



Ausgabe 2/2013 Nr. 12
6. Jahrgang



glauben & denken heute



Frohe Weihnachten?!

Suche Jesum und sein Licht ...

Ist Gott „selbst-zentriert“?

Interview mit Titus Vogt

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.
Bleichstraße 59
75173 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.heute) zu senden:
gudh@bucer.eu.

Inhalt

• Editorial (Johannes Otto)	3
• Suche Jesum und sein Licht ... (Johannes Otto)	5
• Ist Gott „selbst-zentriert“? (Dr. Daniel Facius)	9
• Religionsfreiheit und das zweifache Werk Gottes in der Welt (Prof. Dr. Thomas K. Johnson)	16
• Interview zur Neuerscheinung „Von Ewigkeit erwählt?!“ (Titus Vogt)	22

Rezensionen: • Martin Kähler: Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus (Johannes Otto) 24 • Tilman Jens: Der Sündenfall des Rechtsstaats (Dr. Daniel Facius) 27 • Andreas Späth: „Einst opferte Jerobeam ...“ (Dr. Daniel Facius) 30 • David Jäggi: Fundamentalismus contra „Neo-Orthodoxie“ (Dr. Daniel Facius) 32 • Nicholas Wolterstorff: Christliche Bildung im postmodernistischen Umfeld (Hannel Strebel) 34 • Evangelische Kirche in Baden und das Landesmedienzentrum Baden-Württemberg (Hrsg.): Sonderausgabe des Heidelberger Katechismus (Johannes Otto) 36 • Jörg Heidegger u. Alfred Denker (Hrsg.): Martin Heidegger: Briefwechsel mit seinen Eltern (1907–1927) (Ron Kubsch) 37 • Henning Wrogemann: Missionstheologien der Gegenwart (Johannes Otto) 40 • Michael Beintker: Krisis und Gnade (Ron Kubsch) 42

Frohe Weihnachten?!

Liebe Freunde,

„Einzelhandel und Weihnachtsmärkte läuten die Vorweihnachtszeit ein“, war dieser Tage in einer lokalen Zeitung zu lesen. Nicht die Kirche, sondern der Kommerz eröffnet die Weihnachtssaison. Süßer die Kassen nie klingeln. Ein bekannter Prediger erzählte, wie er einen Mann auf einem Weihnachtsmarkt angesichts der christlichen Angebote dort sagen hörte: „Jetzt haben die Christen sogar schon Weihnachten für sich vereinnahmt“. Neben Unwissenheit dominiert der Geschenkekauf die Vorweihnachtszeit. Das Weihnachtsfest wird zur Familienfeier. Das familiäre Miteinander rückt ins Zentrum. Man freut sich auf die Kinder und Enkel-

kinder, die mit glänzenden Augen auf ihre Geschenke warten. Andere, von der Arbeitslast und dem Alltag geplagt, sehnen sich vielleicht nach ein paar freien und erholsamen Tagen. So trug vor einigen Jahren die Dezemberausgabe des Kirchenblattes der Evangelischen Kirche von Kurhessen Waldeck den Titel „Einfach leben“ mit Artikeln wie „Stressfasten für die Seele“ oder „Wellness mit Gottes Segen“. Von der tatsächlichen Weihnachtsbotschaft war dort hingegen wenig bis nichts zu lesen. Vergessen scheint nicht nur bei Menschen, die dem Christentum fernstehen, worum es an Weihnachten eigentlich geht. Ist die Botschaft von

Weihnachten tatsächlich verbraucht, unbedeutend und überholt? Statt der frohen Botschaft werden heute scheinbar lieber antiken Parolen wie „Nichts entsteht je aus Nichts durch göttliche Macht“ (Lukrez) geglaubt, denn spätestens beim Thema Jungfrauengeburt schalten viele Zeitgenossen ab. Wunder und folglich auch der Bericht von Weihnachten werden in die Welt der Fabeln und Märchen eingeordnet.

