophische Gemeinschaft ihre Arbeit korrekt macht, dann wird sie in einer komplizierten, vielseitigen dialektischen Diskussion integriert sein, indem sie ihren eigenen Beitrag zu diesem allgemeinen Projekt der Menschheit beisteuert. Sie muss sorgfältig auf andere Beiträge achten; sie muss ein tiefes Verständnis für sie gewinnen; sie muss von ihnen so viel wie möglich lernen und den Unglauben sehr ernst nehmen.

All das ist wahr und all das ist wichtig, aber nichts davon läuft dem zuwider, was ich gesagt habe. Philosophie ist vieles. Ich sagte zuvor, dass es eine Sache des Systematisierens, Entwi-

ckeln und Vertiefens seiner vorphilosophischen Meinungen ist. Das ist es; aber es ist auch eine Arena für das Formulieren und das Zusammenwirken von Bekenntnissen und Loyalitäten, die von grundlegend religiöser Natur sind. Es ist ein Ausdruck von tiefen und grundsätzlichen Perspektiven und Arten, wie wir uns selbst, die Welt und Gott sehen.

Unter ihren wichtigsten und dringendsten Projekten ist das Systematisieren, Vertiefen, Erforschen und Formulieren dieser Perspektive und das Erforschen ihres Anspruchs auf den Rest dessen, was wir denken und tun. Aber dann hat die christliche philosophische Gemeinschaft ihre eigene Tagesordnung; sie muss nicht und soll auch nicht automatisch ihre Projekte von der Liste der gerade beliebten Themen der führenden zeitgenössischen Zentren der Philosophie entnehmen. Außerdem müssen sich christliche Philosophen davor hüten, gegenwärtig beliebte philosophische Ideen und Methoden in sich aufzunehmen oder zu akzeptieren, denn viele von diesen haben Wurzeln, die zutiefst antichristlich sind. Und zu guter Letzt hat die christliche philosophische Gemeinschaft das Recht auf ihre eigenen Sichtweisen. Sie steht nicht in der Pflicht, erst zeigen zu müssen, dass ihre Sichtweise im Hinblick auf das, was von allen Philosophen oder den meis-

ten Philosophen oder den führenden Philosophen unserer Tage als gegeben angenommen wird, glaubwürdig ist.

Alles in allem dürfen wir, die wir Christen sind und beabsichtigen, Philosophen zu sein, nicht einfach damit zufrieden sein, dass wir Philosophen sind, die zufälligerweise auch noch Christen sind; wir müssen uns bemühen, christliche Philosophen zu sein. Wir müssen unseren Projekten deshalb mit Ganzheitlichkeit, Unabhängigkeit und christlicher Kühnheit nachgehen.



**Prof. Dr. Alvin
Carl Plantinga ...**

ist ein amerikanischer Philosoph mit Arbeitsschwerpunkten in der Modallogik, Erkenntnistheorie und Analytischen Religionsphilosophie. Er wurde 1958 an der Yale University promoviert. Von 1964 bis 1982 war er Professor am „Calvin College“ in Grand Rapids (Michigan, USA), seit 1982 an der „University of Notre Dame“ bei South Bend (Indiana, USA).

Anmerkungen

¹Dieser Vortrag wurde am 4. November 1983 als Antrittsvorlesung zur „John A. O’Brien Professur in Philosophie“ an der Universität von Notre Dame gehalten. Ursprünglich ist der Aufsatz erschienen in: *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*, Vol. 1, (10) 1984, S. 253–271. Das Vorwort des Autors wurde später ergänzt. Die Internetseite des Journals ist: www.faithandphilosophy.com. Die Abhandlung wurde mit freundlicher Genehmigung der Herausgeber des Journals *Faith and Philosophy* übersetzt und wiedergeben. Die Übersetzung erfolgte von Jonas Erne, Ivo Carobbio, Roderich Nolte u. a., die redaktionelle Bearbeitung von Ron Kubsch.

¹Anm. der Redaktion: Also der Sicht, dass es mehr als nur Materie gibt und dass der Mensch eine übernatürliche Seele hat.

²Anm. der Redaktion: Der Ausdruck „Proposition“ bezeichnet den Inhalt eines Satzes, also den durch einen Satz ausgedrückten Sachverhalt (Informationsgehalt).

³Anm. der Redaktion: Gemeint ist die „Society of Christian Philosophers“, die 1978 in den USA gegründet wurde.

⁴Anm. der Redaktion: Ockhams Rasiermesser, auch als „Sparsamkeitsprinzip“ bezeichnet, ist nach Wilhelm von Ockham (1288–1347) benannt (obwohl er selbst es nie ausdrücklich erwähnte). Das Prinzip besagt, dass, steht man vor der Wahl mehrerer möglicher Erklärungen für dasselbe Phänomen, diejenige bevorzugen soll, die mit den wenigsten Hypothesen auskommt. Es enthält zudem die Forderung, für jeden Untersuchungsgegenstand nur eine einzige hinreichende Erklärung anzuerkennen.

⁵Anm. der Redaktion: Der Philosoph Edmund Gettier stellte 1963 in seinem Aufsatz „Is Justified True Belief Knowledge?“ die klassische Theorie des Wissens in Frage. Die klassische Theorie besagt, dass Wissen als Überzeugung nur dann wahr sein kann, wenn es begründet ist. Gettier, der u. a. an Platon anknüpft, meint dagegen, dass eine gerechtfertigte Meinung auch zufällig wahr sein kann.

⁶Anm. der Redaktion: Willard Van Orman Quine (1908–2000) war ein US-amerikanischer Philosoph und Logiker, der als bedeutender Vertreter der Analytischen Philosophie und des philosophischen Naturalismus sowie des Holismus gilt.

⁷Anm. der Redaktion: Engl. „meaning“, d. h. im Sinne von „hat k/eine Bedeutung“.

⁸Anm. der Redaktion: John Jamieson Carswell Smart (1920–2012) war ein britisch-australischer Philosoph, der sich insbesondere mit der Philosophie des Geistes, Religionsphilosophie, Ethik und Metaphysik beschäftigt hat.

⁹Anm. der Redaktion: Gemeint ist Antony Flew u. Alasdair MacIntyre. *New Essays in Philosophical Theology*. London, SCM Press, 1955.

¹⁰Alvin Plantinga. „The Probabilistic Argument from Evil“. *Philosophical Studies*, 1979, S. 1–53.

¹¹Johannes Calvin. *Institutio*, I,3,1.

¹²Ebd., I,5,1.

¹³Vgl. ebd., I,5,2.

¹⁴Anm. der Redaktion: Lat. mit der Bedeutung „Sinn für das Göttliche“.

¹⁵David Tracy. *Blessed Rage for Order*. New York, Seabury Press, 1978, S. 7.

¹⁶Ebd., S. 6.

¹⁷Ebd.

¹⁸Anm. der Redaktion: Der Begriff stammt aus dem antiken Theater und bezeichnet eine überraschende Gotteserscheinung, die dem Theaterstück eine Wende zum Guten gibt.

¹⁹Anm. der Redaktion: „Essentiell“ heißt hier: „in ihrem Sein begründet“.

²⁰Anm. der Redaktion: Ein über 260 m hoher Felsen im Nordosten des US-Bundesstaates Wyoming, der ein bekanntes Ziel für Kletterer ist.

Interview mit Thomas Reiter

Logos auf Deutsch

Über die Biblesoftware Logos



Die Biblesoftware Logos gibt es inzwischen in einer lokalisierten deutschen Version. Ein Textpaket, das in Zusammenarbeit mit der Deutschen Bibelgesellschaft geschnürt wurde, wird bereits angeboten. Weitere digitalisierte Bände in deutscher Sprache sollen folgen. Ron Kubsch hat mit dem Marketing-Manager Thomas Reiter über die Zukunftspläne des Unternehmens gesprochen.

Herr Reiter, Logos ist eine führende Software für die wissenschaftliche und theologische Arbeit mit der Bibel. Inzwischen gibt es eine deutsche Version des Softwarepakets. Warum expandieren Sie in den deutschen Sprachraum?

Logos als Konzern hat ja eigentlich bereits eine lange Geschichte auf dem deutschen Markt mit der SESB, in deren Rahmen die Deutsche Bibelgesellschaft unser Programm als Basis nutzte. Nach dem Ende der SESB durch die DBG war es uns aufgrund von personellen Einschränkungen einfach noch nicht möglich, umfassend im deutschen Sprachraum aktiv zu werden. Jetzt können wir endlich dieses Ziel erfüllen und Spezialisten für die einzelnen Sprachen einstellen.

Können Sie uns über die Technologie hinter Logos aufklären, so dass Laien es verstehen. Was steckt hinter der Logos Biblesoftware? Für welche Betriebssysteme ist sie nutzbar?

Logos ist viel mehr als nur ein einzelnes Programm. Logos ist eine Sammlung von Programmen auf verschiedenen Plattformen, die separat oder in Verknüpfung miteinander genutzt werden können. Sie können Logos also mit Ihrem Mac, Ihrem PC, Ihrem Tablet, Mobiltelefon oder Browser nutzen.

Stimmt es, dass Sie Apps, also kleinere Programme für mobile Geräte, zur Verfügung stellen, damit die Bibeltexte, Lexika und Bücher usw. auch dort gelesen werden können?

Genau, wie oben auch bereits angedeutet bieten wir eine Reihe von Apps an. Primär in Verbindung mit Logos nutzen User natürlich unsere Logos-App, welche Ihnen Zugriff auf die von Ihnen erworbenen Bücher, Notizen, Werkzeuge usw. erlaubt. Darüber hinaus haben wir aber auch noch einige weitere Apps, wie die „Faithlife Study Bible“, „Everyday Bible“, etc. Alle diese Apps gibt es kostenlos im Appstore und sind sowohl für iOS als auch Android verfügbar.

Da muss ich nochmals nachhaken. Ich kann also Werke, die ich erworben habe, auf verschiedenen Geräten lesen und bearbeiten. Was passiert denn mit meinen Markierungen und Notizen, die ich dabei hinterlege?

Das ist richtig und sie fragen auch schon in die richtige Richtung. Es ist egal, ob Sie zwischen PC und Mac, oder PC und Mobiltelefon wechseln. Sobald Sie ein Werk einmal erworben haben, erhalten Sie umfassenden Zugriff zu allen Werken auf allen unseren Plattformen. Und das Beste ist die dauerhafte Synchronisation Ihrer Arbeit. Alle Notizen, Markierungen usw. werden automatisch plattformübergreifend synchronisiert und Sie können sofort dort weitermachen, wo Sie auf einem anderen Gerät aufgehört haben.

Logos bietet unfassbar viele Ressourcen an. Die meisten Werke sind zweifelsohne in englischer Sprache verfasst. Anwender

und Interessenten in Deutschland wollen natürlich wissen, welche deutschsprachigen Kollektionen es gibt. Was liegt bereits auf Deutsch vor, was ist in Arbeit, was ist geplant?

Das stimmt natürlich. Logos gibt es nun seit knapp 25 Jahren und es war natürlich im Rahmen des Wachstums verständlicherweise erstmals auf den englischsprachigen Raum ausgerichtet. Wir haben bereits eine Reihe deutscher Werke und fügen auch, so schnell es nur geht, weitere Werke hinzu. Dass wir hier noch nicht alle Werke anbieten, die wir gerne hätten, ist natürlich auch klar. Wir arbeiten aber im Moment bereits fieberhaft mit einer Vielzahl renommierter deutscher Verlagshäuser zusammen und Sie können in den kommenden Wochen und Monaten ein exponentiell wachsendes deutsches Literaturangebot erwarten. Wir bieten momentan bereits ein gutes Einstiegspaket mit deutschen Bibeln und Referenzwerken an und planen auch, in 2015 ein deutsches Basispaket anzubieten.

Kooperieren Sie auch mit der Deutschen Bibelgesellschaft?

Die Deutsche Bibelgesellschaft ist selbst nach Ablauf der SESB noch immer einer unserer wichtigsten Partner, nicht nur für den deutschen Markt, sondern auch weltweit. Wir arbeiten umfangreich mit der DBG zusammen und bieten mit dem „German Bible Society Bundle“ ein sehr umfangreiches deutsches Paket an.

Kann Logos die aktuellen griechischen und hebräischen wissenschaftlichen Bibelausgaben mit textkritischen Apparaten liefern?

Ja, Logos bietet alle griechischen und hebräischen Standardwerke wie NA28, BDAG, HALOT etc. an. Darüber hinaus bieten wir sogar kostenlose griechische und hebräische Werke an, die von hoch angesehenen Wissenschaftlern spezifisch für Logos erstellt worden sind. Auch etwas seltenere Werke, wie z. B. extensive Talmudwerke, etc. bieten wir an. Und zu guter Letzt bietet Logos auch eine Vielzahl von Werkzeugen an die es jedem, vom Laien bis zum Akademiker, erlauben, möglichst effektiv mit den Urtexten zu arbeiten.

Was machen Anwender, wenn Sie ein Problem haben? Gibt es einen deutschsprachigen Support?

Sollten Nutzer ein Problem haben, oder auch Nicht-Nutzer eine Frage zu Logos, so können Sie sich ganz einfach an deutsch@faithlife.com wenden. Alle E-Mails kommen bei deutschsprachigen Mitarbeitern an, die im Zweifelsfall dann auch als Übersetzer agieren, sollte es notwendig sein. Darüber hinaus gibt es auch ein deutsches Forum, auf welches ich besonders stolz bin. Dort gibt es einen sehr regen Austausch zwischen einer Gruppe von deutschen Logosnutzern, die auch immer sehr hilfsbereit sind und teilweise Fragen

innerhalb weniger Minuten und Stunden schon klären, bevor wir überhaupt aktiv werden können.

Gibt es Schulungsangebote in deutscher Sprache?

Im Moment haben wir leider noch kein reines deutsches Handbuch, die Programmhilfe ist aber schon komplett auf Deutsch verfügbar. Auf unserem deutschen Blog (<http://deutsch.logos.com/>) versuchen wir diese Lücke so gut wie möglich mit Schulungsartikeln zu füllen.

Als Dozent weiß ich, dass viele Studenten jeden Euro dreimal umdrehen, bevor sie ihn ausgeben. Theologische Werke sind besonders teuer. Kommt Logos Studenten und Bibelschülern entgegen?

Auf jeden Fall! Ein Großteil unserer Mitarbeiter kam mit Logos selbst während des Studiums zum ersten Mal in Berührung, wir verstehen also sehr gut welchen Vorteil Logos einem Studenten bringen kann, aber auch, dass es durchaus eine Investition ist. Daher bekommt jeder Student 30% Rabatt auf alle Bestellungen. Sollten wir sogar mit der Schule zusammenarbeiten und einige Kriterien erfüllt sein, dann kann dieser Rabatt sogar auf 50% hochschnellen.

Digitale Bücher haben viele Vorteile, aber auch Nachteile. So weiß ich, dass manche Studenten ein digitales Buch mehrmals gekauft haben, weil sie auf eine andere

Software oder ein neues Betriebssystem umgestiegen sind. Ich nenne Ihnen mal ein Beispiel. Ich habe mir den Word Biblical Commentary für die Software XYZ gekauft und dafür viel Geld ausgegeben. Jetzt will ich ihn unter Logos nutzen. Was kann ich da machen?

Leider nur relativ wenig. Wir bieten Umsteigern keinen besonderen Rabatt an. Was ich Ihnen aber sagen kann, ist, dass nach einem Umstieg auf Logos diese Sorge weniger wird. Sobald Sie ein Werk von Logos erworben haben, verlieren Sie nie wieder Zugang zu diesem Buch, egal ob Sie von PC auf Mac wechseln, die CD verlieren oder sonstige Schreckensgeschichten, die man immer wieder einmal hört. Kunden, die vor über 20 Jahren unsere ersten Produkte gekauft haben, haben bis heute Zugang zu diesen Werken. Darüber hinaus aktualisieren wir stetig unsere Bücher mit neuen Verknüpfungen, korrigieren etwaige Fehler etc. Der Umstieg zu Logos lohnt sich also auf einer Vielzahl von Ebenen.

Wie kann man sich denn über die deutschen Angebote von Logos auf dem Laufenden halten?

Wir haben eine deutsche E-Mail-Liste auf die Sie sich eintragen können, nachdem Sie sich ein kostenloses Benutzerkonto erstellt haben. Sie finden uns natürlich auf Facebook, Twitter und Co. Darüber hinaus können Sie natürlich auf unserem Blog auch alles Wichtige erfahren.

Zum Schluss noch eine persönliche Frage: Was sind Ihre Lieblingswerke unter Logos?

Meine Lieblingswerke in Logos sind eine Kombination von alten Werken (ich selbst war ein alter SESB-Nutzer und nutze diese Werke in Logos immer noch) und, hier plaudere ich ein bisschen aus dem Nähkästchen, neuen aufkommenden Werken, auf die ich mich schon besonders freue, wie den KEK, EKK etc. Darüber hinaus bin ich auch sehr geschichtlich interessiert, weshalb auch viele patristische Werke gute Nutzung erfahren. Darüber hinaus fasziniert es mich auch sehr, die Entwicklung der Theologie durch die Jahre zu beobachten. Viele ältere Kommentarreihen, wie zum Beispiel Keil-Delitzsch, die von Logos angeboten werden, sind für mich ein Schatz an Informationen.

Meine Lieblingsbibel ist wohl die Einheitsübersetzung, was ich darauf zurückführe, dass ich mit ihr aufgewachsen bin.

Vielen Dank für das Gespräch!



Thomas Reiter ...

wuchs im kleinen bayerischen Städtchen Deggendorf auf und war dort über Jahre hinweg in der kirchlichen Jugendarbeit aktiv. Nach seinem Studium in Passau verschlug es ihn mit seiner amerikanischen Frau in die Heimat von Logos nach Bellingham. Thomas Reiter betreut bei Logos die Entwicklung der Internationalen Märkte, wobei natürlich der deutsche Sprachraum sein Spezialgebiet ist. Sollte er einmal nicht sofort auf eine Nachricht antworten, dann liegt es wohl daran, dass er die Natur in und um Bellingham genießt.

Das Beste im Bereich Bibelsoftware

Erhalten Sie jetzt die Werkzeuge, die Ihnen dabei helfen, genau die Antwort zu finden, die Sie suchen.

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



Hannel Strebel

Herman Bavinck: Eine Einführung in sein Leben, seine Zeit und sein Werk¹

Herman Bavinck (1854–1921) gehört neben seinem berühmten Landsmann Abraham Kuyper (1837–1920) zu den führenden Personen der niederländisch-neocalvinistischen Erneuerungsbewegung. Diese prägte zwischen 1870 und 1920 nicht nur die religiöse, sondern auch die staats- und bildungspolitische Agenda des Landes. Durch die englische Übersetzung von Bavincks Hauptwerk, der Reformierten Dogmatik (RD) und weiteren Texten, hat die Forschungstätigkeit vor allem im angelsächsischen Raum zugenommen. Einige Konferenzen sind in den letzten Jahren abgehalten worden. Im deutschen Sprachraum ist Bavinck noch kaum bekannt. Die deutsche Übersetzung der Reformierten Dogmatik ist in Bearbeitung. Diese Arbeit führt in das Leben und Werk

dieses bedeutenden Denkers ein. Das Material stammt zum großen Teil aus vier bisher vorliegenden Biografien: Die unmittelbar nach seinem Tod erschienen Biografien von Hepp und Landwehr² werden ergänzt durch die Biografie aus den 1960er-Jahren von Bremmer.³ Die neuste Biografie zu Bavinck stammt aus der Feder von Ron Gleason,⁴ der ebenfalls zu Bavinck promoviert hat.⁵

Bavincks Wurzeln

Dem Elternhaus Herman Bavincks ist ein tragender und lebensprägender Einfluss zuzuschreiben.⁶ Sein erster Biograf Valentijn Hepp meint gar, dass in diesem Umfeld alle Elemente seines späteren Lebens bereits vorgezeichnet gewesen

seien.⁷ Der Vater, Prediger der „Afscheiding“, einer Abspaltung von der Niederländisch-Reformierten Kirche (Hervormde Kerk), und Dozent an der Ausbildungsbildungsstätte der Denomination in Kampen, prägte seinen Sohn durch dessen tiefe Frömmigkeit. Die Mutter war – im Gegensatz zum eher entscheidungsschwachen und zur Melancholie neigenden Vater – eine bodenständige, frohe und entscheidungsfreudige Person. Bavinck wuchs so im engsten Kreis der „Afscheiding“, einem durch öffentliche Ächtung geprägten Umfeld auf. Neben der gesellschaftlichen Ablehnung hatten Prediger in den Anfangsjahren mit Bußen und gar Gefängnisstrafen seitens der Obrigkeit zu rechnen.⁸ Geerhardus Vos, ein enger Freund Bavincks mit ähnlichem Elternhaus, charakterisierte

das Umfeld als „a somewhat unwordly sense of secessionist pietism“, also von Trennung geprägt, weltabgewandt, pietistisch.⁹

Bavinck genoss von klein an eine erstklassige Bildung. Die Grundschule – eine bekannte Lateinschule – vermittelte ihm die Grundlagen in den klassischen Sprachen.¹⁰ Auch das Gymnasium in Zwolle, das er später besuchte, hatte einen guten Ruf. Bavinck erwarb so die sprachlichen Fähigkeiten, die ihn später nicht nur die aktuellen Werke seiner Muttersprache, sondern auch deutsche, englische und französische Werke mühelos lesen ließen. Die Ergebnisse dieser breit angelegten Lektüre flossen in seine Studien ein. Nachdem er auf elterlichen Rat die theologische Ausbildung in Kampen angefangen hatte, traf

er – unter Widerstand seines Umfelds, insbesondere des Kollegiums in Kampen, also der Kollegen seines Vaters – die Entscheidung, an der staatlichen Universität in Leiden zu studieren. Er wollte sich das wissenschaftliche Handwerkszeug für die Theologie aneignen und sich mit der in den Niederlanden im 19. Jahrhundert aufgekommenen historisch-kritischen Forschung vertraut machen.¹¹ Herman Bavinck schloss Studium und Promotion mit Auszeichnung ab.¹² Der Studienzeit schloss sich ein kurzer Predigerdienst in Franeker, einer traditionellen friesischen Stadt, an. Bavinck hatte sich innerlich von Leiden gelöst und freute sich auf wissenschaftliches Arbeiten. Ende 1882 wurde er von der Synode als Professor in Kampen gewählt.¹³

Bildungspolitischer Hintergrund¹⁴

Bavinck wurde in eine Zeit geboren, in der das Recht der Theologie als akademische Wissenschaft stark in Zweifel gezogen wurde.¹⁵ Wer den ersten Band der Reformierten Dogmatik (Prolegomena) liest, stellt das lebhafteste Interesse Bavincks fest, das Recht der Theologie als Wissenschaft zu begründen.¹⁶ Die Bildungspolitik der Niederlande ging jedoch in eine andere Richtung. 1868 plädierte der damalige Innenminister Jan Heemskerk (1818–1897) dafür, die

Ausbildung der Pfarrer in den Seminaren der Kirche und nicht an der Universität zu gewährleisten.¹⁷ 1874 eröffnete Premierminister Geertsema formell das erste Departement für religionswissenschaftliche Studien. In der Auseinandersetzung mit dieser bildungspolitischen Entwicklung war die Realität der göttlichen Selbstoffenbarung Bavincks theologisches Hauptargument.¹⁸ Sein theologisches Werk ist darum (auch) als systematische Antwort auf die bildungspolitischen Entscheidungen seiner Zeit zu verstehen. Die Theologie gehört nach Bavincks Auffassung in den wissenschaftlich-universitären Kontext und nicht an ein privates kirchliches Seminar.¹⁹ Eben der Gott, der sich zu erkennen gibt, gab Bavinck den Mut, der zeitgenössischen Strömung die Stirn zu bieten.²⁰ Bavinck setzte sich zeitlebens stark mit der Vergleichenden Religionswissenschaft und mit der Religionspsychologie auseinander.²¹

Bavinck in Kampen: Erfolge und Rückschläge²²

Die ersten zehn Jahre in Kampen (1883–92) waren eine überaus erfolgreiche Etappe im Leben Bavincks.²³ Bavinck hatte ausgiebig Zeit für seine Studien. Der unverheiratete junge Gelehrte erwarb sich die umfassenden Kenntnisse, die seinem Hauptwerk, der Reformierten Dogmatik, zugrunde liegen. Die

Studenten waren von der Gelehrsamkeit ihres Professors angetan. Dieser deckte in Kampen nicht nur ein breites Fächergebiet ab,²⁴ sondern war bald als Autorität innerhalb seines Kollegiums respektiert. Sein frühes Interesse für Abraham Kuypers Kirchen- und Kulturkampf war nicht auf bloßes Zuschauen begrenzt.²⁵ Kuyper hatte schon früh dessen Talent erkannt und bot ihm verschiedene Plattformen, u. a. auch durch persönlichen Kontakt. Bereits in den frühen 80er-Jahren offerierte Kuyper Bavinck zweimal einen Lehrstuhl an der von ihm gegründeten Freien Universität Amsterdam. An den kirchlichen Synoden war Bavinck nicht lange Zeit einfaches Mitglied, sondern nahm bald Einzug in vorbereitenden Kommissionen.²⁶ So erlebte er die intensiven Bemühungen, die beiden Abspaltungen von der Niederländischen Reformierten Kirche (1834 und 1886), zusammenzuführen, aus erster Hand mit. 1892 wurden die langwierigen theologischen, organisatorischen und juristischen Bemühungen vom Erfolg der Zusammenführung der beiden Kirchen gekrönt. Bavinck gelangte dadurch zu nationaler Bekanntheit. 1891 heiratete er die Tochter eines niederländischen Reeders, Johanna Adriana Schippers.

Die zweite Periode der Kampener Zeit (1893–1902) war dann von erheblichen Rückschlägen gekennzeichnet, und dies auf verschiedenen Ebenen. Das Sorgenkind dieser Lebensetappe war die

Zusammenführung der theologischen Ausbildung der beiden vereinigten Kirchen. Bavinck hatte den Widerstand unterschätzt. Zunächst ließ er ein weiteres Angebot Amsterdams für einen Lehrstuhl an sich vorbeiziehen. Sein weiterer Lebensweg wäre anders verlaufen, hätte er die Professur für AT-Exegese angenommen. Zwischen 1895 und 1901 erschien nämlich die erste Auflage der vier Bände der Reformierten Dogmatik, in deren Publikation er sich nach Ablehnung des Angebots aus Amsterdam mit ganzer Kraft investierte.

1896 folgte ein dunkles Kapitel im Leben Bavincks: Die Verwicklung in die Seinspost-Affäre. Es ging um eine von Kuyper inszenierte und Bavinck mitgetragene Entmachtung des Juristen und Dozenten der Freien Universität Alexander de Savornin Lohman (1837–1924). Bavinck hatte sich für Kuyper einspannen lassen und wurde zum Mitbeteiligten im unschön ausgetragenen Bruch zwischen den beiden politischen Führern.²⁷ 1899 kam es zu einer nachhaltigen Abkühlung in der Freundschaft mit Abraham Kuyper. Anlass dazu war ein Vorpreschen Bavincks in der Frage der Zusammenführung der beiden theologischen Ausbildungsstätten Kampen und Amsterdam, und das während eines Auslandsaufenthalts von Kuyper. Trotzdem setzten Bavinck und Kuyper ihre theologische und politische Zusammenarbeit fort.²⁸

1901 wurden erneut Gespräche über die Vereinigung der Hochschulen von Vertretern beider Einrichtungen aufgenommen, und 1902 in Form eines Vertragsentwurfs der Synode vorgelegt. Auf der Synode von Arnhem 1902 wurde trotz intensiver Bemühungen „hinter der Bühne“ und einer Annahme von Bavincks Vorschlag das ganze Unternehmen zugunsten des Friedens in der Kirche auf Eis gelegt. Bavinck zog Konsequenzen und nahm nach einem mühevollen Tauziehen zwischen Kampen und Amsterdam ein Angebot der Freien Universität an.

Bavinck in Amsterdam auf „breiterem Terrain“²⁹

Bavinck lebte fortan an einem „prominenten Platz der kirchlichen und politischen Arena Hollands“.³⁰ Der Wechsel vom ländlich geprägten Kampen ins kosmopolitische Amsterdam bedeutete einerseits Distanz zur bisherigen, in den letzten Jahren durch starke Turbulenzen geprägten Umgebung. Es bedeutete für Bavinck aber auch einen viel stärkeren Einbezug ins öffentliche Leben. Landwehr meint, dass Bavinck in Kampen etwas verwöhnt gewesen sei, weil er keinen Kollegen auf Augenhöhe hatte.³¹ Das änderte sich in Amsterdam. Bavinck stand nun mit beiden Füßen mitten im kulturellen und wissenschaft-

lichen Leben.³² Einige herausragende Aktivitäten seien dargestellt: 1905 leitete Bavinck für Kuyper als Vorsitzender des Zentralkomitees der ARP den nationalen Wahlkampf. Besonders hervorzuheben ist seine Rede vor den Abgeordneten in Utrecht am 13. April 1905.³³ 1906 wurde Bavinck durch die „Koninglijke Akademie van Wetenschappen“ zu ihrem Mitglied ernannt.³⁴ Dies widerspiegelt sein Renommee in den Wissenschaften und seine Bedeutung für das nationale Leben. 1908 hielt Bavinck auf Einladung von Princeton, veranlasst durch seinen Freund Geerhardus Vos, die „Stones Lectures“.³⁵ In seinem Tagebuch notierte Bavinck die Eindrücke seiner zweiten USA-Reise. Es ist eine Mischung aus Lob und Kritik.³⁶ 1911 wurde Bavinck (für ihn selbst überraschend) in den Senat, die zweite Kammer des niederländischen Parlaments, gewählt.³⁷ Noch im selben Jahr ernannte ihn dieses Gremium zu ihrem Präsidenten. Sein Engagement erstreckte sich von übergeordneten Überlegungen (hiervon legt sein Aufsatz „Ethik und Politik“³⁸ ein beredtes Zeugnis ab) hin zu konkreten Vorlagen z. B. im Bereich der Ausbildung. Seine Reden im Parlament drehten sich oft um geistliche und moralische Fragen, die mit dem politischen Leben zusammenhingen.³⁹ Trotz dem breiten gesellschaftlichen Engagement vergaß Bavinck kirchliche Belange nicht. Das wird z. B. an seiner Schrift

über Evangelisation deutlich, in der er die Reformation des ganzen Lebens aller Menschen nach dem Wort Gottes zum Ziel erklärt.⁴⁰ Bavinck absolvierte eine enorme Anzahl an öffentlichen Auftritten. Der Ausbruch des Ersten Weltkriegs ließ ihn auch zur christlichen Ethik und Krieg Stellung nehmen.⁴¹ In seiner kürzeren Schrift „De nieuwe opvoeding“ (1917) befasste er sich angesichts des nahenden Kriegsendes mit der Frage, wie die Bildungslandschaft nach dem Krieg gestaltet werden müsste. Bremmer meint, dass Bavinck fruchtbarstes Wirken seiner letzten Jahre dem Gebiet der Pädagogik gegolten habe,⁴² Hepp spricht gar von der lebenslänglichen „Liebe seines Herzens“.⁴³ Im Übrigen herrscht Unklarheit bezüglich Bavincks letzten Jahren. Bremmer bemerkt, diese Zeit sei „nicht so durchsichtig“ gewesen.⁴⁴ Besonders Hepp malt ein düsteres Bild. Nicht nur habe ihn der Zustand der eigenen reformierten Kreise betrübt. Zusätzlich hätten verschiedene Fragen seine Stimmung gedämpft.⁴⁵

Ein lebenslanger Kampf zwischen reformierter Frömmigkeit und moderner Kultur

Um einen Zugang zu Bavincks Werk zu erhalten, ist es wichtig, einen Blick auf die Hauptspannung in Bavincks Leben zu werfen. Die Krux seines Werks liegt

nach der Einschätzung des Historikers George Harinck in der Auseinandersetzung zwischen zwei Kräften, die einander als „eingeschworene Gegner“ gegenüber standen: Dem alten Glauben und der modernen Kultur.⁴⁶ Bavincks gesamtes Schaffen kann als Ablehnung der Dualität zwischen Glaube und Kultur betrachtet werden – jener Dualität, die seinen kirchlichen Hintergrund prägte.⁴⁷ Bavincks akademische Position ist deshalb eng mit seinem Charakter und seiner persönlichen Erfahrung verbunden.⁴⁸ Es geht darum – Bavincks eigene Beschreibung aufgreifend –, dass die Gebetskammer zwar ein wichtiger Raum im Haus, jedoch nicht der einzige ist. Sie dient dem Christen als Vorbereitung für einen freudvollen und mutigen Zugang zu seinen Aufgaben in der Welt.⁴⁹

Eine prägende Phase für Bavincks Glaubensleben war seine Studienzeit in Leiden. Eine wichtige Quelle dazu sind die Briefe an seinen Freund Snouck Hurgronje.⁵⁰ Bavinck sprach in diesen Briefen wie kaum an einem anderen Ort über seine privaten Fragen und Spannungen. Er ging nach Leiden, um seinen Gegner zu verstehen. Das setzte voraus, dass er die Inhalte stets mit denen des Bekenntnisses, mit dem er aufgewachsen war, abglich.⁵¹ So tauchte er, im Bild gesprochen, der Ente gleich in den Teich der modernen Theologie ein, um nach dem Studium wieder aufzutauchen. Das

Wasser war an ihm abgeperlt.⁵² Allerdings war er durch eine Glaubenskrise gegangen, während der er seinen „kindlichen Glauben“, wie er es gegenüber Hurgronje formulierte, verloren hatte.⁵³

Bavinck meinte nach 25-jähriger Tätigkeit als Professor (1908) in der Dankesrede während des Festakts, dass es ein Wunder sei, dass er im Glauben geblieben sei.⁵⁴ Der Briefauszug, datiert vom 1. Juni 1905 an Snouck Hurgronje, fasst das Spannungsfeld gut zusammen:

„Ich stimme zu, dass die Annahme, auf der mein Leben ruht, nämlich die Wahrheit der Heiligen Schrift, ein schwieriges Problem mit einschließt. Ich kann nur dies darüber sagen: Je länger und tiefer ich lebe, desto mehr merke ich, dass ich mich selbst nicht von der Heiligen Schrift befreien kann. [...] Manchmal bin ich versucht mit ihr zu brechen, aber wenn ich mich selbst sorgfältig erforsche, ist es mit dem Bösen in meiner menschlichen Natur verbunden. [...] Und umgekehrt, je mehr ich, um es auf diese Weise zu sagen, in einer frommen Stimmung bin und bessere Momente erlebe, desto mehr fühle ich mich willig und bereit die Schrift zu akzeptieren und mich ihr zu unterstellen. Dann habe ich Ruhe für mein Herz.“⁵⁵

Bavincks Verbindung zwischen Christentum und Kultur war verbunden mit dem Bekenntnis, dass der Glaube in die



Bild: <http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/Ob/HermanBavinckBig.jpg>

ganze Welt und in alle Jahrhunderte passe.⁵⁶ Der beste Christ sei der beste Bürger. Evangelisation sei von großer Bedeutung, weil Islam und Buddhismus das Christentum attackierten. Das Christentum sei nicht nur Botschaft für einige wenige Einzelne, sondern für die Menschheit, für Familien, Gesellschaft und Staat. Moderne Kultur müsse darum nicht zurückgewiesen, sondern geheiligt werden. Wenn allerdings das Christentum die Offenbarung nicht als Werk Gottes akzeptierte, würde es sich selbst die Daseinsberechtigung absprechen. Schöpfung, Fall, Sünde, Sühne, Vergebung, Bekehrung, Wiedergeburt würden all ihren Wert verlieren und zu bloßen Symbolen verkommen. Harinck kommt zum Schluss, dass Bavincks Beziehung zu Gott trotz dessen Weltzugewandtheit viel stärker gewesen sei, als man es von seiner Offenheit gegenüber der Kultur hätte erwarten können. Sein eigenes geistliches Leben wurzelte nicht in seiner eigenen Spiritualität oder in einem Gefühl von Gottes Gegenwart in der gegenwärtigen Kultur, sondern in der speziellen Offenbarung durch Gottes Wort. Dank dieses Ankers hätte er den intensiven Angriffen standhalten können. Seine Dankesrede beim 25-jährigen Jubiläum als Professor der Dogmatik bestand aus drei Teilen: Was er verloren, gewonnen und behalten hatte.⁵⁷ Behalten hatte er seinen Glauben.⁵⁸

Bavincks Gespür für die Probleme seiner Zeit

Bavinck war stets bedacht, Anknüpfungspunkte („point of contacts“) und Momente der Wahrheit im Denken anderer zu entdecken.⁵⁹ Er hatte eine Gabe, Probleme und Spannungsfelder aufzudecken, um dann eine durchdachte, ausgewogene Lösung zu präsentieren.⁶⁰ Wenn er keine zur Verfügung hatte, hütete er sich davor so zu tun, als hätte er eine gefunden.⁶¹ Gleason meint, dass genau diese Haltung das Lesen Bavincks zu einem besonderen Ereignis macht.⁶² Sehen wir uns ein Beispiel näher an.

Gerade in seinen letzten Lebensjahren widmete sich Bavinck zahlreichen Fragestellungen des gesellschaftlichen Umbruchs. In seinem Buch „Die Bildung der reiferen Jugend“ (1916)⁶³ beschreibt er an zwei Stellen die Kämpfe der Adoleszenz. Er beklagt den Abbruch religiöser Erziehung just in dem Moment, in dem sie ins „gefährlichste Alter“ eintraten und „allen Versuchungen“ ausgesetzt waren (76). Die Pubertät bezeichnete er als „kritische Phase“, in der den Jugendlichen „alle Arten von Gefahren“ bedrohten und die daher „eine besondere Sorgfalt und Führung“ benötigten (79). Im Zuge der Industrialisierung und Verstädterung stellte Bavinck fest, dass die Jungen nach der Fabrikarbeit abends und nachts durch die Straßen bummelten (80) und einen Ausgleich im Freizeitangebot such-

ten (81). „Europa wird krank an der Monstrosität seiner Großstädte“ (82). Nirgendwo wären die Gegensätze zwischen Reichtum und Armut, Wohlstand und Elend, Fülle und Mangel schärfer. Die Zentren der Kultur seien gleichzeitig „Höhlen von Ungerechtigkeit, Alkoholismus, Prostitution und Kriminalität“ (83). Die fehlende Elternzeit würde durch das Herumlungern in den Straßen kompensiert. Vor allem in den großen Städten sah Bavinck Jugendliche, denen die natürliche Liebe der Eltern fehlte und die als „Störung“ betrachtet wurden. Getreu der eigenen Weltanschauung suchte Bavinck aber die Ursache nicht nur in der Umgebung des Kindes: „Ursache all dieser Schuld und Elend ist das Herz des Menschen, aus dem alle Ungerechtigkeit kommt“ (114).

Man höre sich Bavincks Beschreibung des Umbruchs eines Menschen an, der erwachsen wird. Die Pubertät sei die Ära des Kampfes zwischen natürlichen und geistlichen Strebungen, zwischen dem äußeren und inneren Leben, zwischen der Peripherie und dem Zentrum, der Vergangenheit und der Zukunft, dem alten und dem neuen, zwischen dem, was war und dem, was sein wird. Die vernünftige und freie Persönlichkeit des Menschen erobere sich ihren Platz, die Zeit des vernünftigen und sittlichen Handelns breche an (141). In diesem Umbruch entstehe eine Diskrepanz zwischen Reiz und Empfindung, zwischen

Realität und Erfahrung, die nicht selten zur Ursache für verschiedene Auswüchse hässlicher Gewohnheiten, böser Neigungen und böser Taten werde. Bavinck nennt Nägelnkauen, Rebellion, Diebstahl, Betrug und Onanie. Die Jugendlichen wollten groß sein. Sie seien jedoch immer noch fest in der Vergangenheit verwurzelt, wollten sich aber von ihr lösen und in der Zukunft leben (142). Während dieser Zeit werde ein Kampf zwischen Vergangenheit und Zukunft, zwischen Autorität und Freiheit, Gehorsam und Unabhängigkeit, Abhängigkeit und Selbstbewusstsein ausgefochten. Nach einer Phase des unbegrenzten Vertrauens stellten sich Zweifel an den Eltern ein. Durch ihre Ausbildung örtlich getrennt von den Eltern, begannen sie an alles in Frage zu stellen, insbesondere auch den christlichen Glauben (142). Die Pubertät sei eine Zeit des Hin- und Hergeworfen-Werdens zwischen positiven Zukunftphantasien und der Auseinandersetzung mit den eigenen Wurzeln. Die Tagebücher zeugten von Romantik und Sentimentalität (144). Der Geist schwingte hin und her zwischen Hybris und Verzweiflung, seligen Träumen und Selbstmordgedanken. Manchmal sei der Jugendliche bereit, alles zu opfern, dann wieder hole ihn feiger Egoismus ein. Eitelkeit wechsle sich mit Gleichgültigkeit ab, Dandytum mit Ungehobelt sein, Liebe mit Grausamkeit, Selbstsucht mit Gleichgültigkeit, Hedonismus mit Askese.

Engagement ohne Euphorie oder Resignation

Bavinck beklagt in seinem Aufsatz über die Nachfolge und das moderne Leben (1918), dass von christlicher Seite keine oder ungenügende Antworten auf die drängenden Fragen der Zeit – Europa stand am Ende des Ersten Weltkriegs – erwartet würden.⁶⁴ Christen müssten sich den „ernsten Fragen“ stellen, so seine Beurteilung in einem seiner letzten Aufsätze über Krieg und den Völkerbund (1920). Nur so könnten sie ihrem Auftrag nachkommen und auch in dunklen Zeiten Zeuge ihres souverän herrschenden Königs sein.⁶⁵ Bavinck selbst nützte in seinen unterschiedlichen Rollen als Prediger, Kirchenpolitiker, Staatsmann und öffentlich gefragter Redner die verschiedenen Zugänge zur Diskussion unterschiedlicher Fragen.⁶⁶

So stark er sich für Prinzipien machte, so entschieden bewahrte er sich gegen eine methodische Engführung. Er sei der letzte, der den Wert einer experimentellen Methode geringschätzte, solange diese nicht zu einer Philosophie hochgespielt werde.⁶⁷ „Er war immer bereit, validierte wissenschaftliche Entdeckungen zu integrieren, dies jedoch immer in Beziehung zu einem größeren, synthetischen Ganzen.“⁶⁸ Beispiele dafür gibt es zuhauf, hier seien nur seine engagierte Auseinandersetzung mit der Entwicklungspsychologie⁶⁹ und der Psychologie des Kindes⁷⁰ erwähnt.

Bavincks Bereitschaft inhaltlich mit aktuellen Entwicklungen mitzugehen und sie kritisch zu beurteilen, stellt eine wichtige Seite seines Wirkens dar. Das rasante Bevölkerungswachstum, verbunden mit dem technischen Fortschritt und dem Anstieg des Wohlstandes, hätte Bavinck Anlass zur ungebremsten Euphorie geben können.⁷¹ Es entging seiner Aufmerksamkeit jedoch nicht, dass sich neben Fortschritt und der Zunahme des Wohlstands auch Nebenerscheinungen wie Spekulation, Fälschung, Konkurse, Alkoholismus etc. in bisher unbekanntem Ausmaß bemerkbar machten.⁷² In seiner Vorlesung „Offenbarung und die Zukunft“⁷³ betont Bavinck deshalb die Antithese zwischen Christentum und der Moderne. Der Mensch sei ausschließlich diesseitig orientiert. Das bedeute, dass Ewigkeit und Werte, die sich nicht unmittelbar im Jetzt auszahlen, keine Aktualität behalten. Mit dem durch den technischen Fortschritt gewonnenen Selbstvertrauen sei der Glaube an Wunder, Gebet und die Sehnsucht nach Erlösung gesunken. Der Mensch fühle sich nicht länger als gefallenes Geschöpf, der von seiner ursprünglichen Bestimmung gefallen sei, sondern sehe sich im Licht des unwiderstehlichen Fortschritts. Der Mensch sei des Menschen eigener Schöpfer und Erlöser geworden. Sein irdischer Aufenthaltsort werde als letztes Zuhause angesehen und kompromisslos optimiert.