Doch besonders die ersten Verkündiger des Evangeliums haben betont, dass sie eben gerade nicht Fabeln gefolgt sind (2Petr 1,16; 1Tim 1,4; Tit 1,14). Sie trauten dem allmächtigen Gott zu, dass er es vermag, ein Wunder wider

die Natur zu vollbringen. Für sie war das Geschehen von Weihnachten weder selbstverständlich noch realitätsfern oder unwichtig – ganz im Gegenteil! Weihnachten ist ein alt- bzw. mittelhochdeutsches Wort und bedeutet so viel wie „heilige Nacht“. Eine Nacht, die heilig ist, ist abgesondert von anderen Nächten – nicht, weil sie an sich besonders wäre, sondern weil es einen gibt, der sie zur besonderen Nacht macht: Jesus Christus. Der einzige Grund, warum wir Weihnachten feiern, ist die Geburt Jesu Christi vor über 2000 Jahren. Gott wird Mensch und tritt in diese Welt, in unser Leben, in unseren Alltag. Er kommt zu uns – ganz nah.

Durchlebt, was wir durchleben, trägt was wir tragen und weit darüber hinaus auch das, was wir nicht zu tragen vermögen: unsere Schuld vor Gott. Alle Ungerechtigkeit der Menschen, die unser aller Leben angreift und zerstört, nimmt er mit in seinen Tod und verschlingt selbst diesen in seiner Auferstehung.

Gott wird Mensch und reicht uns verlorenen Menschen seine mächtige und liebende Hand. Es gibt keine bedeutendere und dringlichere, keine wichtigere und keine bessere und fröhlichere Botschaft als diese. In diesem Sinne wünscht Ihnen die Glauben und Denken Redaktion eine frohe und besinnliche Advents- und Weihnachtszeit, in der wir alle uns wieder aufmachen sollten, um auf das Kind in der Krippe zu sehen und durch das Wort der ersten Zeugen Christi staunend und vertrauensvoll auf das Wunder Gottes in Jesus Christus zu blicken.

Wir wünschen Ihnen auch eine gesegnete Lektüre dieser Ausgabe von Glauben und Denken heute, in der wir Ihnen neben verschiedenen Buchrezensionen einen Beitrag von Daniel Facius bieten, der sich kritisch mit John Pipers Verkündigung von der „Selbstzentriertheit Gottes“ beschäftigt. Dieser Artikel soll eine kleine Diskussion eröffnen, die im kommenden Jahr fortgesetzt wird. Zudem schreibt Thomas K. Johnson über „Religionsfreiheit und das zweifache Werk Gottes in der Welt“. Schließlich wird anlässlich des 75. Todestages von Hermann Menge noch ein Blick auf den fast vergessenen Bibelübersetzer geworfen.

Johannes Otto

die reformatorische Standard-Dogmatik

... in deutscher Sprache
nur 59,90 Euro

Die „Biblische Dogmatik“ von Wayne Grudem, das weltweit in aktuell zwölf Sprachen und mit über 500.000 gedruckten Exemplaren weitverbreitete Standardwerk, ist nun endlich auch in deutscher Sprache erhältlich. Es bietet „Eine Einführung in die systematische Theologie“ auf der Basis reformatorischer Theologie bei gleichzeitiger offener und fairer Darstellung und Diskussion anderer Positionen.

59,90 € [D], Hardcover
18,0x24,5 cm, **1430 Seiten**

Leseprobe und
Bestellmöglichkeit unter:

Verlag arche-medien
Tel. 040 / 54 70 50
ISBN 978-3-934936-32-4
www.arche-medien.de