Das stetige Suchen nach Antworten auf aktuelle Fragen, ohne in Euphorie oder aber Resignation abzugleiten, sehe ich – neben seinen Schriften – als wichtigste Hinterlassenschaft Bavincks.



Hanniel Strebel ...

1975, verheiratet, Vater von fünf Söhnen, wohnhaft in Zürich. Betriebsökonom FH und Theologe (MTh/USA), arbeitet seit 15 Jahren in der Erwachsenenbildung. Er schloss sein Studium am Martin Bucer Seminar mit einer Arbeit über Home Education ab, die 2011 im Verlag für Kultur und Wissenschaft erschien. 2013 promovierte er an der Olivet University (PhD / USA) in Systematischer Theologie mit einer Studie über Herman Bavincks „Theologie des Lernens“, die ebenfalls im Verlag für Wissenschaft und Kultur erscheinen wird.

Anmerkungen

¹ Zu einer ausführlicheren Version siehe Hanniel Strebel. Eine Einführung in sein Leben, seine Zeit und sein Werk. MBS Texte 182.

² Valentijn Hepp. Dr. Herman Bavinck. J.H. Kok: Kampen, 1921. J. H. Landwehr. In Memoriam. Prof Dr. H Bavinck. J. H. Kok: Kampen, 1921.

³ R. H. Bremmer. Herman Bavinck en zijn tijdgenoten. J. H. Kok: Kampen, 1966. Nachfolgend mit BZT abgekürzt.

⁴ Ron Gleason. Herman Bavinck. Pastor, Churchman, Statesman, and Theologian. P & R: Philippsburg, 2010. Nachfolgend mit GLE abgekürzt.

⁵ Ron Gleason. The Centrality of the Unio Mystica in the Theology of Herman Bavinck. Unveröffentlichte Dissertation. Westminster Theological Seminary, 2001.

⁶ Ron Gleason drückte das so aus: „The Bavinck family understood that Christians can make good use of the culture, but at the same time there was a definite need for an antithesis over against culture. Perhaps this ‘homegrown’ attitude about culture and faith was what led Bavinck to spend many of his years as professor of theology wrestling with the whole question of the relationship to culture.“ GLE 27. „He was so like and yet so absolutely unlike his parents.“ Henry Elias Dosker, in Herman Bavinck. John Bolt. Essays on Science, Society and Religion. Baker: Grand Rapids, 2008. S. 14.

⁷ Valentijn Hepp. Dr. Herman Bavinck. A. a. O. S. 25.

⁸ Vgl. ebd. S. 19.

⁹ Geerhardus Vos, zitiert in George Harinck. „Something That Must Remain, If the Truth Is to Be Sweet and Precious to Us“: The Reformed Spirituality of Herman Bavinck. CTJ 38 (2003). S. 250.

¹⁰ Vgl. Valentijn Hepp. A. a. O. S. 19.

¹¹ Ebd. S. 29.

¹² Vgl. BZT 26–31. Bavincks Promotion befasste sich mit der Ethik des Schweizer Reformators Ulrich Zwingli. Herman Bavinck. De ethiek van Ulrich Zwingli. G. Ph. Zalsman: Kampen, 1880.

¹³ Vgl. ebd. S. 43–44.

¹⁴ Ich folge in diesem Abschnitt vor allem den Darstellungen von James Eglinton. Trinity and Organism: Towards a New Reading of Herman Bavinck’s Organic Motif. T&T Clark: London, 2012.

¹⁵ Ebd. S. 18.

¹⁶ „Reasserting both the possibility and place of theology forms a major emphasis in his Prolegomena.“ Ebd. S. 19.

¹⁷ Vgl. ebd. S. 133.

¹⁸ Ebd. S. 135.

¹⁹ „(T)heology is necessitated by the reality of divine self-revelation and as such belongs in the scientific university rather than the private ecclesiastical seminary.“ Ebd. S. 135. Siehe z. B. RD 1:46.

²⁰ „Bavinck responded to the Higher Education Act’s denial of revelation with a career-long ‘No!’“ Ebd. S. 137.

²¹ Siehe z. B. seine Aufsätze „Philosophy of Religion“ (S. 25–33), „Theology and Religious Studies“ (S. 49–61), „Psychology of Religion“ (S. 61–81), in Herman Bavinck. John Bolt. Essays on Science, Society and Religion. A. a. O. Einen eindrücklichen Einblick in die damals aktuelle Religionspsychologie gibt ein längerer Abschnitt in der Reformierten Dogmatik. Siehe RD 3:555ff.

²² Bremmer wie Gleason unterteilen die 20-jährige Kampener Zeit in 1883–92, 1892–96 und 1896–1902.

²³ Vgl. BZT 76.

²⁴ „His encyclopedic mind compensated for the understaffed condition of the seminary, for he taught in addition to dogmatics, ethics, history of philosophy, rhetoric, logic, and esthetics.“ Cornelius Jaarsma. The Educational Philosophy of Herman Bavinck. Eerdmans: Michigan 1935. S. 23.

²⁵ Bavinck schrieb 1874, nachdem er Zuhörer einer Debatte von Kuyper gewesen war, in sein Tagebuch: „Oh, ich habe diese Rede so genossen.“ Vgl. GLE 63.

²⁶ Seine Stimme hatte Gewicht, wie dies eine „Brandrede“ an einer Zusammenkunft 1889 zeigt. BZT 62.

²⁷ BZT 103.

²⁸ Vgl. GLE 227.

²⁹ So beschreibt Hepp den letzten Lebensabschnitt von Bavinck. Vgl. Valentijn Hepp. A. a. O. S. 311ff.

³⁰Ebd. S. 315.

³¹Vgl. J. H. Landwehr. In Memoriam. Prof Dr. H Bavinck. A. a. O. S. 52.

³²Vgl. GLE 356.

³³Vgl. Herman Bavinck. Christelijke en Neutrale Staatskunde. Witzel & Klemkerk: Hilversum, 1905.

³⁴Vgl. GLE 368.

³⁵Daraus entstand sein wichtiges philosophisches Werk „Philosophie der Offenbarung“.

³⁶Vgl. Valentijn Hepp. A. a. O. S. 306–310.

³⁷Eben dieses Jahr gilt – Bavinck hatte die zweite Version seiner Reformierten Dogmatik abgeschlossen – als Zeitpunkt, in dem sich Bavinck weg von der Dogmatik hin zur Umsetzung in verschiedenen Feldern wandte. Siehe John Bolt. A Theological Analysis of Herman Bavinck's Two Essays on the Imitatio Christi. The Edwin Mellen Press: Lewiston/Queenston/Lampeter, 2013. S. 16, Fn 56.

³⁸Siehe John Bolt. Essays on Science, Society and Religion. A. a. O. S. 261–280.

³⁹BZT 241. Vgl. GLE 395.

⁴⁰Herman Bavinck. Evangelisatie. G. J. A. Ruys: Utrecht, 1913.

⁴¹„Het probleem van den oorlog“ (1914).

⁴²BZT 258.

⁴³Valentijn Hepp. A. a. O. S. 315.

⁴⁴BZT 253.

⁴⁵Siehe R. H. Bremmer. Bavinck als dogmaticus. A. a. O. S. 378–379. Bremmer nennt die Schrift-, Kultur- und Zukunftsfrage als die drei Problemkreise. Für Diskussionen sorgte ein 1994 veröffentlichtes Manuskript Bavincks, in dem er auf die drängenden Fragen der Zeit antwortete. Siehe George Harinck. H. Bavinck over de achtergrond van de kwestie-Netelenbos. <http://forumc.digibron.nl/artikel?uid=00000000130990a9e5d59ec995de7f8&doid=0> (23.09.2013). Cornelis Trimp. Een manuscript van H. Bavinck. <http://forumc.digibron.nl/artikel?uid=00000000130990c4a640eac3c85024d&doid=0> (23.09.2013).

⁴⁶„The crux of his work lies in his contemplation of the relationship between two powers that concern us now and that, in his day, were sworn enemies:

the old faith and modern culture; orthodoxy and modernity. Bavinck refused to leave one out in the cold and searched throughout his life for a certain synthesis between modernity and religion.“ George Harinck. „Something That Must Remain, If the Truth Is to Be Sweet and Precious to Us“. A. a. O. S. 249.

⁴⁷„All his theological work can be regarded as a refutation of the duality of faith and culture, which was, given his secessionist background, so familiar to him and for which a meeting with modern theology offered such an opportunity.“ Ebd. S. 252.

⁴⁸Vgl. ebd. S. 250.

⁴⁹Vgl. Herman Bavinck. The Certainty of Faith. Paideia Press: Ontario, 1980. S. 96.

⁵⁰Herman Bavinck. Een Leidse vriendschap: De briefwisseling tussen Herman Bavinck en Christiaan Snouck Hurgronje. Ten Have: Utrecht 1999.

⁵¹Willem J. De Wit. On the Way to the Living God. VU University Press: Amsterdam, 2011. S. 23. Bavinck schrieb seinem Freund H. am 19. August 1879: „If I owe something to Leiden, it is this: trying to understand the opponent. You also said that in your letter.“ Zit. in ebd. S. 26.

⁵²Ebd. S. 24.

⁵³„The innocence of a child's faith, of the unlimited trust in the truth that has been instilled in me, you see, that is what I have lost and that is much, very much.“ Herman Bavinck, zit in ebd. S. 28.

⁵⁴„In 1908 the 25th anniversary of Bavinck's professorship is celebrated. In his thanksgiving speech at the end of the celebration, he looks back at the twenty five years and recalls what he has lost, what he has gained, and what he has kept. All are touched when they hear him speak about the third point: although it seems a miracle to himself, he has kept the faith.“ Valentijn Hepp, zit. in ebd. S. 38.

⁵⁵Zit. in ebd. S. 38.

⁵⁶Ich folge in diesem Abschnitt George Harinck. „Something That Must Remain, If the Truth Is to Be Sweet and Precious to Us“. The Reformed Spirituality of Herman Bavinck. A. a. O. S. 255–260.

⁵⁷Vgl. Valentijn Hepp. A. a. O. S. 299–300.

⁵⁸Vgl. GLE 354 und BZT 212. David J. Engelsma – in „Herman Bavinck: The Man and His Theology“, a. a. O. – weist darauf hin, dass die verschiedenen Bavinck-Konferenzen sich vornehmlich mit Bavincks Gedanken von Ökumene, Psychologie und Kultur und nicht seiner Theologie gewidmet hätten (S. 3). Engelsma führt dies auf Bavincks eigenen Fokus vor allem gegen Ende seines Lebens zurück. Die letzten zehn Jahre seines Lebens habe sich Bavinck vor allem kulturellen Fragen gewidmet: „During the last ten years of his life and ministry, this concern for culture became virtually his only interest. And he wrote two tracts propounding a common grace of God that is supposed to enable the church to cooperate with the ungodly in transforming culture.“ (S. 4) Etwas später: „Bavinck was attracted to the world's learning: the wisdom of the educated thinkers of his own and past times; the scientific theories, for example the evolutionary theory of his contemporary Charles Darwin; even, in certain respects, the unbelieving theological wisdom of modernist theologians. Bavinck was impressed with this worldly wisdom. He was open to it. He thought that the Reformed faith can, and should be, accommodated to it. He supposed that Reformed theology can, and should, influence the world's wisdom“ (S. 8–9). Der Kulturtrieb sei eine bestimmende Kraft in Bavincks Leben gewesen. „The explanation of Bavinck's seeking theological education at Leiden is what the Germans call ‚Kulturtrieb‘, a strong desire for culture. This was a powerful force in Bavinck all his life“ (S. 12).

⁵⁹„Bavinck always looked as well for points of contact and moments of truth in the thought of others.“ Jan Veenhof. A History of Theology and Spirituality in the Dutch Reformed Churches. CTJ 28 (1993). S. 271.

⁶⁰Jaarsma beschreibt das Vorgehen Bavincks so (er bezieht sich an dieser Stelle auf seine Dissertation über die Ethik von Ulrich Zwingli): „The problem-solving attitude so characteristic of Bavinck in all his works is apparent here at the outset. The treatment of his subject-matter is inductive, showing very definitely the influence of Kuenen's emphasis upon the scientific method of approach.“ Cornelius Jaarsma. A. a. O. S. 20.

⁶¹„A keenly penetrating scholar, he had a gift for discovering problems, and when he discovered one he could convey it to his audience in unencumbered terms. If he had a solution to it, he shared the solution also, never hurriedly but with deliberateness and calm. And if he did not yet have a solution, his scholarly integrity kept him from palming off one which was illusory, and in which one term of the problem was satisfied at the cost of annihilating the other.“ J. C. Rullmann, Christelijke Encyclopaedie, zit. in Herman Bavinck. Our Reasonable Faith. Eerdmans: Grand Rapids, 1956. S. 7.

⁶²Vgl. GLE 322.

⁶³Herman Bavinck. De opvoeding der rijpere jeugd. J. H. Kok: Kampen 1916.

⁶⁴Siehe Herman Bavinck. Kennis en Leven. J. H. Kok: Kampen, 1922. S. 120.

⁶⁵Herman Bavinck. Christendom, Oorlog, Volkenbund. G. J. A. Ruys: Utrecht, 1920. S. 5.

⁶⁶„Though of Reformed confession religiously, Bavinck moved freely in all circles. He was invited to lecture to groups most unsympathetic to his religious views. This was often interpreted by the folk of his own faith as lack of loyalty to his convictions.“ Cornelius Jaarsma. A. a. O. S. 27.

⁶⁷Vgl. Herman Bavinck. Bijbelsche en religieuze psychologie. J. H. Kok: Kampen, 1920. 70+71.

⁶⁸„He was ever ready to incorporate valid scientific discoveries, but always in relation to a larger, synthetic whole.“ Cornelius Jaarsma. A. a. O. S. 147.

⁶⁹Siehe insbesondere Herman Bavinck. De opvoeding der rijpere jeugd. J. H. Kok: Kampen, 1916.

⁷⁰Siehe Herman Bavinck. De nieuwe opvoeding. J. H. Kok: Kampen, 1917. S. 40ff.

⁷¹Der Optimismus bei Bavinck ist zum Beispiel am Anfang seiner Rede „Moderne und Orthodoxie“ (1911) deutlich spürbar.

⁷²Vgl. Herman Bavinck. Hedendaagsche moraal. J. H. Kok: Kampen, 1902. S. 50.

⁷³Siehe „Revelation and the Future“, in Herman Bavinck. The Philosophy of Revelation. Amazon Digital Services, 2012 (Kindle Edition).

Interview mit Dr. Markus Widenmeyer

Welt ohne Gott?

Ein Gespräch über den Naturalismus

Dr. Markus Widenmeyer hat in diesem Jahr eine kritische Analyse des Naturalismus vorgelegt (*Welt ohne Gott?*. Hänssler, 2014). Ron Kubsch hat mit ihm über sein Buch gesprochen.

Herr Widenmeyer, warum haben Sie ein Buch über Naturalismus geschrieben?

Die Frage, welche Weltsicht wahr und welche falsch ist, ist die wichtigste Grundfrage, die es überhaupt gibt. Der Naturalismus ist heute eine oder sogar die vorherrschende Weltsicht in der westlich geprägten Welt. Und ich bin der Ansicht, dass er nachweislich falsch ist. Den Nachweis möchte ich in diesem Buch führen.

Können Sie für unsere Leser den Naturalismus kurz definieren?

Allgemein kann man ihn gut über drei Prinzipien charakterisieren. Erstens das Immanenzprinzip: Es gibt nur innerweltliche, „natürliche“ Dinge, nichts Transzendentes. Zweitens das Materieprinzip: Ursprung der Welt ist eine nichtgeistige, nichtrationale Substanz, die Materie. Und drittens ein fundamentales Fortschritts- oder Entwicklungsprinzip. Die Schöpferkraft, die der Theist

Gott zuschreibt, wird dabei sozusagen in die Materie projiziert. Ein weiteres Prinzip des heutigen Naturalismus ist der Szientismus; das ist der Glaube, dass die Naturwissenschaft im Prinzip alle sinnvollen Fragen beantworten kann.

Aber auch der Pantheismus und in der Regel der Polytheismus sind naturalistisch. So sind die Götter der Griechen oder Babylonier innerweltlich, endlich, aus einem Chaos entstanden und auch moralisch ziemlich fragwürdig. Der große Gegenspieler des Naturalismus ist der Theismus, wonach ein ewiger, transzendenter Gott existiert.

Thomas Nagel beklagt, dass der Naturalismus heute in der Forschergemeinschaft weitgehend unangetastet vorausgesetzt wird und John Searle nimmt an, dass er als die Religion unserer Zeit gedeutet werden kann. Trifft es zu, dass in der Wissenschaft der Naturalismus heute unangefochten die Deutungshoheit beansprucht?

„Unangefochten“ vielleicht nicht. Aber dieser Anspruch des Naturalismus ist massiv und der Widerstand relativ machtlos. Man darf hier die soziologische Dimension



Markus Widenmeyer. Welt ohne Gott? Eine kritische Analyse des Naturalismus. SCM Hänssler, 2014. 235 S.

der Institution Wissenschaft nicht übersehen. Die Wissenschaft wirkt nicht nur stark in die Gesellschaft hinein. Es gibt auch äußere, oft nicht-rationale Faktoren, die „Wissenschaft“ beeinflussen, was Wissenschaftsphilosophen schon längst thematisiert haben. Die Strategie ist heute kurz gesagt, „wissenschaftlich“ mit „naturalistisch“ gleichzusetzen. Der Naturalismus will die Spielregeln vorgeben. Und er ist darin recht erfolgreich.

“

Was ist darin so bedenklich?

„Wissenschaft“ – die man dann nicht mehr so nennen sollte – droht zum Trojanischen Pferd für weltanschauliche Indoktrination zu werden. Wahrheit wird dafür an den entscheidenden Stellen durch Macht ersetzt. Zum Beispiel gelten heute naturalistisch-evolutionäre Darstellungen in biologischen Ursprungsfragen oft pauschal als wissenschaftlich, selbst dort wo sie völlig substanzlos sind. Umgekehrt gilt ein Vorschlag außerhalb dieses Paradigmas per definitionem als unwissenschaftlich – und wer einen solchen vorbringt, muss befürchten,

ausgegrenzt und als „Wissenschaftsfeind“ stigmatisiert zu werden. Es ist aber diese Praxis, die die Möglichkeit rationaler Diskurse zerstört und damit auch echte Wissenschaftlichkeit, also die freie Suche nach Wahrheit. Wir kennen eine solche Praxis auch aus der ehemaligen Sowjetunion. Diese Bedenken teilen übrigens selbst Atheisten wie Thomas Nagel oder Bradley Monton.

Sie beschreiben in Ihrem Buch den Naturalismus als – sagen wir mal – Ideologie. Können Sie das kurz erklären?

Es ist selbstverständlich legitim, eine naturalistische Überzeugung zu haben. Ich bezeichne eine Weltsicht aber dann als „Ideologie“, wo sie offen oder unterschwellig mit signifikanten Machtansprüchen einhergeht, insbesondere wenn sie sich gar nicht rational legitimieren kann. Der Knackpunkt ist: Macht wird nicht durch Wahrheit und objektives Recht legitimiert, sondern scheinbare Wahrheit und Recht werden lediglich durch Macht konstituiert.

In dem umfangreichen dritten Kapitel erörtern Sie das Thema Naturalismus und Menschenbild und zeigen, dass der Naturalismus per se amoralisch ist und keine objektive Ethik begründen kann. Was finden Sie so

bedenklich daran, dass Menschen heute Moral in Form von „Übergangsverträgen“ festschreiben, also Ethik und Recht etwas rein von Menschen Gemachtes sind?

Ethik und Recht werden unter diesen Bedingungen völlig beliebig, wenn wir emotionale und traditionelle Bindungen beiseite lassen, die faktisch keine legitimatorische Kraft haben und auch – zumindest zum Teil – nur wenig dauerhaft sind. Es ist schwierig, sich eine Welt ohne objektive Ethik überhaupt konsequent vorzustellen, da wir Menschen von Natur aus viele starke moralische Überzeugungen haben, die wir zunächst als objektiv empfinden. Ohne objektive Ethik gäbe es nun keinen moralischen Unterschied zwischen Mutter Theresa und Stalin oder Hitler – und wenn wir doch einen machen, dann wäre dies eine rein subjektive Angelegenheit, so wie der eine lieber schwarze und der andere lieber weiße Autos mag. Wir sehen dies heute z.B. in sexualethischen Fragen: Was vor wenigen Jahrzehnten im bundesdeutschen Gesetz noch „widernatürliche Unzucht“ hieß und was Immanuel Kant als *crimen carnis contra naturam* bezeichnete, wird heute effektiv vor Kritik geschützt und dabei oftmals gegenüber anderen Positionen begünstigt – und zwar mittels verschiedener Methoden der Macht.

Damit sind wir schon beim zweiten Punkt: Sind Ethik und Recht nicht objektiv, dann sind sie notwendig auf Machtfaktoren reduzierbar. Daran ändern auch neuzeitliche vertragstheoretische Konzepte z.B. von Thomas Hobbes oder John Rawls nichts. Ohne objektiven Maßstab werden sich bei konkurrierenden Interessen oder Rechtsvorstellungen die Vorstellungen der physisch oder rhetorisch Stärkeren durchsetzen, auch wenn die Schwächeren deren Sichtweise (wohl zum Selbstschutz) oft bald bereitwillig übernehmen. Heute wird dies häufig in eine Fortschrittsrhetorik verpackt: Als „fortschrittlich“ gilt faktisch das, was den subjektiven Befindlichkeiten, Interessen und Wertvorstellungen der politisch und propagandistisch Mächtigen entspricht, während letztlich alle ethischen Begrenzungen zur Disposition stehen.

Warum lehnen Ihrer Meinung nach so viele Menschen den Gottesglauben ab, obwohl sich unter der Annahme der Existenz Gottes – wie Sie im letzten Kapitel zeigen – unsere Welt deutlich besser erklären lässt?

Man könnte das historisch erklären: Religionskriege und anderer -missbrauch machten den Gottesglauben schließlich unattraktiv. Mich überzeugt das nicht so: Erstens sind diese Dinge meist nicht vereinbar mit dem bibli-

schen Christentum. Zweitens würden unattraktive Aspekte einer Weltansicht diese nicht zwingend falsch machen. Drittens waren die auf dem Naturalismus basierenden Ideologien des 20. Jahrhunderts noch viel desaströser. Eine andere Erklärung ist, dass der christliche Glaube mit seinen sittlichen Ansprüchen in unserer Zeit vielen Lebenskonzepten zuwiderläuft. Da ist etwas dran, aber es erscheint mir als Gesamterklärung nicht befriedigend.

Angesichts der – meiner Ansicht nach – überwältigenden Belege für einen transzendenten, überragenden Geist, ist die beste Erklärung genau die, welche die Bibel selbst liefert, auch wenn diese Erklärung wenig schmeichelhaft ist: So schreibt Paulus, dass Gottes ewige Kraft und sein göttliches Wesen erkannt werden können. Dieses natürliche Gotteserkenntnis verschwindet aber, wenn der Mensch Gott nicht Ehre und Dank geben will. Wo anders steht, dass das Denkvermögen der Ungläubigen verblendet wurde. Das ist dann sozusagen das Gegenkonzept zu Dawkins God Delusion.

Mut macht mir aber, dass seit einiger Zeit analytische christliche Philosophie und Apologetik eine Renaissance erleben. Ich hoffe, dass Gott Gnade schenkt, dass Menschen das Licht des Evangeliums wieder sehen wollen.

Vielen Dank für das Gespräch!



Dr. Markus Widenmeyer ...

studierte Chemie, Philosophie und Physik in Stuttgart und promovierte 2001 zum Dr. rer. nat. an der TUMünchen. Hauptberuflich ist er in der industriellen Forschung tätig. Nebenberuflich beschäftigt er sich seit vielen Jahren mit der Philosophie des Geistes, Metaphysik, Wissenschaftsphilosophie, christlichen Apologetik sowie Ideologiekritik.

Werbung

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



MARTIN BÜCKER SEMINAR

Theologie studieren in Chemnitz

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

ifw
Institut für Lebens- und Familienwissenschaften
www.buener.de/institut/ifw.html

Simon Mayer

Gottes Eifer für Seine Ehre

In der Ausgabe 2/2013 dieser Zeitschrift argumentiert Dr. Daniel Facius gegen die von dem amerikanischen Theologen John Piper vertretene Charakterisierung Gottes als „selbst-zentriert“.¹ In seinem sehr gut recherchierten Artikel stellt Facius dabei zuerst zusammenfassend die Position Pipers dar, um diese anschließend anhand einer Betrachtung dreier Eigenschaften Gottes, nämlich seiner Heiligkeit, Eifersucht und Liebe, zu entkräften. Die Frage, ob dieser Ansatz ausreichend ist, um dem gesetzten Ziel gerecht zu werden – nämlich „die von Piper *selbst angegebenen* Begründungen zu untersuchen“² – sei an dieser Stelle dahingestellt. Unbestreitbar ist jedoch die Tatsache, dass es Facius gelingt, die Stichhaltigkeit von Pipers Argumentation und besonders mancher Ausdrucksweise zu hinterfragen. Es sei vorweg gesagt, dass ihm voll und ganz zuzustimmen ist, wenn er betont, dass Fragestellungen wie „Ist Gott für uns oder für sich selbst?“ nicht zielführend scheinen.³

Nichtsdestotrotz soll in diesem Artikel die Thematik der „Ehre Gottes“ noch einmal beleuchtet werden. Denn Facius kommt zwar zu dem Schluss, dass „die Mehrung der Ehre Gottes [...] am Ende des Heilshandelns [steht]“, behauptet jedoch gleichzeitig, dass diese Mehrung nur „Ergebnis, nicht Motivation“ ist.⁴ Hierin liegt der entscheidende Unterschied zwischen der Theologie Pipers und Facius'. Beide sind sich einig, dass das Ergebnis des Handelns Gottes seine eigene Ehre ist. Piper geht dabei jedoch so weit, zu sagen, dass der Wunsch nach der Darstellung der eigenen Herrlichkeit Gottes Antrieb ist. Facius hingegen erklärt, dass die Motivation für Gottes Handeln in seiner Liebe zu suchen ist und gerade sein Verzicht auf das Eigene ihm besondere Ehre einbringt.⁵ Es ist offensichtlich, dass hierin entweder Piper oder Facius irren muss: Hat Gott bei all seinem Handeln ganz bewusst seine eigene Ehre im Blick oder ist diese nur „Nebenprodukt“ seines Wirkens? Eine fundierte biblische Antwort auf

diese Frage zu finden, ist das Ziel des vorliegenden Artikels. Er orientiert sich dabei stark an dem Aufsatz „The end for which God created the world“ von Jonathan Edwards, der 1998 von John Piper mit mehreren einleitenden Kapiteln und zahlreichen zusätzlichen Anmerkungen unter dem Titel „God's passion for his glory“ neu herausgebracht wurde.⁶

Die Ehre Gottes als Ergebnis und Motivation allen Handelns Gottes

Es soll gleich zu Beginn betont werden, dass der Schluss, zu dem Jonathan Edwards schon im 18. Jahrhundert kam, auch das Fazit dieses Artikel sein wird: Die Ehre Gottes ist das Ergebnis allen Handelns Gottes und sie ist es gerade aus dem Grund heraus, weil in ihr Gottes Motivation für all sein Handeln besteht. Zwischen der Motivation und dem Ergebnis einer Handlung zu unterscheiden, mag zwar rein sprachlich möglich

sein, inhaltlich stehen beide jedoch in einem so engen kausalen Zusammenhang, dass die Trennung derselben eine rein künstliche bleiben muss. Dies wird schon in Bezug auf unsere menschlichen Taten deutlich. Denken wir nur einmal an einen Leistungssportler: Das, was diesen Menschen zu Höchstleistungen antreibt und motiviert, ist das Ziel, das er vor Augen hat. Es wäre lächerlich zu behaupten, dass die olympische Goldmedaille und all der damit verbundene Ruhm nur ein „Nebenprodukt“ ist, um das es dem Wettkämpfer gar nicht ging. Und selbst wenn das finale Ergebnis nicht dem erhofften Ziel entspricht, wenn der Wettkämpfer am Ende also nicht auf dem Podest steht, so wird gerade die Enttäuschung darüber deutlich machen, wie eng Motivation und Ergebnis miteinander verwoben sind.

Wie viel mehr gilt dieses Prinzip für den allmächtigen Gott des ganzen Universums, der im Gegensatz zu uns, keinen menschlichen Limitierungen unterliegt. Wir haben einen Souverän

als König, der genau weiß, was er will und dafür sorgt, dass sein Wille auch zustande kommt. So heißt es in Jesaja 46,9–10: „Gedenkt an das Frühere von der Urzeit her, dass Ich Gott bin und keiner sonst; ein Gott, dem keiner zu vergleichen ist. Ich verkündige von Anfang an das Ende, und von der Vorzeit her, was noch nicht geschehen ist. Ich sage: Mein Ratschluss soll zustande kommen, und alles, was mir gefällt, werde ich vollbringen.“ Unser Gott tut und bringt zur Vollendung, was ihm gefällt und das Endziel all seiner Taten ist seine eigene Ehre, diese lässt er sich von niemandem nehmen: „Ich bin der HERR, das ist mein Name; und ich will meine Ehre keinem anderen geben, noch meinen Ruhm den Götzen!“ (Jes 42,8). Die Tatsache, dass eines Tages die ganze Erde mit seiner Herrlichkeit erfüllt sein wird, dient ihm Mose gegenüber sogar als Beleg für einen Eidschwur: „Aber — so wahr ich lebe und die ganze Erde mit der Herrlichkeit des HERRN erfüllt werden soll ...“ (4Mose 14,21).

Man beachte: So wahr Gott lebt, wird auch die ganze Erde mit seiner Herrlichkeit erfüllt werden. Für Gott sind dies zwei vollkommen gleichwertige, unabänderliche Tatsachen: Es ist ausgeschlossen, dass Gott nicht existiert und es ist ausgeschlossen, dass die ganze Erde eines Tages nicht mit seiner Herrlichkeit erfüllt sein wird. Es stellt sich die Frage, warum letzteres eine so unabänderliche,

feststehende Tatsache ist. Die Antwort, die Edwards vor mehr als 200 Jahren gab, lautete:

„Gottes moralische Rechtschaffenheit besteht vor allem in dem Ansehen, das er für sich selbst hat – einem unendlich größeren Ansehen als für irgendwelche anderen Wesen. [...] Wenn es jedoch angebracht ist, dass Gott höchstes Ansehen für sich selbst hat, dann ist es auch angebracht, dass dieses Ansehen deutlich wird in den Dingen [...] die er sagt und tut. [...] Es ist deshalb eine erfreuliche Sache, [...] wenn er in einer solchen Art und Weise handelt, dass sein hauptsächlichstes Ansehen für sich selbst darin deutlich wird. [...] Es ist vernünftig, anzunehmen, dass seine Werke so angelegt sind, dass sie seine höchste Achtung für sich selbst aufzeigen [...].“⁴⁷

Anders ausgedrückt: Gott hat seine Werke von Anfang an so geplant, dass er selbst dadurch verherrlicht wird. Er handelt so wie er handelt, gerade deshalb, weil er weiß, dass es ihm zur Ehre dient. Die Mehrung des Ansehen Gottes ist also nicht nur das „zufällige“ Ergebnis, auf das alles hinausläuft, sie ist auch die Motivation, die Gott zu seinen Taten antreibt. Diese These soll im Folgenden anhand einer Vielzahl von Bibelstellen belegt werden. Denn sie ist laut Edwards keineswegs moralisch verwerflich, sondern einerseits einzig und allein angemessen für unseren herrli-

chen, perfekten und heiligen Gott und andererseits Grund größter Freude für uns, sein Volk.

Das Leben Christi und die Ehre Gottes

Um zu untersuchen, ob es wirklich Gottes Ziel ist, Gott zu ehren, können wir keine besseren Schriftstellen zu Rate ziehen, als solche, die uns die Motivation Christi während seines Lebens auf dieser Erde aufzeigen. Denn als Christen sind wir der Überzeugung, dass Jesus zwar Mensch wurde, aber dennoch von Ewigkeit her Gott selbst war und ist und seine Göttlichkeit auch auf dieser Welt beibehielt. Was aber bewog ihn dazu, die Herrlichkeit beim Vater zu verlassen und Mensch zu werden? Vielfältige Antworten können darauf gefunden werden – ihnen gemeinsam wird die Ansicht sein, dass der Höhepunkt des Wirkens Christi auf Golgatha zu suchen und zu finden ist: Denn am Kreuz vollbrachte er sein Erlösungswerk und sühnte die Schuld der ganzen Welt. Erstaunlich ist in diesem Kontext die Aussage Christi, die er wenige Stunden vor seinem Tod gegenüber einigen Besuchern des Passahfestes in Jerusalem machte:

„Jesus aber antwortete ihnen und sprach: Die Stunde ist gekommen, dass der Sohn des Menschen verherrlicht werde! [...] Jetzt ist meine Seele erschüttert. Und

was soll ich sagen? Vater, hilf mir aus dieser Stunde! Doch darum bin ich in diese Stunde gekommen. Vater, verherrliche deinen Namen! [...]“ (Joh 12,23.27–28).

Jesus wusste genau, was auf ihn zukommt. Er wusste, dass der Höhepunkt seines Wirkens kurz bevorstand. Und er wusste, welch schwierige Stunde dies für ihn sein würde, seine Seele war darüber erschüttert. Er war sogar versucht, den Vater darum zu bitten, ihm aus dieser Stunde zu helfen. Aber er tat es nicht, sondern blieb standhaft und fokussierte sich auf das große Ziel, welchem Golgatha dienen würde: *Seine eigene Verherrlichung und die Verherrlichung seines Vaters*. So beschrieb Jesus selbst den Zweck seines grausamen Todes. Das Ergebnis von Golgatha war die Ehre Gottes und das Wissen um diese Tatsache, um dieses Hauptziel, war es, was Jesus dazu motivierte, in diese schwere Stunde zu gehen.

Dies wird auch deutlich im sogenannten hohepriesterlichen Gebet in Johannes 17. Nur noch wenige Minuten trennen Jesus hier von seiner Gefangennahme und so spricht er ein letztes Mal in der Gegenwart seiner Jünger:

„Dies redete Jesus und hob seine Augen zum Himmel empor und sprach: Vater, die Stunde ist gekommen; verherrliche deinen Sohn, damit auch dein Sohn dich verherrliche [...] Ich habe dich

verherrlicht auf Erden; ich habe das Werk vollendet, das du mir gegeben hast, damit ich es tun soll“ (Joh 17,1.4).

Die erste und somit wahrscheinlich größte Bitte, die Jesus in diesem Gebet gegenüber seinem Vater äußert, besteht wiederum in der gegenseitigen Verherrlichung: Der Vater soll den Sohn verherrlichen, damit auch der Sohn den Vater verherrlicht. Das ultimative Ziel von Golgatha und somit das ultimative Ziel von Jesu Leben auf dieser Erde bestand darin, die Ehre Gottes zu mehren. Man beachte, dass Jesus aus sagt, den Vater auf Erden schon verherrlicht und damit das Werk vollendet zu haben, welches dieser ihm gab. Laut Johannes 7,18 bestand sogar seine Wahrhaftigkeit darin, die Ehre dessen zu suchen, der ihn gesandt hatte: „Wer aus sich selbst redet, der sucht seine eigene Ehre; wer aber die Ehre dessen sucht, der ihn gesandt hat, der ist wahrhaftig, und keine Ungerechtigkeit ist in ihm“ (Joh 7,18).

Hätte Jesus für etwas anderes gelebt als die Ehre seines Vaters, so wäre er ungerecht gewesen. Seine Gerechtigkeit ist gleichzusetzen mit dem alleinigen Streben danach, Gott zu verherrlichen. An dieser Stelle muss deshalb noch einmal betont werden, dass die Ehre Gottes nicht nur das „zufällige Nebenprodukt“ sein kann. Wäre sie es, hätte Jesus nicht bewusst nach ihr gesucht. Genau dies tut er aber. Er ist aus reiner

Herzenshaltung motiviert dazu, seinen Vater zu verherrlichen – alles andere wäre ungerecht.

Die Erlösung von Menschen und die Ehre Gottes

Diese Stellen sollten eigentlich schon ausreichen, um zu beweisen, dass es Gottes Ziel ist, Gott zu ehren. Da dies aber nicht nur im Leben Jesu deutlich wird, sondern biblisch auch für viele andere Bereiche belegt ist, sollen noch einige dieser Bereiche angeführt werden. Zuerst soll dabei auf die Frage eingegangen werden, was Gottes Ziel bei der Erlösung von Menschen ist. In einem ersten Schritt wird untersucht, inwiefern Gott bei der Erlösung Israels aus der Sklaverei Ägyptens seine eigene Ehre im Blick hatte, woraufhin belegt werden soll, dass die dabei gefundenen Wahrheiten auch auf die Erlösung des weltweiten Volkes Gottes, seine Gemeinde, zutreffen.

In 2. Samuel 7,23ff heißt es:

„Und wer ist wie dein Volk, wie Israel, die einzige Nation auf Erden, um derentwillen Gott hingegangen ist, sie als Volk für sich zu erlösen und sich einen Namen zu machen und so großartige und furchtgebietende Taten für dein Land zu tun vor dem Angesicht deines Volkes, das du dir aus Ägypten, [von] den Heidenvölkern und ihren

Göttern erlöst hast? [...] So erfülle nun, Herr Gott, auf ewig das Wort, [...] damit man ewiglich deinen Namen erhebe und sage: Der Herr der Heerscharen ist Gott über Israel!“

Diese Worte stammen von David – er äußert sie, nachdem er durch Nathan Gottes Verheißung erhalten hat, dass auf dem Thron Israels für immer einer seiner Nachkommen sitzen werde und dieser Gott ein Haus bauen würde. Daraufhin lässt David die Geschichte seines Volkes noch einmal Revue passieren und betont dabei, dass Gott Israel aus Ägypten erlöst hat, um sich selbst einen Namen zu machen. Es soll in keiner Weise geleugnet werden, welche großartige Tat Gott damit für Israel getan hat, aber dennoch wird deutlich, dass auch der Aspekt seiner eigenen Ehre mit hineingespielt hat. So heißt es auch in Jeremia 13,11:

„Denn gleichwie ein Gürtel an den Lenden eines Mannes anliegt, so habe ich das ganze Haus Israel und das ganze Haus Juda mir angelegt, spricht der HERR, dass sie mein Volk und mir zum Ruhm und zum Lob und zur Zierde sein sollten; aber sie wollten nicht auf mich hören.“

Der Vergleich, den Jeremia hier anführt, mag heutzutage nicht mehr so leicht nachvollziehbar sein. Tatsache ist aber, dass ein Gürtel damals ein prächtiges Schmuckstück sein konnte: Reiche

Leute zogen sich kostbare Gürtel an, um sich damit zu zieren. Gott aber hat sich – wie es hier bildlich heißt – das Volk Israel als Gürtel angelegt und zwar zu dem Zweck, dass es ihm selbst zum Ruhm und Lob sein sollte. Wiederum ist ersichtlich, dass die Erlösung Israels, das sich-zum-Eigentumsvolk-Machen, von Gott mit einem ganz bestimmten Ziel geschieht: Seine eigene Ehre zu mehren.

Auch der Prophet Jesaja ist voll von Aussagen, die bestätigen, dass die Erlösung des Volkes Gottes zu seinem eigenen Ruhm sein wird. Einige davon seien an dieser Stelle zitiert:

„Und dein Volk wird aus lauter Gerechten bestehen und das Land auf ewig besitzen, als Schössling meiner Pflanzung, ein Werk meiner Hände, mir zum Ruhm“ (Jes 60,21).

„Der Geist des HERRN, des Herrschers, ist auf mir, weil der HERR mich gesalbt hat, den Armen frohe Botschaft zu verkünden; er hat mich gesandt, zu verbinden, die zerbrochenen Herzens sind, den Gefangenen Befreiung zu verkünden und Öffnung des Kerkers den Gebundenen, um zu verkündigen das angenehme Jahr des HERRN und den Tag der Rache unseres Gottes, und um zu trösten alle Trauernden; um den Trauernden von Zion zu verleihen, dass ihnen Kopfschmuck statt Asche gegeben werde, Freudenöl statt Trauer

und Feierkleider statt eines betrübten Geistes, dass sie genannt werden ‚Bäume der Gerechtigkeit‘, eine ‚Pflanzung des HERRN‘ zu seinem Ruhm“ (Jes 61,1–3).

„Ich will zum Norden sagen: Gib heraus! und zum Süden: Halte nicht zurück! Bringe meine Söhne aus der Ferne herbei und meine Töchter vom Ende der Welt, einen jeden, der mit meinem Namen genannt ist und den ich zu meiner Ehre geschaffen habe, den ich gebildet und gemacht habe“ (Jes 43,6–7).

Mit diesen Stellen ist zugleich der Übergang geschaffen zu der Frage, ob die angeführten Wahrheiten auch auf die neutestamentliche Gemeinde zutreffen. Denn viele Gläubige werden die Worte Jesajas als Prophetien auf sich selbst beziehen. Gerade in Jesaja 43,6–7 wird dies deutlich: Gott spricht dort von seinen Söhnen und Töchtern – eine Bezeichnung, welcher wir uns als Christen selber ständig bedienen. Als Kinder Gottes beziehen sich diese Verse unlegbar auch auf uns: Wir wurden von ihm zu seiner eigenen Ehre geschaffen und erlöst, wie auch Epheser 1,4ff aufzeigt:

„... wie er uns in ihm auserwählt hat vor Grundlegung der Welt, damit wir heilig und tadellos vor ihm seien in Liebe. Er hat uns vorherbestimmt zur Sohnschaft für sich selbst durch Jesus Christus, nach dem Wohlgefallen sei-

nes Willens, zum Lob der Herrlichkeit seiner Gnade, mit der er uns begnadigt hat in dem Geliebten“ (Eph 1,4–6).

Von Anfang an hatte Gott also ein Ziel im Blick: Uns als seine Söhne und Töchter eines Tages heilig und tadellos vor sich selbst hinzustellen. Dem übergeordnet ist jedoch noch ein höheres Ziel: Das Lob der Herrlichkeit seiner Gnade. Und auch dieses Ziel hatte Gott schon immer im Blick. Die Erlösung von Menschen ist untrennbar verbunden mit der Mehrung seiner Ehre; ja, ersteres findet seine Bestimmung in Letzterem.

Insofern ist es nicht verwunderlich, dass im Neuen Testament bei der zunehmenden Ausweitung des Heils auf heidnische Nationen die gleiche Argumentation vorzufinden ist, wie im Alten Testament bei der Befreiung Israels aus Ägypten:

„Simon hat erzählt, wie Gott zuerst sein Augenmerk darauf richtete, aus den Heiden ein Volk für seinen Namen anzunehmen“ (Apg 15,14).