oder

**Verlag für Kultur
und Wissenschaft**
Tel. 0800 / 64 55 64 55
ISBN 978-3-86269-066-4
www.genialebuecher.de

VKW arche-medien

Wayne A. Grudem Biblische Dogmatik

Der Bonner Verlag für Kultur und Wissenschaft gibt dieses Buch in Co-Produktion mit arche-medien, dem Verlag des Gemeinde und Missionswerkes ARCHE (Hamburg), heraus. Dies wurde maßgeblich durch umfangreiche Hilfe vieler Mitarbeiter des Martin Bucer Seminars möglich. Wayne Grudem glaubt, dass Theologie „gelebt und gebetet und gesungen“ werden soll (Vorwort) – doch bevor dies geschehen kann, muss sie zunächst verstanden werden. In diesem viel verkauften Lehrbuch beginnt jedes Kapitel mit einer klaren Definition der zu erörternden Lehre und diskutiert im weiteren Verlauf ausführlich deren Begründung in der Heiligen Schrift. Dann folgen Fragen zur persönlichen Anwendung, die dabei helfen sollen, die Relevanz der Lehre für das Leben des einzelnen Christen und der Kirche deutlich zu machen. Jedes Kapitel endet mit einem Loblied, das zum gemeinsamen und persönlichen Singen und Nachsinnen geeignet ist. Wayne Grudems warme, pastorale und praktische Herangehensweise an die systematische Theologie ist weiterhin hoch gewürdigt worden. Er belegt Seite für Seite, wie wichtig biblische Lehre ist, sowohl für das geistliche Wohl des Einzelnen als auch für das Wohlergehen der christlichen Kirche in ihrer Gesamtheit.



Wayne A. Grudem war zwanzig Jahre lang als Professor für Biblische und Systematische Theologie an der Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield, Illinois, tätig und ist heute Professor mit Forschungsauftrag für Bibel und Theologie am Phoenix Seminary, Arizona.



das ideale Geschenk!

Johannes Otto

Suche Jesum und sein Licht ...

zum 75. Todestag von Dr. Hermann Menge

Der Mann im Verborgenen

„Wenn ich mit meiner lieben seligen Frau früher zu ihrer Erholung in einen Badeort fuhr, war mein erster Blick, ob in unserem Hotelzimmer auch ein Tisch stünde, an dem ich arbeiten könne. Dort packte ich meine Bücher aus und habe von morgens früh bis abends spät wieder über den Büchern gegessen. Mit Recht sagte meine liebe Frau zu mir: ‚Hör einmal, arbeiten kannst du doch auch zu Hause‘. Worauf ich antwortete: ‚Ja, du hast auch recht‘, und so sind wir dann lieber wieder nach Hause gefahren.“¹

Dieses Gespräch von Hermann Menge mit seiner Frau beschreibt den Alltag dieses Mannes treffend. Er liebte seinen Schreibtisch, die Ruhe und das stille Arbeiten über seinen Büchern. Auch

wenn er die Geselligkeit und Gemeinschaft mit anderen sehr schätzte und sogar ganze Gesellschaften zu unterhalten vermochte, strebte er seiner Natur entsprechend beständig danach, „für die Welt im dunklen Hintergrunde zu stehen“²:

„Ich habe mich während meiner ganzen Manneszeit – unbeschadet meiner amtlichen Tätigkeit – in kleinen Städten vor der Welt geradezu verborgen gehalten und bin, während meine schulmännischen und wissenschaftlichen Werke eine weite Verbreitung auch im Ausland fanden, persönlich in geradezu verblüffender Weise unbekannt geblieben.“³

Als er im hohen Alter um Auskunft über seinen Lebensweg gebeten wurde, antwortete er, die an seiner Person interes-

sierten Leute „mögen sich daran machen, mein Buch (gemeint ist seine Bibelübersetzung, Anm. J. O.) kennenzulernen und sich durch die auf diesem Wege gewonnene Kenntnis zu Gott und zum Heiland führen zu lassen – dann besitzen sie ein Wissen, das wirklich Wert hat“⁴. Bis heute ist Hermann Menge „persönlich in geradezu verblüffender Weise unbekannt geblieben“. Während seine philologischen Lehr- und Wörterbücher des Lateinischen und Griechischen immer noch zu den Standardwerken in Lehre und Studium zählen⁵ und seine Bibelübersetzung zeitweise zu den beliebtesten deutschsprachigen Bibelausgaben gehörte, weiß man über den in vielerlei Hinsicht beachtenswerten Mann hinter diesen Werken wenig bis nichts.⁶ Ihn hätte es wohl gefreut.

Im Januar 2014 jährt sich der Todestag des Bibelübersetzers zum 75. Mal. Aus diesem Anlass wollen wir an dieser Stelle dennoch einen Blick auf den Menschen hinter dem Werk wagen. Dabei können wir nicht nur einen Blick in das verborgene Arbeiten Menges, sondern auch auf das verborgene Wirken Gottes werfen.

Ein hoffnungsloser Fall?

Hermann Menges Leben begann am 7. Februar 1841 in Seesen im Harz. Die Kindheit war wenig verheißungsvoll. Das oft kränkelnde und etwas dümmlich scheinende Kind, das sich dazu noch als „einen Ausbund von Häßlichkeit“⁷ empfand, gab wenig Anlass zu großen Hoffnungen. Das sollte sich mit dem

Eintritt in die Schule nur wenig relativieren. Hier trat Menges bemerkenswertes Gedächtnis in Erscheinung. Doch sein Lehrer bezweifelte, dass der Junge in eine höhere Klasse kommen könne, und urteilte: „Du kannst ja doch überhaupt nichts!“⁸

Seine erste Klausur in Latein erhielt der spätere Verfasser von lateinischen Lehrbüchern als „unkorrigierbar“ zurück – was für so manchen Schüler und Studenten heute eine große Ermutigung sein sollte. Menge erhielt Nachhilfe, woraufhin sein sprachliches Talent allmählich geweckt wurde. Sein Abitur fiel dann schließlich ausgezeichnet aus und wurde von einer Empfehlung der Schule zur weiteren Förderung des jungen Mannes begleitet.

Hermann Menge bildete das Schlusslicht einer sechsköpfigen Kinderschar. Finanziell schlug sich die Familie durch, so gut es ging, und Hermann wurde nicht selten wegen seiner abgetragenen Kleidung verspottet. Doch das Motto seiner Eltern lautete: „Gute Erziehung und Wissen sind die beste Mitgabe für Kinder!“⁹ So ermöglichten sie auch ihrem jüngsten Sprössling den Weg auf die Universität. Menge studierte ab 1860 in Göttingen Altphilologie und Geschichte. Bei allem Fleiß, den er in sein Studium investierte, konnte er das Studentendasein auch voll genießen. Im sechsten Semester promovierte er zum Dr. phil. und legte im darauffolgenden Jahr das Staatsexamen ab.

Als Pädagoge und Philologe

Im Herbst 1864 trat er seine erste Stelle als Lehrer eines Gymnasiums in Holzminden an. Gegen all seine Bedenken und Einwände wurde ihm der Religions- und der Hebräischunterricht aufgedrängt. Letzterer war eine besondere Herausforderung, da der junge Lehrer, der nicht gerade sehr selbstbewusst auftrat, meinte, diese Sprache nur ansatzweise zu beherrschen.¹⁰ Doch im Zuge dessen offenbarte sich Menges pädagogische Gabe. Er verkündete seinen Schülern in der ersten Unterrichtsstunde, dass er auch keine rechte Ahnung von dem hätte, was er ihnen beibringen solle, dass sie es aber lernen und er es lehren müsse und sie nun einander da durchhelfen müssten. Damit gewann er die Herzen seiner Schüler – und das nicht zum letzten Mal.

Am 8. Oktober 1867 heiratete Dr. Menge seine Verlobte Marie, die für die nächsten 62 Jahre treu an seiner Seite stehen sollte. Aus der glücklichen Ehe gingen fünf Kinder hervor.

Beruflich sollten noch einige Versetzungen und Wechsel zu anderen Schulen folgen. Schließlich wurde Menge Gymnasialdirektor. Er pflegte schon zu Studienzeiten 14 Stunden täglich zu arbeiten. Dieser Fleiß prägte sein Lebenswerk. In seinem Unterricht entwickelte er neue Lehrmethoden, die den Schülern das Sprachwissen in einer

Kombination von Fragen und Antworten vermittelten. Daraus entstanden seine Lehrbücher, die er eigentlich nur zum eigenen Gebrauch verfasste. Sie stießen aber bei Kollegen und dann auch in der Fachwelt auf so große Begeisterung, dass sie bis heute genutzt werden. Aufgrund seiner wissenschaftlichen Leistungen wurde Menge 1876 der Ehrentitel eines Professors verliehen.