„Für seinen Namen“ oder „Um seines Namens willen“ – mit diesem Ausdruck wird an vielfältigen Stellen der Bibel der Grund dafür zusammengefasst, warum Gott seinem Volk Barmherzigkeit und Güte widerfahren lässt bzw. widerfahren lassen soll. Es seien einige genannt:

„Hilf uns, du Gott unseres Heils, um der Ehre deines Namens willen, und rette uns und vergib uns unsere Sünden um deines Namens willen!“ (Ps 79,9).

„Aber er rettete sie um seines Namens willen, um seine Stärke offenbar zu machen“ (Ps 106,8).

„Ich schreibe euch, ihr Kinder, weil euch die Sünden vergeben sind um seines Namens willen“ (1Joh 2,12).

Errettung und Vergebung von Sünden geschehen zur Ehre Gottes und diese ist nicht bloß sekundärer Nebeneffekt. Das gilt sowohl für das Volk Israel im Alten Testament wie auch für die neutestamentliche Gemeinde, daran lassen die genannten Stellen keinen Zweifel. Um seine Stärke offenbar zu machen rettete Gott Israel und weil er seinen Namen im Blick hatte, vergab er uns unsere Sünden. Wir können im Umkehrschluss folgern: Wäre es nicht Gottes Ziel, Gott zu ehren, dann wären wir hoffnungslos verloren.

Das Leben von Christen und die Ehre Gottes

Wir können jedoch noch einen Schritt weitergehen: Dass es Gottes Ziel ist, Gott zu ehren, wird nicht nur in dem Bereich der Erlösung von Menschen, sondern auch im Bereich des Lebens von Christen deutlich. Denn Gott zu verherrlichen, gebietet er uns erstens selbst in seinem Wort, ist zweitens seit jeher der innere und durch den Heiligen Geist gewirkte Wunsch aller

Christen und drittens von Gott verheißene (zukünftige) und unumstößliche Realität.

Die Ehre Gottes als Gebot

Das Gebot, Gott zu ehren, formuliert der Apostel Paulus in seinem ersten Brief an die Korinther so knapp und präzise wie kein anderer: „Ob ihr nun esst oder trinkt oder sonst etwas tut – tut alles zur Ehre Gottes!“ (1Kor 10,31).

Alles, was wir als Christen tun, jeder Aspekt unseres irdischen Lebens, soll der Ehre Gottes dienen, das hat Gott selbst angeordnet. Ganz ähnlich befiehlt der Apostel Petrus: „Wenn jemand redet, so [rede er es] als Aussprüche Gottes; wenn jemand dient, so [tue er es] aus der Kraft, die Gott darreicht, damit in allem Gott verherrlicht wird durch Jesus Christus“ (1Petr 4,11).

Und während seiner Zeit auf der Erde zeigt auch Jesus seinen Jüngern auf, wie ihr Leben zur Ehre Gottes dienen soll:

„Dadurch wird mein Vater verherrlicht, dass ihr viel Frucht bringt und meine Jünger werdet“ (Joh 15,8).

„So soll euer Licht leuchten vor den Leuten, dass sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen“ (Mt 5,16).

All diese Gebote stehen dabei in untrennbarem Zusammenhang mit dem Tod Christi und somit der Erlösung seines

Volkes. Am Kreuz hat Jesus uns mit seinem Blut erkaufte, das ist die Grundlage für unser Leben zur Ehre Gottes, wie 1Kor 6,20 deutlich macht: „Denn ihr seid teuer erkaufte; darum *verherrlicht Gott* in eurem Leib und in eurem Geist, die Gott gehören!“ (1Kor 6,20).

Wir sehen also folgende Kette:

- Jesus lebte, um Gott zu ehren.
- Der Höhepunkt seines Wirkens fand auf Golgatha statt. Dort verherrlichte er den Vater und erlöste zugleich das Volk Gottes.
- An die Erlösung schließt sich das Leben als Christ an, welches wiederum zur Ehre Gottes geschehen soll.

All diese Bereiche greifen ineinander und haben ein gemeinsames Ziel: Gottes Ehre zu mehren.

Die Ehre Gottes als inniger Wunsch

Und tatsächlich ist dieses Ziel der tiefe innige Wunsch eines jeden Menschen, der den Heiligen Geist besitzt, d.h. eines jeden wahren Christen. Denn eine der Aufgaben des Heiligen Geistes ist die Verherrlichung Christi (Joh 16,14). Und so ist es nicht verwunderlich, dass in fast allen neutestamentlichen Briefen in der Anrede, in den Grüßen, in einem niedergeschriebenen Gebet oder zu sonstiger Gelegenheit der Wunsch

zum Ausdruck gebracht wird, dass Gott geehrt werden möge. Einige davon seien hier aufgelistet:

„... ihm, dem allein weisen Gott, sei die Ehre durch Jesus Christus in Ewigkeit! Amen“ (Röm 16,27).

„... dem die Ehre gebührt von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen“ (Gal 1,4–5).

„... ihm sei die Ehre in der Gemeinde in Christus Jesus, auf alle Geschlechter der Ewigkeit der Ewigkeiten! Amen“ (Eph 3,21).

„Ihm sei die Ehre von Ewigkeit zu Ewigkeit! Amen“ (Hebr 13,21).

„Ihm sei die Ehre, sowohl jetzt als auch bis zum Tag der Ewigkeit! Amen“ (2Petr 3,18).

„... dem allein weisen Gott, unserem Retter, gebührt Herrlichkeit und Majestät, Macht und Herrschaft jetzt und in alle Ewigkeit! Amen“ (Jud 25).

„Ihm sei die Herrlichkeit und die Macht von Ewigkeit zu Ewigkeit! Amen“ (Offb 1,6).

Aber nicht nur die Apostel bestätigen durch ihre Schreiben die These, dass die Ehre Gottes schon seit jeher der innige Wunsch des Volkes Gottes war. Auch im Alten Testament finden sich zahlreiche Belege dafür. Aus Platzgründen seien nur drei Beispiele von David, Jesaja und einem unbekanntem Psalmisten genannt:

„Bringt dar dem HERRN, ihr Völkerstämme, bringt dar dem HERRN Ehre und Lob! Bringt dar dem HERRN die Ehre seines Namens, bringt Gaben dar und kommt vor sein Angesicht! Betet den HERRN an in heiligem Schmuck!“ (1Chr 16,28–29).

„Singt dem HERRN ein neues Lied, [besingt] seinen Ruhm vom Ende der Erde, die ihr das Meer befahrt und alles, was es erfüllt, ihr Inseln und ihre Bewohner! Die Steppe mit ihren Städten soll ihre Stimme erheben, die Dörfer, in denen Kedar wohnt; die Bewohner von Sela sollen frohlocken und von den hohen Bergen herab jauchzen! Sie sollen dem HERRN die Ehre geben und seinen Ruhm auf den Inseln verkündigen!“ (Jes 42,10–12).

„Nicht uns, HERR, nicht uns, sondern deinem Namen gib Ehre wegen deiner Gnade, wegen deiner Treue!“ (Ps 115,1).

Als Einschränkung sei noch erwähnt, dass wir als Christen Gott natürlich nicht immer mit unserem Leben ehren – manchmal entscheiden wir uns sogar bewusst dagegen. Was diese Stellen jedoch deutlich machen, ist die Tatsache, dass der natürlichste und höchste Ausdruck wahrer Frömmigkeit einhergeht mit dem Wunsch, Gott allein alle Ehre zukommen zu lassen.

Die Ehre Gottes als Realität

Letzten Endes ist es jedoch Gott selbst, der diesen Wunsch in unserem Leben zur Realität werden lassen muss. Er muss uns führen, leiten und ausrüsten, sodass wir ihn verherrlichen können. Genau das verheißt er indes in seinem Wort. Er wirkt nicht nur das Wollen, sondern auch das Vollbringen nach seinem Wohlgefallen (Phil 2,13) – wiederum um seines Namens willen:

„Er erquickt meine Seele; er führt mich auf rechter Straße um seines Namens willen“ (Ps 23,3).

„... damit ihr prüfen könnt, worauf es ankommt, so dass ihr lauter und ohne Anstoß seid bis auf den Tag des Christus, erfüllt mit Früchten der Gerechtigkeit, die durch Jesus Christus [gewirkt werden] zur Ehre und zum Lob Gottes“ (Phil 1,10–11).

Und so kann Jesus in Johannes 17,10 in Bezug auf seine Jünger sagen: „[...] ich bin in ihnen verherrlicht.“ Schon jetzt ist es Realität, dass wir als Nachfolger Christi ihn mit unserem Leben ehren – denn Gott selbst sorgt dafür. Noch umfassender wird dies jedoch in der Zukunft, am Tag der Wiederkunft Christi, Realität sein, wie 2. Thessalonicher 1,10 bestätigt: „... an jenem Tag, wenn Er kommen wird, um verherrlicht zu werden in seinen Heiligen und bewundert in denen, die glauben — denn unser Zeugnis hat bei euch Glauben gefunden“ (2Thess 1,10).

Paulus beschreibt hier keine bloße Möglichkeit, sondern eine feststehende Tatsache: Christus wird in seinen Heiligen verherrlicht werden.

Gericht und Verdammnis und die Ehre Gottes

Aber nicht nur die Erlösung und das Leben der Kinder Gottes dienen ihm zur Ehre, sondern auch das Gericht an seinen Feinden. Sowohl die Vollstreckung irdischer Strafe als auch ewiger Verdammnis wird letztendlich Gott zur Ehre gereichen. Ersteres belegen u. a. die folgenden Bibelstellen aus Hesekiel:

„So spricht Gott, der Herr: Siehe, ich komme über dich, Zidon, und will mich verherrlichen in deiner Mitte, und sie sollen erkennen, dass ich der HERR bin, wenn ich das Urteil an ihm vollstrecken und mich an ihm heilig erweisen werde. Denn ich will die Pest zu ihm senden und Blutvergießen auf seine Gassen, und es sollen Erschlagene in seiner Mitte fallen durchs Schwert, das von allen Seiten über es kommt; und sie sollen erkennen, dass ich der HERR bin“ (Hes 28,22–23).

„Und es wird zu jener Zeit geschehen, dass ich für Gog einen Ort zum Begräbnis in Israel anweisen werde, nämlich das Tal Abarim östlich vom [Toten] Meer, und es wird den Umherziehenden

[den Weg] versperren. Dort wird man Gog und seinen ganzen Heerhaufen begraben; und man wird es das ‚Tal des Heerhaufens von Gog‘ nennen. Das Haus Israel wird an ihnen sieben Monate lang zu begraben haben, um das Land zu reinigen. Und zwar wird das ganze Volk des Landes sie begraben, und das wird ihnen zum Ruhm gereichen. Es ist die Zeit, da ich mich verherrlichen werde, spricht Gott, der Herr“ (Hes 39,11–13).

Es gibt aber noch ein viel bekannteres biblisches Beispiel: Den Pharaos von Ägypten. In Bezug auf ihn spricht Gott: „Aber ich habe dich am Leben gelassen, um meine Macht an dir zu beweisen, damit mein Name in der ganzen Welt bekannt gemacht wird“ (2Mose 9,16).

Wir kennen die Zehn Plagen, die Strafen, die Gott nicht nur über den Pharaos, sondern über ganz Ägypten kommen ließ. Sie waren ein Mittel, um seine eigene Macht darzustellen. Und Gott hatte es von Anfang geplant, dass es so kommen sollte. Nur vier Verse früher lesen wir, dass er das Herz des Pharaos verstockte (2Mose 9,12), so dass dieser Israel weiterhin nicht ziehen ließ. Er hätte den Pharaos auch einfach sterben lassen können, aber er lässt ihn bewusst am Leben, um seinen eigenen Namen durch die Vollstreckung des schrecklichen Gerichts in der ganzen Welt bekannt zu machen.

Aus diesem Grund greift Paulus das Beispiel des Pharaos im neunten Kapitel des Römerbriefes auf und argumentiert

anhand desselben für die Souveränität Gottes – nicht allein was das irdische Gericht angeht sondern auch die ewige Verdammung. Gott ist frei, das zu tun, was seine eigene Macht offenbart und ihn verherrlicht:

„Oder hat nicht der Töpfer Macht über den Ton, aus derselben Masse das eine Gefäß zur Ehre, das andere zur Unehre zu machen? Wenn nun aber Gott, da er seinen Zorn erweisen und seine Macht offenbar machen wollte, mit großer Langmut die Gefäße des Zorns getragen hat, die zum Verderben zugerichtet sind, damit er auch den Reichtum seiner Herrlichkeit an den Gefäßen der Barmherzigkeit erzeuge, die er zuvor zur Herrlichkeit bereitet hat?“ (Röm 9,21–23).

„Alles hat der HERR zu seinem bestimmten Zweck gemacht, sogar den Gottlosen für den Tag des Unheils“, so heißt es in Sprüche 16,4. Was kann dieser bestimmte Zweck sein? Die naheliegendste Schlussfolgerung ist die Verherrlichung Gottes.

Die Schöpfung und die Ehre Gottes

Gottes Ziel ist also die Ehre Gottes. Das soll noch kurz bezüglich eines letzten Bereichs belegt werden – der Schöpfung. Auch hierbei ist Gott planvoll zu Werk

gegangen und hatte seine eigene Ehre im Blick. So heißt es in Psalm 19,1: „Der Himmel rühmt die Herrlichkeit Gottes, und seine Wölbung bezeugt des Schöpfers Hand.“

Ganz ähnlich argumentiert Paulus in Römer 1,19–20:

„... weil das von Gott Erkennbare unter ihnen offenbar ist, da Gott es ihnen offenbar gemacht hat; denn sein unsichtbares Wesen, nämlich seine ewige Kraft und Gottheit, wird seit Erschaffung der Welt an den Werken durch Nachdenken wahrgenommen, so dass sie keine Entschuldigung haben.“

Die Bibel macht also deutlich, dass Gott diese Welt geschaffen hat, um dadurch seine Gottheit zum Ausdruck zu bringen. Selbst die unbelebte Natur, wie die Sterne am Himmel, existiert zur Ehre Gottes, sie bezeugt seine Herrlichkeit.

Ist Gott nun „selbst-zentriert“? Nein, er ist „Gott-zentriert“!

All diese Stellen zeigen auf, dass Gott nicht nur in Bezug auf sein Heilshandeln, sondern immer und überall das Ziel hatte, seine eigene Ehre zu mehren. Sein Eifer gilt seinem eigenen Namen und niemandem sonst. Dies ist auch die Grundaussage Pipers in seinen Artikeln und Büchern und darin ist ihm zuzustimmen: Die

Ehre Gottes ist nicht nur ein „zufälliges Nebenprodukt“. Piper selbst spricht interessanterweise davon, dass Gott „Gott-zentriert“ ist⁸ und benutzt nicht den Ausdruck „selbst-zentriert“, wie es ihm von Facius vorgeworfen wird (ohne jedoch konkrete Belege zu nennen). Der Unterschied mag zwar ein feiner sein, aber er ist dennoch von Bedeutung. Denn unser Gott ist ein dreieiniger Gott, dessen göttliche Personen in Beziehung zueinander leben. Die Trinität Gottes und v. a. die inner-trinitarischen Beziehungen dürfen nicht einfach ausgeblendet werden, weil der Vater, der Sohn und der Heilige Geist ihre Ehre nicht unabhängig voneinander suchen. Soweit dem Autor bewusst ist, gibt es keine einzige Bibelstelle, anhand welcher belegt werden könnte, dass der Vater die Ehre des Vaters sucht oder der Sohn die Ehre des Sohns oder der Heilige Geist die Ehre des Heiligen Geists. Im Gegenteil: Immer scheint das Streben nach der Ehre Gottes ein Streben nach der Verherrlichung einer anderen Person der Dreieinigkeit zu sein:

- Der Vater verherrlicht den Sohn (Joh 17,1.5)
- Der Sohn verherrlicht den Vater (Joh 7,18; Joh 17,1.4)
- Der Heilige Geist verherrlicht den Sohn (Joh 16,14)

In diesem Sinne kann Facius beiegepflichtet werden, dass der Begriff der „Selbst-Zentriertheit“ Gottes vermieden werden sollte. Und auch die Interpretation Pipers von 1Kor 13,5 („die Liebe [...] sucht nicht das

Ihre“) mag zu Recht hinterfragt werden.⁹ Das Konzept der „Gott-Zentriertheit“ Gottes jedoch gilt es aufrecht zu erhalten, „denn von ihm und durch ihn und für ihn sind alle Dinge; ihm sei die Ehre in Ewigkeit! Amen“ (Röm 11,36).



Simon Mayer ...

arbeitet als Ingenieur in München und studiert nebenberuflich Theologie am Martin Bucer Seminar. Gemeinsam mit seiner Frau Simone besucht er die FEG München-Mitte.

Anmerkungen

¹Daniel Facius. „Ist Gott ‚selbst-zentriert?“. In: Glauben und Denken heute. Ausgabe 2/2013, Nr. 12.

²Facius. Ebd. S. 13. Hervorhebung durch den Autor.

³Facius. Ebd. S.14.

⁴Facius. Ebd.

⁵Facius. Ebd.

⁶John Piper. God's Passion for His Glory. Inter-Varsity Press, 1998.

⁷Jonathan Edwards. The end for which God created the world. Zitiert nach Piper. God's Passion for His Glory. S. 141f. Übersetzung durch den Autor.

⁸So im Artikel „What Does ‚God-Centered‘ Mean?“ URL: <http://www.desiringgod.org/blog/posts/what-does-god-centered-mean> [zuletzt aufgerufen 11/2014]. Übersetzung durch den Autor.

⁹Vgl Facius. A. a. O., S. 9 u. 13.

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

Ron Kubsch

Der gekreuzigte König

Jeremy R. Treat

Jeremy R. Treat. The Crucified King: Atonement and Kingdom in Biblical and Systematic Theology, Grand Rapids: Zondervan, 2014. 305 Seiten. ca. 20 Euro.

Die Bibel überliefert uns eine Fülle von Begriffen, Bildern und Zugängen zum Versöhnungswerk von Jesus Christus. Gustaf Aulén sprach 1930 in seinem berühmt gewordenen Aufsatz von „drei Haupttypen des christlichen Versöhnungsgedankens“ (Zeitschrift für Systematische Theologie, Jg. 8, 1930, S. 501–538). Der klassische Christus-Victor-Typus betont die Siegestat von Christus über die Mächte des Bösen. Der lateinische Typus der Versöhnungslehre hebt demgegenüber den Gerechtigkeitsausgleich hervor, der Gott gegeben wird. Der subjektive Typus der Versöh-

nungslehre unterstreicht, dass der völlige Gehorsam von Jesus Christus Vorbildcharakter für seine Jünger hat.

Seit der Aufklärung finden vor allem humanisierende Ansätze der Versöhnungslehre Anklang, so dass bevorzugt von der Liebe Gottes und dem Reich Gottes gesprochen und dabei das stellvertretende Sühnopfer heruntergespielt oder gar umgedeutet wird. Oft ist in der Verkündigung zudem eine Dichotomie zwischen der Betonung des Kreuzes einerseits und der Hervorhebung von Gottes Reich andererseits zu finden. Das führt schnell dahin, dass Jesus Christus entweder als Erlöser oder als Herr gepredigt wird. Die einen rufen die verlorenen Sünder zur Umkehr und vergessen, dass Jesus das Leben der begnadigten Sünder umgestalten möchte. Die ande-

ren träumen von einer Transformation der Welt unter dem König Jesus, unterschlagen aber den persönlichen Ruf zur Vergebung und Umkehr, der nur ergehen kann, weil Jesus Christus am Kreuz stellvertretend für uns Sünder gestorben ist.

In seinem Buch *The Crucified King* zeigt Jeremy Treat, dass die beiden großen biblischen Themen Sühne und Reich Gottes unauflösbar miteinander verbunden sind und jede künstlich herbeigeführte Aufspaltung nicht nur am Schriftbefund vorbeigeht, sondern darüber hinaus zu einer theologischen Schiefelage führt.

Die Untersuchung geht auf eine Dissertation zurück, die Treat am Wheaton College unter der Betreuung von Kevin Vanhoozer erfolgreich abgeschlossen

hat. Er wollte die Frage klären, wie genau „die biblische und theologische Verbindung zwischen dem Kommen des Reiches Gottes und dem sühnenden Tod des Christus am Kreuz aussieht“ (S. 25). Wenn wir die Geschichte und Logik des Heilshandelns Gottes mit wachen Sinnen interpretieren – so Treat – kann die Antwort letztendlich nur Jesus, der gekreuzigte König, sein (S. 25).

Im ersten Kapitel (S. 53–67) wird das Motiv „Sieg durch Opferleiden“ im Alten Testament beleuchtet. Der Autor findet es beispielsweise im Protoevangelium (Gen 3,15), bei Abraham, im Exodus oder im Leben des Königs David. Das zweite Kapitel bietet eine detaillierte Studie über den leidenden Gottesknecht im Propheten Jesaja (bes. Kapitel 52–54). Die Menschheit hat die

Herrschaft Gottes auf Erden nicht angemessen repräsentiert. Deshalb hat Gott einen Menschen aus der Linie Davids verheißen, durch den er in Ewigkeit regieren wird. Dieser messianische König ist Gottes Arm (53,1; 40,10); durch ihn kommt das neue Gottesreich (Jes 1–39), der neue Exodus (S. 40–55) und die neue Schöpfung (S. 56–66). „Das stellvertretende Sühneopfer des Knechts versöhnt Sünder mit Jahwe, initiiert aber auch den neuen Exodus und Jahwes Herrschaft auf der Erde, ...“ (S. 85).