Der Erfolg Menges beruhte aber offensichtlich auch auf seiner Menschlichkeit und seinem großen Einfühlungsvermögen gegenüber seinen Schülern. Er schaffte es immer wieder, Probleme auf unkonventionelle Weise zu lösen und auf die damals übliche „Schulzucht“ zu verzichten. Bei aller Strenge und Disziplin, die seine Arbeit und seinen Unterricht durchzogen, war Menge immer für einen Spaß zu haben. So kam es auch vor, dass Professor Dr. Menge mit seinen Schülern bei einem Bier in einer Kneipe plauderte – was für die damalige Zeit doch recht außergewöhnlich war. Außergewöhnlich war auch, dass der sonst so stille und zurückgezogen lebende Menge sich bei seinem Ärger über die damalige Schulreform mit Kaiser Wilhelm II. anlegte. Trotz des Arbeitseifers von Hermann Menge zerrten Schulreformen und Schulalltag an dem gesundheitlich immer etwas angeschlagenen Mann. Außerdem sehnte er sich nach der

ruhigen wissenschaftlichen Arbeit an seinem Schreibtisch. Um das Jahr 1900 erbat er sich mit 59 Jahren den Eintritt in den Ruhestand, was durch ein entsprechendes ärztliches Gutachten ermöglicht und bewilligt wurde. Niemand hätte geahnt, dass das eigentliche Lebenswerk des nunmehr knapp 60 Jahre alten Philologen jetzt erst beginnen würde.

Die verändernde Kraft der Bibel

Das Vorbereiten von Andachten gehörte zum Arbeitsalltag von Hermann Menge. Er besuchte regelmäßig Gottesdienste und war, was seinen äußerlichen Lebenswandel betraf, vorbildlich. Menge konnte sogar bekennen, „daß die beiden Gymnasien, deren Leitung mir oblag, als besonders christliche Anstalten angesehen und geschätzt wurden“¹¹. Dennoch musste er rückblickend beklagen, dass ihm „das Wesen des Christentums völlig fremd und ebenso unbekannt“¹² war. Das biblische Wort, das er in Predigten und Andachten hörte, blieb ihm nur allzu oft dunkel und unverständlich.

Er schrieb, dass die Bibel ihm damals „geradezu ein mit sieben Siegeln verschlossenes Buch geblieben“¹³ ist. Menge beklagte darüber hinaus rückblickend, dass er „von der menschli-

chen Sündhaftigkeit und Schuld, von der Notwendigkeit der Erlösung, von dem ganzen Werke und Verdienste des Gottessohnes, von der Bedeutung seines Sterbens und seiner Auferstehung, vom wahren Glauben und wirklicher Buße (Bekehrung), kurz vom rechten Christentum durchaus keine irgendwie genügende Vorstellung und noch weniger eine“ sein „Herz bewegende Empfindung und lebendige Wirkung besaß“¹⁴. Vielmehr wurde er durch den „damals in vollster Blüte stehenden öden und herzerkaltenden Rationalismus“¹⁵ beeinflusst. Kurz vor seiner Pensionierung, bei der Vorbereitung einer Andacht im Herbst 1899 ging Menge jedoch ein Licht auf:

„... da trat mir die Erkenntnis von meiner Unbekanntschaft mit der Bibel in solcher Stärke vor die Seele, daß ich mich tief und aufrichtig zu schämen begann und den festen Entschluß faßte, mich dem Studium der Bibel, und zwar zunächst dem Neuen Testament, mit aller Kraft zu widmen. Ich erbat mir zur Ausführung meiner Absicht den göttlichen Beistand und fing an, zum erstenmal in meinem Leben im griechischen Neuen Testament zu lesen.“¹⁶