Das dritte Kapitel bietet eine gründliche Lektüre des Markusevangeliums. Treat findet dort ein „Ineinandergreifen“ von „Reich Gottes“ und „Kreuz“, das auf schon bei Jesaja zu erkennende Linien zurückgeht. „Das Königreich kommt durch ‚den Weg‘ des Kreuzes“ (S. 110). Im nächsten Kapitel werden Kolosser 1,15–20 und Offenbarung 5,5–10, zwei Stellen, die nach Meinung des Autors den blutigen Opfertod Jesu als Grundlage für seine universale Herrschaft präsentieren, gründlich untersucht. Das fünfte Kapitel wertet den exegetischen Befund der vorangehenden Kapitel biblisch-theologisch aus.

Ab Kapitel 6 stehen systematisch-theologische Erwägungen im Vordergrund. Treat spricht sich dagegen aus, zu scharf zwischen den dreifachen Ämtern Jesu als König, Priester und Prophet zu unterscheiden. Jesus ist König am Kreuz (S. 165–175). Er plädiert ausführlich für die Integration von Christus-Victor und stellvertretender Sühne (S. 174–226). Zuträg-

lich ist, dass er dabei die „Rolle Satans“ und seine Bezwingung durch Jesus ausführlich erörtert (199–213). Satan ist der Todbringer, Jesus schenkt das Leben (212). Eine „kosmologische Soteriologie“, wie sie etwa Greg Boyd vertritt (G.A. Boyd. *God at War*, 1997), lehnt der Autor als unbiblisch ab. „Die Kirche steht im Mittelpunkt des Erlösungswerkes; der Kosmos ist ihr Umfang“ (S. 198).

Bevor Jeremy Treat die Ergebnisse seiner Untersuchung zusammenfasst (S. 247–253), widmet er dem Ansatz von Jürgen Moltmann 10 Seiten (S. 231–241). Stärken seiner Theologie sind die Betonungen von Kreuz und Gottesreich. Eine Schwäche liegt in der Ablehnung der Königsherrschaft Gottes, da sie in der Schrift durchgängig bezeugt ist (S. 236–239). Moltmann hegt – vielleicht auch wegen eigener Gefangenschaftserfahrungen (S. 234) – gegenüber Autoritäten tiefgehendes Misstrauen. Er verbindet mit Autorität vermeintlich Vorherrschaft oder Unterdrückung. Gerade Gott missbraucht aber seine Autorität nicht (S. 238). Gott ist ein gütiger und gerechter König (S. 239–243).

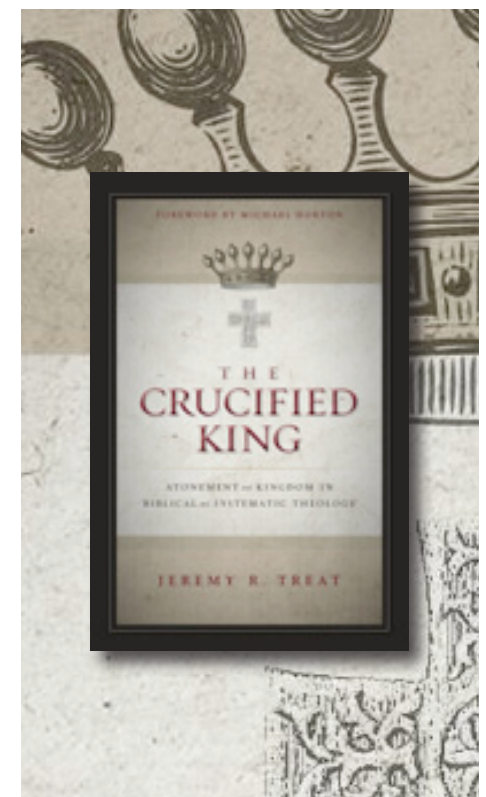
Obwohl Treat darauf hinweist, dass für Moltmann „das Kreuz weniger für die Sühnung von Sünden steht, als vielmehr das Kommen Gottes offenbart“ (S. 236), geht unter, dass seine Theologie des Kreuzes, falls man sie noch so nennen möchte, zunehmend in einer „politisch instrumentalisierten Eschatologie untergegangen“ ist (so urteilt: Michael Korthaus. *Kreuzes- theologie*, 2007. S. 294). Die Leiden am

Kreuz erlitt Jesus „in Solidarität mit anderen, in Stellvertretung für viele und in Vorwegnahme für die ganze leidende Schöpfung“ (Jürgen Moltmann. *Der Weg Jesu Christi*, 1989. S. 173). Die Leiden Christi „sind also nicht auf Jesus beschränkt, sondern haben universale Dimension“ (ebd.).

Mancher Leser wird sich hin und wieder fragen, was denn Treats „gekreuzigten König“ von N.T. Wrights „göttlichem König“ unterscheidet (vgl. N.T. Wright. *How God Became King*, 2012). Treat beantwortet die Frage auf S. 247 in einer längeren Fußnote. Nach eigener Aussage geht er (1) methodisch anders vor, da er biblische und systematische Theologie umfassender einarbeitet. Er verneint (2) Wrights Diagnose, demnach die Reformatoren für die Scheidung von Gottesreich und Kreuz verantwortlich sind, und nimmt die Moderne in die Pflicht. Schließlich räumt er (3) dem stellvertretenden Sühneopfer einen größeren Stellenwert als Wright ein. Die durch Jesu Tod mögliche gewordene persönliche Sündenvergebung will er nicht gegen die bedeutsamere politische Rückkehr aus dem Exil ausspielen. Von Wrights Eschatologie grenzt Treat sich nicht ab. Überhaupt werden eschatologische Fragen nur am Rande besprochen, so dass unklar bleibt, wie genau die Vollendung des Reiches Gottes nach Treat zu denken ist.

Das Buch, das neben einer umfangreichen Bibliographie ein Bibelstellenverzeichnis sowie Begriffsregister und Autorenregister enthält, ist aber insgesamt sehr

lesenswert. Michael Horton schreibt in seinem Vorwort: „Es ist eine Sache, die Integration von biblischer und systematischer Theologie (unter anderen Dingen) zu verlangen, eine völlig andere, das auch wirklich zu tun“ (S. 18). Treat kombiniert exegetischen Betrachtungen mit biblischer und systematischer Theologie in vorbildlicher Weise. Sein Anliegen, unbiblische Dichotomien zu überwinden, ist nicht nur berechtigt, sondern wird im Einzelnen sorgfältig begründet.



Ron Kubsch

Grundriss Heidegger: Ein Handbuch zu Leben und Werk

Helmuth Vetter

Helmuth Vetter. Grundriss Heidegger: Ein Handbuch zu Leben und Werk. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2014. 560 S. 68,00 Euro.

Handbücher erfreuen sich seit Jahren großer Beliebtheit. Albrecht Beutel gibt für den Verlag Mohr Siebeck die Reihe der „Theologen-Handbücher“ heraus. Im J. B. Metzler Verlag erscheint die Reihe „Personen-Handbücher Philosophie“. Die Vorteile solcher Werke liegen „auf der Hand“: In einem Buch bekommt der Leser wichtige Informationen zu Leben, Werk, Interpretationen und Wirkungsgeschichte herausragender Gestalten zusammengestellt. So benötigt man nur ein Buch, um einen ersten Blick in den aktuellen Forschungsstand zu erhalten. Genau aus diesem Grund habe ich mir

vor einigen Jahren das *Luther-Handbuch*, das *Paulus-Handbuch* oder das *Nietzsche-Handbuch* angeschafft.

Obwohl Dieter Thomä bereits 2003 im Verlag J. B. Metzler ein *Heidegger-Handbuch* herausgegeben hat, ist in diesem Jahr der *Grundriss Heidegger* bei Felix Metzler verlegt worden. Zu Recht, denn der Grundriss unterscheidet sich von anderen Handbüchern. Während diese normalerweise Aufsätze eines Autorenkollektivs sammeln, geht der Grundriss ganz auf Helmuth Vetter zurück. Vetter ist emeritierter Professor für Philosophie der Universität Wien (Österreich). Er hat sich durch Forschungen zur Hermeneutik, Metaphysik und Phänomenologie hervorgetan. Bekannt ist das von ihm verantwortete Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe, das 2005 ebenfalls

bei Meiner erschienen ist. Im *Grundriss* steckt also der Ertrag einer langjährigen und detaillierten Beschäftigung mit Heidegger. Vetter will die Leser mitnehmen; er versteht sein Werk nicht als Sigel, sondern als Orientierungshilfe; es soll helfen, „die Wege Heideggers“ besser zu verstehen. Da Heidegger nahezu 30.000 Seiten, verteilt auf die 85 bisher erschienenen Bände der Gesamtausgabe, hinterlassen hat und noch zahlreiche Einzelveröffentlichungen, Briefbände und die Schwarzen Hefte hinzukommen, sind Wegweiser zum besseren Verstehen seiner Denkwege willkommen.

Der erste Teil, *Synopsis* (S. 15–226), erörtert Schwerpunkte der Philosophie Heideggers und versucht sie als Einheit zu begreifen. Dafür werden acht für Heidegger zentrale Themen besprochen:

Sein, Welt und Sein, In-der-Welt-Sein, Kehre zum Sein, Sein und Nichts, Ereignis und Sein, Bauen am Sein, Haus des Seins. Vetter weiß genau, dass für das Verstehen dieser Themen etliche Hindernisse aus dem Weg zu räumen sind. Er geht ausführlich auf die sprachlichen Besonderheiten und Zweideutigkeiten im Denken Heideggers ein. Wer etwa wissen will, weshalb Heidegger gern Begriffe aus der Welt der Architekten benutzt hat, wird im Abschnitt zu „Bauen am Sein“ viele hilfreiche Betrachtungen finden. Vetter erklärt, in welchem Kontext Heidegger über das „Bauen und Wohnen“ sprach und was dabei sein Anliegen war.

Der zweite Teil, *Lemmata* (S. 227–384), ist im Grunde genommen ein Heidegger-Lexikon mit 240 Stichworten. Erklärt werden heideggersche Begriffe wie „Ge-

Stell“ oder „Sprung“ sowie gebräuchliche philosophische Termini, die für Heidegger von besonderer Bedeutung waren, beispielsweise „Metaphysik“, „Wahrheit“, „Zeit“ oder „Nihilismus“. Die Erläuterungen enthalten Verweise auf das Werk Heideggers, oft wird zudem auf Sekundärliteratur Bezug genommen.

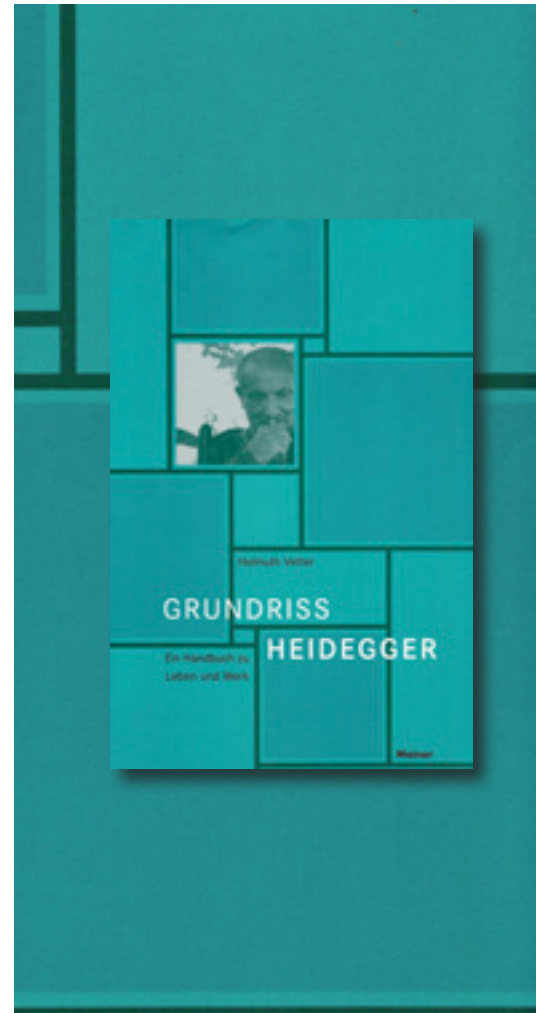
Der dritte Teil, *Daten* (S. 385–494), umfasst drei Unterabschnitte: eine Übersicht über die wichtigsten Daten von Heideggers Leben und Wirken, Kurzbiographien wichtiger Personen aus seinem Umfeld sowie Kurzbeschreibungen zu allen in den Bänden der Gesamtausgabe enthaltenen Schriften (auch sonstige Schriften werden erwähnt).

Der vierte Teil, *Appendices* (S. 495–560), enthält ein Abkürzungsverzeichnis, eine Aufstellung aller im Buch zitierten Literatur sowie ein Sachregister zu *Synopsis*.

Inzwischen schätze ich den Grundriss. Gern ziehe ich ihn zu Rate, wenn ich bei der Heideggerlektüre Verstehenshilfen benötige. Mir gefällt die phänomenologische Herangehensweise Vettters. Er tastet sich behutsam an die Befunde heran, spürt Heideggers Denkwegen achtsam nach und findet auf diese Weise wirklich „erhellende“ Antworten.

„Heideggers Philosophie ist trotz deutlicher Aufnahme von Anstößen aus der christlichen Lebenserfahrung (vor allem in den frühen Vorlesungen) kein säkularisiertes Christentum“ (S. 42). Umgekehrt hat Heidegger die Theologie des 20. Jahrhunderts allerdings stark mitgeformt, man denke nur an Karl Rahner oder Rudolf Bultmann (vgl. dazu auch den Exkurs „Heidegger und die Theologie“, S. 208–211). Theologen mit apologetischen Interessen kom-

men im 21. Jahrhundert nicht mehr an Heidegger vorbei. Mit dem *Grundriss* verstehe ich die Wege Heideggers besser; auch dort, wo ich sie verlasse.



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



Dr. Daniel Facius

Berufung – Eine neue Sicht für unsere Arbeit

Timothy Keller

Timothy Keller/Katherine Leary Alsdorf: Berufung – Eine neue Sicht für unsere Arbeit. Gießen: Brunnen-Verlag, 2014. 88 S. 22,00 Euro.

Der amerikanische Pastor und Gründer der Redeemer Presbyterian Church in Manhattan, Timothy Keller, hat in jüngster Zeit zahlreiche Bücher veröffentlicht, die durch den Brunnen-Verlag auch der deutschen Leserschaft zugänglich gemacht werden. Neben apologetischen Themen („Warum Gott?“ oder „Es ist nicht alles Gott was glänzt“) widmet er sich dabei auch ethischen Fragestellungen (zum Beispiel in „Warum Gerechtigkeit?“ oder seinem Ehe-Ratgeber), im vorliegenden Band etwa der christlichen Sicht auf die Arbeit. Co-Autorin ist

Katherine Leary Alsdorf, eine frühere Wirtschaftsanalytikerin, die zur Zeit das „Center for Faith & Work“ leitet und vor allem autobiographische Einblicke beisteuert. Das Buch ist gegliedert in drei größere Teile, mit der Keller Antworten auf drei Fragen geben will (S. 29): Warum brauchen wir Arbeit, um ein erfülltes Leben zu haben? Warum kommt es uns oft so fruchtlos, sinnlos und schwierig vor? Und wie können wir mit diesen Schwierigkeiten fertigwerden und durch das Evangelium Befriedigung in unserer Arbeit bekommen?

Im ersten Teil „Gottes Plan für unsere Arbeit“ wird anhand der Schöpfungsberichte aufgezeigt, dass die Bibel im Unterschied zu heidnischen Schöpfungsmythologien, in

deren „goldenen“ Zeitaltern weder Menschen noch Götter arbeiten mussten, sowohl die Menschen als auch Gott selbst als „arbeitend“ beschreibt. Die Arbeit ist also nicht Folge des Sündenfalls, sondern „gehört zum Segen des Gartens Gottes“ und ist „ein menschliches Grundbedürfnis“ (S. 36). Weil sie das Bild des Schöpfers in uns spiegelt, ist sie „Zeichen unserer Würde als Menschen“ (S. 46).

Im vierten Kapitel erklärt Keller, wie Luther über seine Rechtfertigungslehre auch eine neue Arbeitsethik entfaltet: War „geistliche“ Arbeit nicht verdienstvoll, gab es keinen Grund mehr, sie für wichtiger zu halten als andere Formen der Arbeit. „So konnte Luther über die Gläubigen schreiben, dass auch ihre scheinbar

weltlichen Werke ein Lobpreis und ein Gott wohlgefälliger Gehorsam sind“ (S. 70).

Im zweiten Teil schildert Keller „unsere Probleme mit der Arbeit“ als Folge des Sündenfalls, der „die ganze Welt aus dem Takt gebracht“ hat, angeblich „nirgends so gründlich wie bei unserer Arbeit“ (S. 81). Abgesehen von den Anstrengungen und Rückschlägen, die Arbeit mit sich bringt, scheint selbst erfolgreiche Arbeit nicht von Dauer zu sein. Selbst dann, wenn wir zu den wenigen gehören, die alle ihre Ziele erreichen, „gibt es keine Leistungen, die bleiben“ (S. 97). Damit wird die heute weit verbreitete Haltung hinterfragt, die Arbeit zum „Dreh- und Angelpunkt der Sinngebung und Identität“ (S.

109) zu machen. Wenn Arbeit nicht mehr Dienst am Nächsten ist, nicht mehr dankbare Verwaltung unserer Gaben, sondern nur dazu dient, sich von anderen abzusetzen, dann führt ein solcher „Egotrip“ immer in die Sackgasse – und enthüllt unsere „Götzen“. Auch hier greift Keller wieder auf Luther zurück, nach dem Götzendienst nicht notwendig ein äußerer Vorgang ist, sondern auch darin liegen kann, dass „ich von irgendetwas, das nicht Gott ist, die Geborgenheit, die Sicherheit, den Sinn, die Befriedigung und die Schönheit erwarte, die nur Gott geben kann“ (S. 126).

Im dritten Teil schließlich, „Das Evangelium und die Arbeit“, stellt Keller einen Kontext zwischen unserer Sicht von Arbeit und der Weltanschauung her, in der wir uns bewegen. Er beschreibt die christliche „Erzählung“, nach der der Dreiklang jeder Weltanschauung (Plan – Problem – Lösung) in Schöpfung, Sündenfall und Erlösung besteht (S. 156). Seinen Glauben auch am Arbeitsplatz zu leben bedeutet dann, „dass ich mir konkret überlege, was die Story des Evangeliums und Gottes Plan für mein Arbeitsleben bedeuten“ (S. 162). Diese Überlegung wird sodann an verschiedenen Beispielen (Geschäftsleben, Journalismus, Universitäten, Kunst und Medizin) durchdekliniert. „Als Weiterführung von Gottes Schöpfungswirken ist die Arbeit des Christen auf Gott hin ausgerichtet, und wir müssen fragen, wie wir sie zu Gottes Ehre so tun können, dass sie auf den Schöpfer weist. Und als Weiterführung von Gottes fürsorgendem Wirken ist unsere Arbeit auf unseren Nächsten ausgerichtet, und wir müssen fragen, wie wir unser Bestes und dem Besten unseres Nächsten dienen können“ (S. 177). Das Buch schließt mit einem Epilog,

der darstellt, welche Maßnahmen die Redemer Church unternommen hat, um die Integration von Glaube und Arbeit voranzubringen.

Keller legt mit „Berufung – Eine neue Sicht auf unsere Arbeit“ eine theologisch solide Arbeitsethik vor. Er referiert die auf Luther zurückgehende protestantische Sicht auf die Arbeit als Teil der ursprünglichen Schöpfung und zeigt auf, wie die in Christus geschehene Erlösung die Sicht der Christen auf die Arbeit beeinflussen sollte. Dabei ist das Buch von zahlreichen praktischen Beispielen durchzogen und insgesamt sehr anwendungsorientiert. „Berufung“ ist also nicht nur deshalb zu empfehlen, weil es eines der wenigen aktuellen Werke ist, das sich überhaupt mit diesem Thema befasst, sondern auch, weil es dies biblisch gründlich und durchaus herausfordernd tut.



Vorlesungskalender 2015

Studienzentrum München



MARTIN BUCER SEMINAR

www.bucer.de

Dr. Markus Widenmeyer

Halbierte Wirklichkeit

Hans-Dieter Mutschler



Hans-Dieter Mutschler. Halbierte Wirklichkeit: Warum der Materialismus die Welt nicht erklärt. Kevelaer: Butzon & Bercker, 2014. 344 S. 24,95 Euro.

Hans-Dieter Mutschler ist unter anderem Hochschullehrer für Natur- und Technikphilosophie an der jesuitischen Hochschule Ignatianum (Krakau/Polen). Schwerpunkt und zugleich stärkste Seite seines jüngsten Buches *Halbierte Wirklichkeit* ist eine kritische Analyse des Materialismus. Mutschler bewertet hierin das heutige materialistische Denken als eine „Verbindung von wissenschaftlichem Scharfsinn mit ideologischer Verblendung“ (12/13). Es resultiere aus einem irrationalen Bedürfnis eines metaphysischen Einheitsdenkens. Überraschend ist, dass Mutschler dies auch auf den Geistmonismus überträgt (15,17, Kapitel 6).

Wissenschaft und Lebenswelt

Vorbereitend diskutiert Mutschler die Dualität von Wissenschaft und Lebenswelt. Die Tendenz sei, der Wissenschaft heute die höhere Autorität zuzubilligen. Die Wissenschaft erfasse aber die Wertkategorien und Betroffenenperspektiven der Lebenswelt nicht. „*Wissenschaft und Lebenswelt sauber auseinanderzuhalten und wieder ordentlich aufeinander zu beziehen, ist also fundamental*“ (29). Unser lebensweltlicher Zugang dürfe sich „*im Grenzfall kritisch gegen die Wissenschaft richten*“. All dem ist zuzustimmen, wobei es nützlich gewesen wäre, den (nicht zuletzt soziologischen!) Terminus „Wissenschaft“ genauer zu analysieren. Denn Mutschler scheint dann doch manche Aussagen der Wissenschaft wieder zu überschätzen: Dass zum Beispiel der Heliozentrismus, die

Relativitäts- oder die Quantentheorie „*Revolutionen*“ unseres menschlichen Selbstverständnisses ausgelöst haben, ist kaum nachvollziehbar. Dies träfe lediglich für die (Makro-)Evolutionstheorie zu, wenn sie wahr sein sollte, wovon Mutschler aber offenbar unkritisch ausgeht (28).