Menge erfuhr diese „Umkehr“ als „eine gewaltige, nicht plötzliche, sondern allmählich erfolgende Umwandlung“¹⁷, die sich in der Folgezeit durch das Durchar-

beiten des griechischen Neue Testaments vollzog. Dabei machte er sich Notizen und begann mit der Übersetzung, die ihn zunächst gar nicht zufrieden stellte. Doch diese Arbeit nahm ihn so in Besitz und erfüllte ihn mit so großer Freude, dass er bald nichts anderes mehr tat. Die fertige Übersetzung fand auch auf Anhieb einen Verleger und so erschien 1909 die erste Fassung des Neuen Testaments, übersetzt von Hermann Menge mit 40 Illustrationen von Franz Stassen. Der Verkauf lief schlecht, was Menge aber keineswegs bedrückte. Vielmehr kam er zu der Überzeugung, dass er bei dieser wichtigen Arbeit keine halben Sachen machen dürfe und begann so mit der Übersetzung des Alten Testaments. Diesmal ging der nunmehr rund 70-jährige mit noch größerem Eifer ans Werk. Über 12 Jahre hinweg arbeitete er mit der ihm eigenen philologischen Erfahrung und Präzision fast Tag und Nacht unermüdlich an seiner Bibelübersetzung, die er 1922 mit großer Zufriedenheit fertigstellte. Er war durch diese Arbeit so geistlich gestärkt und erfüllt worden, dass er darin schon den ganzen Nutzen seiner Arbeit sah:

„... in meinem Herzen war das Licht aus der Höhe aufgegangen, so daß ich in Jesus Christus den Weg, die Wahrheit und das Leben erkannte und mir bewußt war, daß kein Name den Menschen gegeben ist, in dem sie selig werden sollen, als allein der Name Jesus.“

War mir durch diesen beglückenden Herzenszustand nicht der herrlichste Lohn zuteil geworden?“¹⁸

Und so landete die fertige Übersetzung der gesamten Bibel in seiner Schreibschublade! Menge bemühte sich nicht weiter um eine Veröffentlichung. Auf unbekannte Weise gelangte das Manuskript aber dann doch noch zur Württembergischen Bibelgesellschaft. Die Resonanz war groß. Die Übersetzung wurde gelobt, fand weite Verbreitung und der Übersetzer erhielt von der theologischen Fakultät der Universität Münster die Ehrendoktorwürde für seine Arbeit. Hermann Menge verbesserte und überarbeitete seine Übersetzung beständig weiter, bis er am 1. Januar 1939 im Alter von fast 98 Jahren aufbrach zu dem, der seinem Leben fast 40 Jahre zuvor eine überraschende Wendung gegeben hatte – dem Verfasser des Buches, das Hermann Menge so liebte.

Die Bibelübersetzung

Die Grundsätze von Hermann Menge bei der Arbeit an seiner Bibelübersetzung fasst Berthold Lannert folgendermaßen zusammen: „A. ‚philologische Gründlichkeit‘; B. ‚möglichst enger Anschluß an den Urtext‘; C. ‚sinngetreue‘ Übersetzung; D. Übersetzung ‚in ein verständliches und klares, auch von Fremdwörtern möglichst gereinig-

tes Deutsch‘; E. Versuch der ‚Wiedergabe der Stimmung und Färbung‘ der Texte.“¹⁹ Zudem fügte Menge zu pädagogischen Zwecken zahlreiche Überschriften in den Text ein und versah ihn zur besseren Übersichtlichkeit mit jedes Buch einleitenden Gliederungen.