Richtig weist Mutschler darauf hin, dass die Naturwissenschaft das Geistige nicht erfassen kann. Ein Ich-Zentrum im Gehirn kann es nicht geben, ein wichtiger Grund für das Scheitern des Materialismus.

Leib-Seele-Debatte

Dass (und wie) Mutschler in diesem Zuge aber auch den Substanzdualismus verwirft (35), ist eine der schwachen Seiten dieses Buches. Dazu eine kurze Erläuterung: Substanz ist das,

was realen Dingen in grundlegender, metaphysischer Weise zugrundeliegt und Träger ihrer Eigenschaften ist. Die Substanz physikalischer Dinge ist nach landläufiger Auffassung nichtgeistig; man nennt sie „*Materie*“. Für den Substanzdualismus gibt es neben der Materie auch geistige Substanzen, die man Seelen oder Subjekte nennen kann und die entsprechend prinzipiell eine eigene, nichtmaterielle Seinsgrundlage darstellen. Mutschlers Behauptung, der Substanzdualismus mache Kausalität schwer verständlich, ist haltlos.¹ Dann wäre auch ein Eingreifen Gottes in die Welt fraglich. Die Erfahrung der innigen Verschränkung des Leiblichen mit dem Seelischen widerlegt, *contra* Mutschler, ebenfalls nicht den Dualismus. Descartes, der bekannteste Substanzdualist, hat diese Verschränkung selbst hervorgehoben. Zumindest für den Menschen will Mutschler auf eine Position zwischen Materialismus und Dualismus hinaus. Es gelingt ihm dabei nicht, sein Konzept positiv und klar darzustellen. Er spricht gleichsam von einem Aspektedualismus (266) oder von einer Kombination von Emergentismus und Panpsychismus (267–268) oder er muss sich mit Metaphern behelfen: „*Leib und Seele verhalten sich wie Form und Inhalt eines Kunstwerks*“ (210). All dies bleibt dunkel, appelliert an unsere Intuition, aber nicht an das begrifflich klare Denken. In Bezug auf Gott räumt Mutschler dann

doch ein, dass „*eine fundamentale Verschränkung von Geist und Materie keine Handhabe bietet, Gott als transzendent zu denken*“ (269).

Mit dem Materieprinzip, dem Supervenienzprinzip und dem Kausalprinzip kritisiert Mutschler dann aber recht treffend wesentliche Grundsätze des Materialismus.

Materieprinzip

Das Materieprinzip besagt, dass *allen Dingen* Materie zugrundeliegt. Heutige Materialisten wollen sich dafür auf die Wissenschaft berufen. Dagegen stellt Mutschler fest, dass die moderne Physik den Substanzbegriff letztlich auflöst zugunsten eines Geflechts bloßer relationaler Strukturen und Bündel punktueller Raum-Zeit-Ereignisse. Der Träger der Eigenschaften entschwinde, es bleiben Eigenschaftsgeflechte, die ontologisch in der Luft hängen. Man könne in der modernen Physik nicht von „diesem Ding“ sprechen, einer Substanz, die durch eine Veränderung der Umstände dieselbe bleibt. Dennoch gehe der Physiker im Labor ganz selbstverständlich von konkreten, individuellen Dingen aus (32/33). Mutschler stellt zu Recht fest: „Materie“ ist kein Begriff der Physik; Versuche, „*dass man willkürlich eine bestimmte Entität aus dem Geflecht der physikalischen Begriffe herausgreift und*

sie mit Materie identifiziert“ weist er zurück. Vielmehr sei der Materiebegriff unserer lebensweltlich-praktischen Erfahrung geschuldet.

Supervenienzprinzip

Das Supervenienzprinzip, das zuerst in der Moralphilosophie aufkam, ist für den Materialisten ein Grundprinzip der *Statik* der Welt, wie es Mutschler nennt. Dahinter steht die Idee hierarchischer Seinsebenen. Die Welt wird nach materialistischer Vorstellung „von unten“ getragen, die Basis bestimmt den Überbau. In den „oberen“ Bereichen kann nichts geschehen, was nicht schon unten festgelegt ist. Mutschler wendet ein, dass bereits im moralphilosophischen Kontext das Supervenienzprinzip problematisch sei: Der physischen Realisierung einer Handlung sehe man ihren moralischen Wert nicht zwingend an, es komme auch auf die Gesinnung des Handelnden an (77). Auch etliche andere Beispiele der Supervenienz scheitern. Das Supervenienzprinzip müsse eine letzte Ebene der materiellen Realität annehmen (also wieder eine Substanz), welche die Physik nicht kennt. Mutschler resümiert: „*In Wahrheit projiziert der Materialist seine weltanschaulichen Bedürfnisse in die Physik hinein und versucht vergeblich, sie dort legitimiert wieder herauszuarbeiten*“ (92).

Prinzip der kausalen Geschlossenheit

Mutschler beschreibt das Prinzip der kausalen Geschlossenheit des Physikalischen (Kausalprinzip) so, dass physikalische und somit nichtgeistige Ursache-Wirkungs-Relationen eine notwendige Abfolge von Weltzuständen mit sich bringen. Kurz: Die Physik mache die ganze kausale Arbeit in der Welt. Zunächst führt Mutschler erkenntnistheoretische Einwände an. Um dieses Prinzip zu begründen, müssten wir die Welt so erkennen, wie sie an sich selbst ist. Dies sei aber unhaltbar. Vielmehr verarbeiten wir die Rohdaten unseres empirischen Weltzugangs, indem wir sie verschiedenartig *interpretieren* (99). Reale physikalische Ursache-Wirkungsbeziehungen seien an sich unentwirrbare Geflechte, keine Ketten. Die Ursache-Wirkungsrelation verschwimme. Wenn der menschliche Geist aber Kausalzusammenhänge erfasst, greife er „*aus den unendlich vielen physikalisch möglichen Ursachen und Wirkungen zwei heraus und identifiziert sie als die Ursache und die Wirkung*.“ Er tue dies nach Interessenslage, wodurch ein teleologisches Moment hineinkommt. Letztlich habe die Physik gar keinen Kausalitätsbegriff (108). Die Kausalität komme erst durch unseren Praxisbezug in die Physik hinein (118–123). Es gebe gute Gründe dafür, dass *unser Eingreifen* in die materielle

Welt der Ausgangspunkt ist, Kausalität zu denken (125). Mutschlers Darlegungen sind auch hier schlüssig – und sie stellen das materialistische Anliegen wieder einmal auf den Kopf: Zentrale Begriffe des Materialismus entstammen tatsächlich unserer Selbsterfahrung als geistige, handelnde Wesen.

Polemik gegen „Fundamentalisten“ und Intelligent Design (ID)

Mutschler polemisiert an einigen Stellen gegen „religiöse Fundamentalisten“ (95), ohne freilich den Ausdruck zu definieren oder zu differenzieren. Es zeigt sich bald, dass Mutschler hauptsächlich auf ID-Vertreter abzielt, die er von „ganz nüchternen Forschern“ abgrenzt (242, 248, 295) und sogar in einer Analogie mit Lenin und Stalin in Verbindung bringt (296). Das wichtigste Merkmal von ID ist, dass die Möglichkeit eines erkennbaren, göttlichen Eingreifens in die Natur nicht von vornherein ausgeschlossen wird. Mutschler behauptet, dass der Fundamentalist Gott als Agenten sehe, der Kausalzusammenhänge willkürlich außer Kraft setzt, was „selbsterstörerisch“ sei, da man sich nie sicher sein könne, wo der Kausalzusammenhang noch gilt. Er will suggerieren, das ganze Kausalgefüge der Welt breche zusammen, falls Gott eingreife. Mutschler begrün-

det derartige Behauptungen nicht; bei Lichte betrachtet sind sie philosophisch völlig unhaltbar und beruhen auf einer Verzerrung der von ihm abgelehnten Sichtweise: Wenn zum Beispiel Gott ins Weltgeschehen eingreift, handelt er nicht „willkürlich“, sondern aus guten Gründen. Gott muss bei einem Eingriff auch keine „Kausalzusammenhänge“ außer Kraft setzen, genauso wenig wie ein Mechaniker, der etwas in ein Auto einbaut. Das Auto muss dabei auch nicht zusammenbrechen. Wollte Mutschler das Eingreifen Gottes in die Welt konsequent ausschließen (wozu er nichts Eindeutiges sagt), wären Wunder, die Auferstehung Jesu Christi von den Toten oder die menschliche Freiheit ebenso betroffen. Mutschler ignoriert überdies die innerwissenschaftlichen und philosophischen Gründe, die ID motivieren, und ebenso, dass mittlerweile auch einige atheistische Philosophen wie Bradley Monton oder Thomas Nagel die Berechtigung von ID anerkennen.

Emergenz

Emergenzlehren versuchen, so Mutschler, „den Primat der Basis mit der Autonomie der höheren Stufen zu vereinen, das Grundproblem jedes Materialismus“. Es gebe (relativ zu einem unterstellten materiellen Unterbau) ganz offensichtliches Neues (Leben, Bewusstsein, Mora-

lität) in der Welt. Eigentlich widerspreche dies den genannten materialistischen Prinzipien. Um das Neue in Worten zu fassen, sprechen Materialisten oft von *Emergenz*: Es tauchen neu- und andersartige Phänomene auf, die auch aus der vollständigen Kenntnis der jeweiligen Basis oder Historie nicht ableitbar sind. Mutschler diskutiert vier Möglichkeiten, mit diesem Problem umzugehen: a) Man sagt, es handele sich doch nicht um etwas radikal Neues, was aber zur Leugnung der Phänomene führt. b) Man sagt, die Materie habe einfach die unerklärbare Fähigkeit Neues hervorzubringen. Dies ist das eigentliche, starke Emergenzkonzept, aber für einen rationalen Weltzugang keine Option. (Mutschler sieht hier nicht, dass Emergenz nur auf Ebene menschlicher Deutung konsistent ist: Eine reichhaltigere Beschreibung eines Sachverhalts soll auf eine defizitäre zurückgeführt werden. Das Mehr ist dann die emergente Größe.) c) Man könne versuchen, das Neue bereits in die Grundbestandteile der Physik hineinzulegen. Dies wäre der Panpsychismus, der dem Unterbau gleichsam geistige Eigenschaften zuschreibt. Dies sei allein deshalb unhaltbar, weil unsere personale Identität nichts atomistisch Zusammengesetztes ist (147). d) Man wählt eine spezielle metaphysische und insbesondere eine theistische Lösung. Mutschler spricht von Schöpfungstheologie (155). Angesichts seiner Polemik

gegen ID liest man verwundert: Die Welt muss Spuren der Schöpfung tragen (169). Die von ihm wenig geliebten „Fundamentalisten“ nennen genau dies „Intelligent Design“.

Selbstaufhebung des Materialismus

Mutschler zeigt auf, dass der Materialist die Welt immer weiter „idealistisch“ anreichern muss; typisch hierfür sei der Marxismus. Der Materie werden gleichsam göttliche Eigenschaften zugesprochen (262). Mutschler meint, dass dadurch der Materialismus kippt, der entsprechend Mühe habe, so Mutschler, genau anzugeben, *gegen was* er ist (257). Eine alternative Deutung ist aber, dass der Materialismus mit einem panpsychistischen/pantheistischen Mystizismus sogar wesensverwandt ist. Denn bereits in der heidnischen Mythologie der Antike wurde die Materie unterschwellig personifiziert. Das Motiv scheint hier generell zu sein, einen persönlichen, transzendenten Gott herauszuhalten.

Geistmonismus

Der Geistmonismus (oder Idealismus) ist die Lehre, dass es keine materielle Substanz gibt. Mutschler sieht den Geistmonismus als analog motiviert und ebenso verfehlt an wie den Materialismus (234).

Dies will er anhand einer Abhandlung der Hegelschen Philosophie zeigen. Dabei wird Mutschler aber den radikal unterschiedlichen Formen des Idealismus nicht gerecht. Viel bedeutsamer wäre zum Beispiel der theistische Idealismus George Berkeleys oder des zeitgenössischen Oxford-Philosophen John Foster, welche, anders als Hegel, Gott eine zentrale Funktion in der Weltkonstitution zuweisen. Während John Foster für seine idealistische Auffassung mit einem klaren, analytischen Ansatz argumentiert, war Hegel, wie Mutschler betont, Mystiker, dessen Philosophie „*Narzissmus auf höchstem Niveau*“ darstelle (175, 183, 198).

Wie rational ist Mutschlers Position?

Mutschler beschreibt viele Gründe für das Scheitern des Materialismus richtig und arbeitet sie oft sehr hell-sichtig heraus. Daneben treten auch etliche Schwächen zutage. Mutschler verwendet seine Begriffe oft ungenau und spielt manchmal mit Unklarheiten und Assoziationen. In zentralen Fragen kommt er seinen Begründungspflichten nicht nach. Während er zum Beispiel den Dualismus unbegründet verwirft, gelingt es ihm nicht, sein eigenes Konzept klar darzustellen. Wenig niveauvoll ist seine Polemik gegen ID.

Mutschler will Vernunft und Glaube nicht auseinanderdividieren (155). Dann aber sagt er, theologische Erklärungen seien außerhalb des vernünftig Begründbaren (132), was zumindest mehrdeutig ist. Anhand einiger Passagen gewinnt man den Eindruck, dass die mystische Seite Hegels Mutschler recht sympathisch ist (212, 235). Entsprechend fasst er den religiösen Glauben als eine besondere *Erfahrung* auf, vergleichbar einer ästhetischen Erfahrung (280), ein Kontrast zur biblischen Auffassung: Hier resultiert der Glaube wesentlich aus einer Erkenntnis, die durch das Wort Gottes und die Predigt vermittelt wird: „*Sie gaben Gott Recht*“, wie Lukas schrieb.

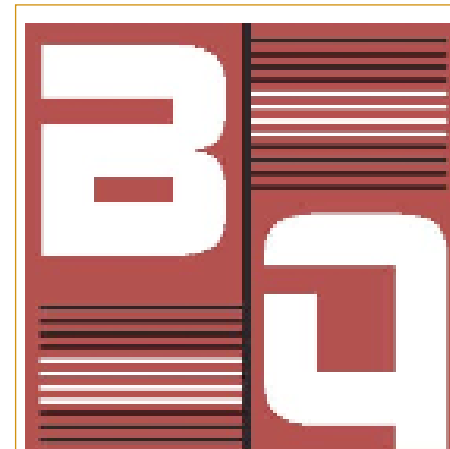
Gut nachvollziehbar ist Mutschlers Kritik an Theologen, die einem gesellschaftlichen Druck nachgeben oder unreflektiert dem Zeitgeist andienen, weil sie es lieben, „*als Speerspitze einer intellektuellen Avantgarde zu gelten*“ (115, 165–166). Befremdend ist dann aber seine eigene unkritische Überzeugtheit von der (modernen) evolutionären Anschauung, noch mehr seine Polemik gegen diejenigen, die diese mit guten Gründen hinterfragen (und dem gesellschaftlichen Druck standhalten), sowie seine ebenso mangelhaft begründete Ablehnung des (heute ungeliebten) Substanzdualismus. Wo sachliche Gründe fehlen, könnte dasjenige eine Rolle spielen, was Mutschler bei ande-

ren gut gesehen hat: Intelligente und gut ausgebildete Menschen haben ein Lieblingskonzept der Welt, in das sie – auch wider besseren, verfügbaren Wissens – alles hineinpressen und das oft recht gewaltsam.

Anmerkungen

¹Die Kausalität dort ist nicht schwerer verständlich als in anderen Fällen der Kausalität. Eine genauere Diskussion z. B. in: Goetz u. Taliaferro. Naturalism. Cambridge, 2008. S. 53–70.

Werbung



Regelmäßig informieren wir Sie durch unseren Newsletter „Bonner Querschnitt“, unter <http://www.bucer.de/ressourcen/bq.html> online anschauen, oder regelmäßig abonnieren.

NEU!

Das frühere Jahrbuch „Märtyrer“ wurde 2014 auf zwei Jahrbücher umgelegt, das „Jahrbuch Verfolgung und Diskriminierung von Christen“ (so seit 2013) und das neue „Jahrbuch Religionsfreiheit“, das sich der Geschichte der Begründung der Religionsfreiheit und der Unterdrückung aller Religionen widmet.



Hannel Strebel

Teaching and Learning Through Story

Jan Hábl

Jan Hábl. Teaching and Learning Through Story. VKW: Bonn, 2014. 116 S. 16,00 Euro

Schon einmal von Jan Amos Comenius (1592–1670) gehört? Oder gar etwas gelesen? Wer sich mit Pädagogikgeschichte beschäftigt, kommt an Comenius nicht vorbei. Dabei war er, anders als in heutiger Zeit, kein Fach-, sondern Universalgelehrter. Er kannte sich in der Theologie ebenso aus wie in der Philosophie. Wer ihn näher kennenlernen möchte, greift als Nächstes zur „Großen Didaktik“. Bei der Lektüre von Jan Hábls Buch – Hábl hat an der Pädagogischen Fakultät in Ústí (Tschechien) einen Lehrstuhl für Erziehungswissenschaft und -philosophie inne – wurde mir ein weiteres Buch von Comenius lieb gemacht. Es handelt sich nicht um ein Lehrbuch, sondern um die allegorische Erzählung „Das Labyrinth“.

Hábls Publikation soll, wie Thomas K. Johnson im Vorwort schreibt, die tschechische Comenius-Diskussion einem internationalen Publikum öffnen. Dies erfüllt dieses kurze Buch – der Haupttext umfasst etwa 60 Seiten – in doppelter Weise: Einerseits macht sie mit einem seiner Werke bekannt, das die tschechische Seele noch heute anspricht (13); andererseits erschließt die Erörterung über die pädagogische Funktion narrativer Texte in der Postmoderne ein unbesetztes Thema. „Die Pädagogik weiß zwar darum, dass Geschichten wirken“, sie fragt jedoch üblicherweise nicht weshalb“ (107).

Mit welchen Antworten wartet der Autor auf? Er fragt sich, worin die Anziehungskraft der allegorischen Erzählung von Comenius besteht. Der Leser wird nicht durch den für unsere Zeit zu durchsichtigen und vorhersehbaren – manch einer wird hinzufügen, morali-

sierenden – Verlauf der Geschichte in den Bann gezogen. Es ist vielmehr die geschickte Rekonstruktion des Lesers, mit der Comenius sein Gegenüber für sich gewinnt. Das Buch ist mit Wortspielen, imaginativen Anspielungen und Assoziationen gespickt. Überrascht war ich beispielsweise, wie Hábl aus der Geschichte neun Kernfragen und -antworten für die Pädagogik ableitet (32). Mich beeindruckten auch die großen Fragen, denen nachzugehen angesichts der Gräueltaten des Dreißigjährigen Krieges ein Gebot der Stunde war und die heute nichts von ihrer Aktualität eingebüßt haben. Wie kann ein Mensch angesichts von Bösem, Gewalt und Ungerechtigkeit weiterleben? Wie kann er Böses von Gutem, Wesentliches vom Unwesentlichen unterscheiden?

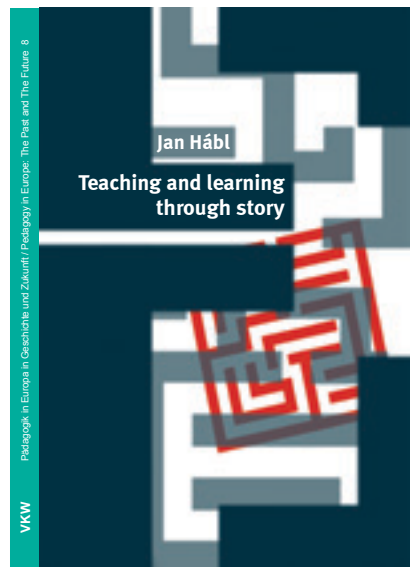
Vielleicht ist es gerade das Ringen um die großen Fragen, welches eine Geschichte anziehend macht. Die Alle-

gorie hüllt die Realität so geschickt ein, dass der Leser geradezu gezwungen wird, sich eigene Rückfragen zu stellen. „Moderne Schulen sind angefüllt mit Vorlesungen, die aus Erläuterungen oder Diskussionen, jedoch wenigen Erzählungen bestehen“ (59). Darin steckt der Imperativ des Buches: Beginne die Kraft von Geschichten neu zu entdecken und setze sie ein. Eine Geschichte verfügt über die Kraft, den Panzer der Gewöhnung der von immer gleichen Handlungsverläufen abgebrühten Fernseh- und Medienkonsumenten zu knacken. Diese Perspektive fesselt mich als Vater von fünf Kindern.

Wie gegen Schluss klar wird, geht es nicht um individuelle Geschichten mit beliebiger, assoziativer Deutung. Comenius lenkt den Blick direkt auf das große Metanarrativ der biblischen Heilsgeschichte, deren Unmittelbarkeit Menschen jeden Alters und jeder Zeit

anspricht. Uns spätmodernen Zeitgenossen wurde ja eingetrichtert, dass ein Metanarrativ nicht mehr angenommen werden darf. Die erneute, durch die Reflexion von Geschichten angeregte indirekte Beschäftigung mit den Paradoxen unserer Zeit, könnte dem Aufbau einer neuen Kompetenz dienen: „Post-Naivität“ (Wortkreation aus dem Vorwort von Thomas K. Johnson).