Er versuchte, möglichst dicht am Grundtext zu bleiben und doch ein klares und verständliches Deutsch wiederzugeben. Ersteres gelang ihm nicht immer uneingeschränkt. Wie Lannert nachweist, erfasste Menge mitunter „den hebräischen Stil der Erzählung in seiner Eigentümlichkeit nicht“²⁰, und an einigen Stellen folgt er scheinbar eher dem Text der Septuaginta als dem hebräischen Grundtext. Weiterhin zeigt Lannert, dass die Menge-Übersetzung von der pietistischen Frömmigkeit des Übersetzers zur Zeit der Jahrhundertwende geprägt ist und in der Tradition der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts steht.²¹

Der Altphilologe Menge war der Überzeugung, „daß die Übersetzung der Lutherbibel mancherlei Mängel und Unklarheiten enthält, die verbesserungsbedürftig sind, vor allem aber, daß nach Ablauf von vollen vier Jahrhunderten ihre Sprache veraltet ist, so daß manche Teile ohne Hilfsmittel überhaupt nicht mehr verstanden werden können“²². In diese Lücke tritt Menge mit seiner Übersetzung und füllt sie aus. Die „Menge-Bibel“ zeichnet sich

auch heute noch durch einen gut lesbaren und flüssig geschriebenen Text aus und ist nach wie vor empfehlenswert.

Schluss: Ein stiller Verkündiger

Hermann Menge wollte hinter seinem Werk zurücktreten. Das ist ihm gelungen. Wirft man jedoch einen Blick auf den Mann hinter der bemerkenswerten philologischen Arbeit und hinter der wertvollen Bibelübersetzung, so trifft man wieder auf die Spuren Gottes, der einen kränklichen Rentner zu einer enormen Arbeitsleistung befähigte und den stillen und zurückhaltenden Menschen zu einem Verkündiger seines Wortes machte, der heute immer noch predigt. Im Vorwort zu der Erstausgabe seiner Bibelübersetzung 1926 schrieb Dr. Dr. Hermann Menge:

„Gott aber wolle in seiner Gnade denen, die mein Buch zur Hand nehmen, um seinen Inhalt auf sich wirken zu lassen, ein empfängliches Herz verleihen und in ihren Seelen den Ernst der Mahnung aufleuchten lassen: ‚Suche Jesum und sein Licht, alles andre hilft dir nicht!‘“

Johannes Otto ...

hat eine theologische Ausbildung absolviert, ist seit 2008 Mitarbeiter am Martin Bucer Seminar und Redaktionsmitglied von Glauben und Denken heute.

Anmerkungen

¹Paul Olbricht. Der Bibelübersetzer Hermann Menge: Sein Leben und sein Schaffen. Berlin: Furche-Verlag, 1939. S. 119.

²Paul Olbricht. A. a. O. S. 97.

³Ebd.

⁴Ebd.

⁵Zu nennen sind hier vor allem: Hermann Menge. Repetitorium der lateinischen Syntax und Stilistik. Erstmals erschienen 1873; jetzt erhältlich als: Thorsten Burkard, Markus Schauer. Lehrbuch der lateinischen Syntax und Semantik. 5. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2012. Und: Hermann Menge. Repetitorium der griechischen Syntax. Erstmals erschienen 1878; jetzt erhältlich in der 12. Auflage (2011), herausgegeben von Andreas Thierfelder und Jürgen Wiesner.

⁶Die von Hermann Menges Schwiegersohn, Paul Olbricht, verfasste Biographie ist die einzige ausführliche Quelle, die einen Einblick in Menges Leben gewährt. Es existiert zwar noch eine kurze Biographie von Fritz Schmidt-König (Fritz Schmidt-König. Hermann Menge: Vom Gymnasialdirektor zum Bibelübersetzer. St. Johannis-Druckerei, 1983.), die aber nur das Material von

Paul Olbricht zusammenfasst und keine neuen Informationen bietet. Darüber hinaus schrieb Hermann Menge auf Bitten und Drängen einen kurzen Bericht darüber, was ihn zu seiner Bibelübersetzung bewegt hat (Hermann Menge. Wie ich zur Übersetzung der Heiligen Schrift gekommen bin. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, o.J.). Anlässlich des 50. Todestages von Hermann Menge verfasste Berthold Lannert einen Artikel für die Zeitschrift für Theologie und Kirche, der vor allem auf den Charakter von Mengels Bibelübersetzung eingeht (Berthold Lannert. „Die Bibelübersetzung Hermann Menges zwischen Philologie und Theologie“. In: Eberhard Jüngel (Hrsg.). Zeitschrift für Theologie und Kirche. 86. Jg. Heft 3. 1989. S. 371–388.).