Was hat mir gefehlt? Ich wurde vom Autor direkt in die Analysedetails mitgenommen. Zwar fehlten weder Zusammenfassung noch unterstützende Untertitel. Während mir die Absicht des Buches sehr klar erschlossen wurde, vermisste ich klare Ansagen über den Weg. So kam ich mir beim Lesen zuweilen selbst in einem Labyrinth vor. (Vielleicht gehört dies gerade zur Absicht des Autors, wer weiß.)



SEELSORGE

VERTIEFUNGSKURS II

1.-6. MÄRZ 2015

im Teencamp-Freizeithaus - Naturpark Diemelsee





Institut für
theologie und
gemeindebau



MARTIN BUCER SEMINAR

Absolvierungs-Gottesdienst in Chemnitz

Sechs Studierende des Chemnitzer Studienzentrums konnten am 18. Oktober ihren erfolgreichen Studienabschluss feiern. Dazu gab es einen Absolvierungs-Gottesdienst, in dem die Abschlusszeugnisse überreicht wurden. Zwei Studierende gaben einen persönlichen Rückblick auf ihre Studienzeit. Die Festpredigt hielt Thomas Kinker. Die Absolventen arbeiten jetzt u. a. als Prediger in der Landeskirchlichen Gemeinschaft in Sachsen, als FeG-Pastor, als Gemeindereferent in einer Baptistengemeinde und als Kinder- und Jugendreferent.



Die Absolventen und Mitarbeiter des MBS-Chemnitz.



Micha Heimsoth

Fundamentaltheologie

Gerd Neuhaus

Gerd Neuhaus. Fundamentaltheologie: Zwischen Rationalitäts- und Offenbarungsanspruch. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2013. 318 S. 29,95 Euro.

Ausgehend von 1Petr 3,15 möchte der katholische Theologe und apl. Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Bochum, Gerd Neuhaus, den christlichen Glauben „auf dem Boden einer Vernunft begründen“ (S. 11), die frei von „religiösen Prämissen“ (S. 296) auch für Nichtchristen zugänglich ist. Dabei versucht er, zwei gegensätzliche Pole zusammenzuführen. Auf der einen Seite grenzt er sich vom „offenbarungsfeindlichen Intrinsezismus“ (S. 14) ab. Darunter versteht er eine rationalistische

Sichtweise, wonach die Offenbarung Gottes für den Gottesglauben überflüssig sei, weil von ihr nur das angenommen werde, was sowieso schon *a priori*, d. h. von vornherein, vorausgesetzt werde. Auf der anderen Seite grenzt er sich vom „vernunftfeindlichen Extrinsezismus“ (ebd.) ab. Nach dieser fideistischen Sichtweise könne der Gottesglaube gar nicht *a priori* vorausgesetzt werden, sondern erst *a posteriori* (also im Nachhinein) durch die Offenbarung, aber unabhängig von Vernunftbegründungen.

Dazu möchte er die Idee Gottes insoweit entwickeln, wie sie in der menschlichen Vernunft schon vorhanden sei – bei kritischer Berücksich-

tigung der neuzeitlichen Religionskritik. Um einen „extrinsezistischen Offenbarungspositivismus“ (S. 23) zu vermeiden, möchte Neuhaus den Gottesglauben methodisch ganz ohne biblische Offenbarung möglichst neutral begründen. Nur so könne ein fideistischer, irrationalistischer Glaubenssprung vermieden werden. In einem zweiten Schritt solle dann „mit dem zuvor erarbeiteten Gottesbegriff die Entwicklung des biblischen Gottesgedanken aufgezeigt werden“ (ebd.), um wiederum einen „rationalistischen Intrinsezismus“ (ebd.) zu vermeiden, bei dem der Gottesbegriff völlig autonom von der Vernunft entwickelt werde.



Neuhaus argumentiert, „dass in allem Gedachten etwas Ungedachtes wirksam [sei], das dem Denken erst seinen Objektbezug [sichere]“ (S. 296). Beispielsweise könnten wir Chaos nur wahrnehmen, wenn wir auch von einer Einheit wüssten. Daher sei Anselm von Canterburys Gottesbegriff in formaler Hinsicht weiterhin aktuell: „In allem Denken [setzen] wir als Bedingung seiner Möglichkeit etwas voraus, was größer [sei] als alles, was gedacht werden [könne]“ (S. 296). Gott sei nun „etwas [...], über das hinaus nichts Größeres gedachten werden [könne]“ (S. 25). Wenn Gott nur (!) eine bloße Idee sei, ohne aber in Wirklichkeit zu existieren, „dann [sei]

er nicht das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden [könne]“ (ebd.), weil Wirklich-Sein mehr sei als bloßes Gedacht-Sein. Daher müsse das, worüber nichts Größeres gedacht werden könne, auch in Wirklichkeit existieren. Also existiere Gott.

Anselm sehe in diesem sog. ontologischen Gottesbeweis den Satz „Gott existiert“ als analytischen Satz, d. h., dass die Existenz Gottes schon aus dem Begriff an sich folge (wie auch „Der Kreis ist rund.“) (S. 24). Dieser Begriff stehe auf einer neutralen Ebene, auf der „Gläubige und [...] Nichtgläubige miteinander kommunizieren [könnten]“ (S. 25). Anselm versuche daran anzuknüpfen, dass in jedem Menschen mindestens unbewusst ein Wissen von Gott ins Herz geschrieben sei.

Von diesem „Etwas“ sei unser Vernunftgebrauch solcherart bestimmt, dass er nicht nur in theoretischer, sondern auch in praktischer Hinsicht von der Annahme einer letzten Einheit aller Wirklichkeit geleitet sei. Um in theoretischer Hinsicht einen Widerspruch überhaupt erfahren zu können, müssten wir – zumindest gedanklich – von einer Einheit ausgehen. Ansonsten wäre selbst ein Widerspruch gar nicht wahrnehmbar.

In praktischer Hinsicht sei Gott als Schöpfer des moralischen Gesetzes notwendig, um nicht an der Wahrnehmung dieses Widerspruchs zu zerbre-

chen. Der Widerspruch bestehe darin, „wo der moralisch gute Wille in der Verwirklichung seiner Absichten sich in zweifelhafter Hinsicht als verstrickt in diejenige Welt erweist, die er doch überwinden will“ (S. 296).

Neuhaus sieht dadurch die Prädikate Einheit und Allmacht Gottes gewonnen. Das Postulat der göttlichen Gnade entwickelt Neuhaus folgendermaßen: Durch das moralische Gesetz erkenne der empirische Mensch sein „Verdammungsurteil“. Aus dem daraus resultierenden „tödlichen Widerspruch“ befreie nur die göttliche Vergebung.

Die Unsterblichkeit der Seele als drittes Vernunftpostulat werde gesichert, weil nur so die Ansprüche, der Vernunft realisiert werden könnten, wenn sich der Läuterungsprozess der Persönlichkeit in einem „unendlichen Progress“ (S. 297) vollziehe, der den Tod überschreite.

Bemerkenswert ist Neuhaus' Eingeständnis, dass die Notwendigkeit, Gott als existierend zu denken, nicht automatisch auch bedeutet, dass Gott auch notwendig existiert. Der Gottesglaube sei zwar rational, aber er könne die wirkliche Existenz Gottes nicht garantieren (S. 26). Ob sich ein Atheist mit diesem Ergebnis zufrieden geben kann (vorausgesetzt, er folgt den Aussagen bis hierher), bleibt allerdings fraglich. Der Atheist könnte Anselms Gottesbeweis (selbst wenn er ihn als widerspruchsfrei ansieht und Existenz

als Prädikat anerkennt) immer noch als bloßen Zirkelschluss zurückweisen. Auch ein moralisch guter Wille und ein moralisches Gesetz sind ebenso wie die Vernunftansprüche, selbst wenn sie von vielen Menschen geteilt werden mögen, keine zwingenden Annahmen. Und selbst aus der Annahme eines moralischen Gesetzes folgt logisch nicht automatisch die objektive Existenz eines Verdammungsurteiles – geschweige denn die subjektive Erkenntnis dessen. Sogar dann, wenn dies noch anerkannt werden würde, wäre formallogisch kein Widerspruch gegeben, den die (göttliche) Vergebung aufheben müsste.

Neuhaus' Anspruch war es aber gerade, den Gottesglauben unabhängig von christlichen Prämissen allein auf dem neutralen Boden der Vernunft zu begründen. Dies ist ihm leider nicht gelungen, da „zwischendurch“ immer wieder christliche Prämissen anerkannt werden müssen, damit Neuhaus' Argumentation kohärent bleibt. Positiv muss dagegen Neuhaus' überzeugende Widerlegung von Nietzsches Moral-Kritik hervorgehoben werden.

Nach Nietzsche führe der Verlust der Religion zu einem Vakuum, das der irrationale Wille zur Macht füllen müsse. Die Moral der Schwachen, der Opfer und des Mitleides verschwinde damit. Ziel sei die Wegbereitung für den Übermenschen. Neuhaus kritisiert zu Recht, dass Nietzsche zwar die Moral verwirft,

aber damit zugleich selbst moralisiert. Nietzsche kritisiert die alte „Sklavemoral“ in einer Art und Weise, die selbst wieder moralisch ist. Damit hat Nietzsche bestenfalls die „alte“ Moral überwunden, aber nicht die Moral an sich. Darauf kann auch Nietzsche nicht verzichten. Genau das ist aber eigentlich sein Anspruch. Damit widerlegt sich Nietzsche selbst und die Kritik von Neuhaus überzeugt (S. 300).

Insgesamt ist Neuhaus ein anspruchsvolles Werk mit tiefsinnigen Gedankengängen gelungen. Apologetisch zeigt sich seine Stärke, wenn er nichtchristliche Gedankengebäude logisch konsequent durch die *Reductio ad absurdum* widerlegt. Ob man dagegen Neuhaus' philosophisch und theologisch tiefe Verwurzelung im römisch-katholischen Denken (grundsätzlich oder in Einzelfragen) teilt und argumentativ für überzeugend hält, bleibt jedem Leser selbst überlassen.

Werbung


GENIALE
BÜCHER

EINFÜHRUNG IN DIE GRIECHISCHE SPRACHE

Wilhelm Höhn

Wilhelm Höhn. Einführung in die griechische Sprache: Unter besonderer Berücksichtigung der Sprache des Neuen Testaments. 2. Aufl. Verlag der Lutherischen Buchhandlung, 2011. 400 S. 24,80 Euro.

Von Hand geschriebene Bücher sind Relikte längst vergangener Zeiten. So könnte man im digitalen Zeitalter jedenfalls meinen. Wilhelm Höhn beweist mit seiner Einführung in die griechische Sprache das Gegenteil: Das Buch wurde komplett und sehr gut lesbar von Hand geschrieben. Es entstand im Rahmen eines Kurses einer Gemeinde, der die zwischen 15 und 76 Jahre alten Teilnehmer zur Lektüre des griechischen Neuen Testaments befähigen sollte. Seither wurde der Kurs stetig überarbeitet und erschien 2003 erstmals in Buchform. Mittlerweile wird das Lehrbuch auch an theologischen Ausbildungsstätten benutzt. Es vermittelt solide und gut verständlich die Grundlagen der griechischen Sprache. Das Buch enthält neben den grundlegenden Lektionen auch Vokabeln und Übungen samt deren Lösungen und ist somit nicht nur für den Lehrbetrieb gedacht, sondern eignet sich auch hervorragend zum Selbststudium. (jo)

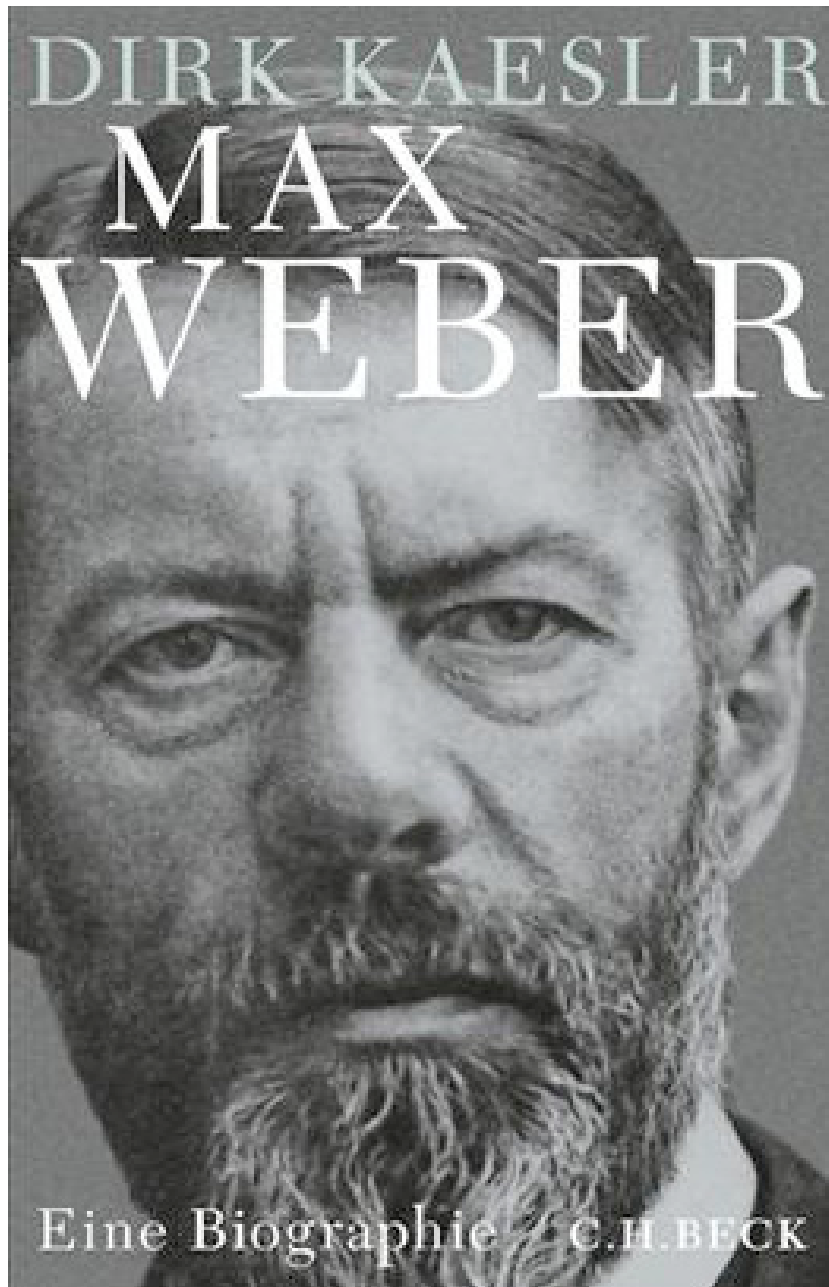


DIGITALE INVASION



Archibald D. Hart, Sylvia Hart Frejd. Digitale Invasion: Wie wir die Kontrolle über unser Leben zurückgewinnen. SCM Hänssler, 2014. 304 S. 16,95 Euro.

Als Anfang des 19. Jahrhunderts die dauerhafte Straßenbeleuchtung eingeführt wurde, gab es massive Proteste gegen diese „neue Technologie“. Die Proteste waren unter anderem auch theologisch motiviert. Ein Argument war, dass eine beleuchtete Nacht gegen die Schöpfungsordnung Gottes verstößt. Wir mögen über solche Ansichten heute schmunzeln, was aber allenfalls ein Beweis unserer Leichtfertigkeit ist. Heute durchdringen immer neue elektronische Technologien unser Leben, wie nie zuvor in der Menschheitsgeschichte. Christliche Reflexionen darüber, was diese Technologien mit uns machen und wie wir damit umgehen sollen, findet man erstaunlicherweise kaum. Allein deswegen ist das Buch von Dr. Archibald D. Hart und dessen Tochter Dr. Sylvia Hart Frejd schon lesenswert. Die Autoren beleuchten anhand von psychologischen und neurobiologischen Forschungen und in recht ausgewogener Art und Weise, wie digitale Technologien uns und unser Leben verändern und wie wir und unsere Kinder sinnvoll mit ihnen umgehen können. (jo)



Dirk Käsler. *Max Weber: Preusse, Denker, Muttersohn – eine Biographie*. München: Beck, 2014. 1007 S. 39,00 Euro.

Der Soziologe Max Weber ist einer der einflussreichsten Gelehrten des 20. Jahrhunderts. Nur wenige Denker werden so oft als Interpret unserer Gegenwartskultur herangezogen wie er. Der Mensch Max Weber tritt hingegen meist in den Hintergrund.

Dirk Kaesler, selbst emeritierter Soziologieprofessor, rekonstruiert nun in einer brillant erzählten Biographie auf fast 1000 Seiten die Entstehung von Webers Werk im Zusammenhang der damaligen Zeitgeschichte und den Kontroversen und entschlüsselt dabei beeindruckend den begabten und zugleich sehr kränklichen Menschen hinter dem Werk. Obwohl die Biographie minutiös die Eigenarten der Epoche zwischen der Gründung des Deutschen Kaiserreichs und seinem Untergang schildert, liest sie sich flüssig. Deutlich wird, wie sehr Weber allein wegen familiärer Verbindungen in die Welt der Politik eingebunden war. Sein Vater, Max Weber senior, war führendes Mitglied der Nationalliberalen Partei und zwischen 1872–1877 und 1878–1884 Reichstagsmitglied. Theodor Mommsen, einer der berühmtesten deutschen Historiker, ebenfalls Politiker, war ein enger Freund der Familie. Dass es Weber trotz dieser günstigen Ausgangsposition ohne Disziplin, Ausdauer und Bildungseifer nicht zu seiner herausragenden Karriere gebracht hätte, schildert Kaesler überzeugend. Der Auseinandersetzung mit Webers Kernthesen, so etwa der Frage, ob der Protestantismus den Kapitalismus hervorgebracht habe, weicht der Biograph nicht aus. Im Zentrum steht jedoch der Mensch Weber und seine Familie.

Leider werden die vielen zuträglichen Zitate im Buch nicht exakt belegt. Gleichwohl ist die herangezogene Literatur in einem Anhang vor dem Personenregister zu finden. Für Liebhaber der Sozialwissenschaften und der deutschen Zeitgeschichte ist die Biographie ein empfehlenswertes Buch. (rk)

Joachim Negel. *Feuerbach weiterdenken: Studien zum religionskritischen Projektionsargument*. Berlin: Lit Verlag, 2014. 502 S. 59,90 Euro.

Joachim Negel geht in seiner Studie zum religionskritischen Projektionsargument mit Karl Löwith davon aus, dass das Wesen der Religion, so wie es Ludwig Feuerbach (1804–1872) beschrieben hat, „schlechthin zum Standpunkt der Zeit“ geworden ist, auf dem wir heute alle stehen (S. 461). „Sei es in Gestalt der Marx’schen Widerspiegelungstheorie, des Freud’schen Illusionsbegriffs oder Nietzsches Rückführung der christlichen Religion auf ihre moralische Genealogie; sei es neuerdings in Gestalt des sog. ‚New Atheism‘, der jede Form von Religion als ein die soziale Evolution des Menschen begünstigendes, im technischen Zeitalter aber überflüssig gewordenes Phantasiegebilde betrachtet: immer steht im Hintergrund die klare Überzeugung, dass Religion nicht auch und zunächst, sondern ganz und gar ausschließlich ein vom Menschen ersonenes Gedankenkonstrukt ist“ (S. 461–462).

Wenn dem so ist, und vieles spricht dafür, kommt auch die Theologie der Gegenwart nicht an der Auseinandersetzung mit der Projektionstheorie vorbei. Zwar liegen schon viele solide Arbeiten zu dieser Anfrage vor, aber die Tatsache, dass die These „lebt“, zeigt ja, dass sie nicht überwunden ist. Joachim Negel, Dozent für katholische Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie an der Philipps-Universität Marburg, ist deshalb zuzustimmen, wenn er meint, dass die Projektionstheorie Feuerbachs und später Nietzsches von der Kirche ernstzunehmen sei. Negels Abhandlung enthält vier Kapitel. Im ersten wird Feuer-

bachs Argument dargestellt und kritisch gewürdigt (S. 35–110). Im zweiten Kapitel analysiert der Autor die Entfaltungen des Arguments im Nihilismus Nietzsches, in der Psychoanalyse Freuds sowie in der Wissenssoziologie nach Peter L. Berger und Thomas Luckmann. Im vierten Kapitel untersucht Negel christliche Rezeptionen der Projektionstheorie (S. 177–286), insbesondere die Leistungen von Hans-Martin Barth, Paul Ricoeur sowie von Klaus Müller und Dieter Henrich.

Die detaillierte Darstellung der Argumente und Rezeptionen im Kapitel 1 bis 3 sind sehr hilfreich. Die Reformulierung des Offenbarungsbegriffs, die Negel im Anschluss an Ricoeur und andere vorschlägt, enttäuscht. Der Autor wirbt für ein Offenbarungsverständnis, durch das ähnlich wie in der Kunst etwas sichtbar wird, was normalerweise nicht sichtbar ist. Er will den religionskritischen Projektionsbegriff in einen religionsproduktiven überführen. Das Offenbarungsgeschehen – für ihn gewiss auch menschliche Projektion – wandelt den Blick (vgl. S. 486–487). „Religiöse Projektionen, wie wir sie in Aufnahme der Überlegungen von G. Picht, G. Krüger, A. Schmitt und Th. Mann verstehen können, sind keineswegs notwendig Selbsttäuschung; sie sind nicht zwangsläufig Erzeugung von bloßem Schein; sie können durchaus Wege der Findung sein, Koinzidenz von Nehmen und Vernehmen und somit Konstituenten von Beziehungen, in welchen Wirklichkeit als Wirklichkeit überhaupt erst entsteht“ (S. 488). Gott als Projektion müsse dann nicht mehr als Bestreitung der Offenbarung, sondern könne als Bedingung ihrer Möglichkeit gedacht werden. Deshalb der Titel: Feuerbach weiterdenken. (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 (Apologetik)

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