⁷Paul Olbricht. A. a. O. S. 9. Menge litt als Kind u. a. an einem schweren Keuchhusten, in dessen Folge sein Gesicht durch eine starke Schwellung zeitweise entstellte wurde.

⁸Ebd. S. 14.

⁹Ebd. S. 11.

¹⁰Hermann Menge. A. a. O. S. 9.

¹¹Ebd. S. 5.

¹²Ebd. S. 5.

¹³Ebd. S. 6.

¹⁴Ebd.

¹⁵Ebd. S. 4.

¹⁶Ebd. S. 7.

¹⁷Ebd. S. 4.

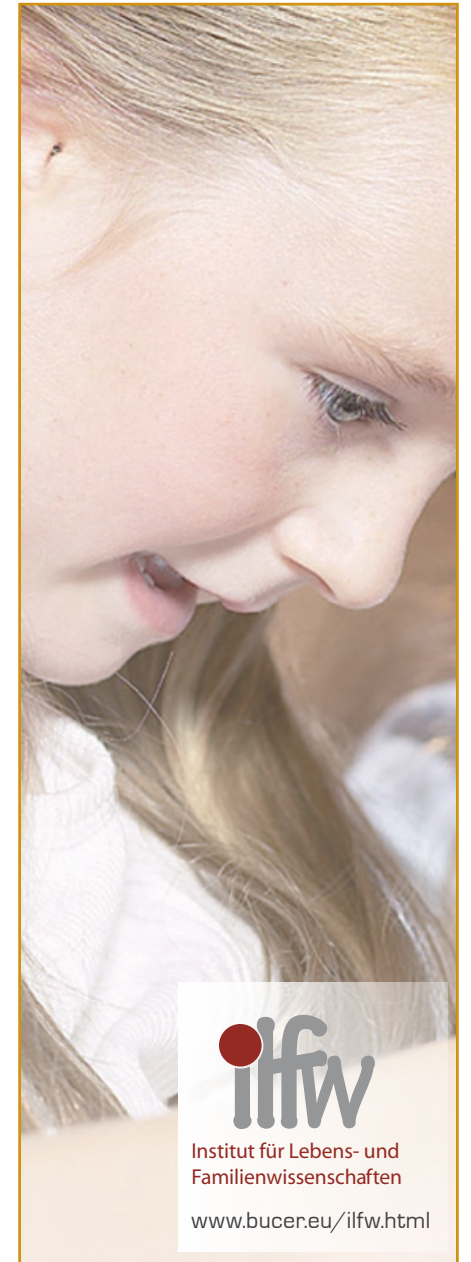
¹⁸Ebd. S. 11.

¹⁹Berthold Lannert. A. a. O. S. 376.

²⁰Ebd. S. 377f. Ob hier aber tatsächlich der Sinn des zu übersetzenden Textes verfälscht wird, wie Lannert behauptet, scheint mir mehr als fraglich.

²¹Vgl. ebd. S. 381ff.

²²Hermann Menge im Vorwort zur Erstausgabe seiner Bibelübersetzung 1926.



ilfw

Institut für Lebens- und Familienwissenschaften

www.bucer.eu/ilfw.html

Dr. Daniel Facius

Ist Gott „selbst-zentriert“?

John Pipers Argumentation

Der amerikanische Theologe John Piper, ehemaliger Pastor in der Bethlehem Baptist Church in Minneapolis und Autor zahlreicher Bücher, vertritt in zahlreichen Aufsätzen und Vorträgen die These, dass Gott „selbst-zentriert“ sei. Die „Gott-Zentriertheit“ Gottes bedeutet in diesem Zusammenhang, dass alles Handeln Gottes letztlich durch sein Ziel bestimmt wird, seine Macht bekannt zu machen.¹ Im Folgenden soll diese Argumentation nachvollzogen und überprüft werden.

In seiner ersten Predigt mit dem Titel „Ist Gott für uns oder für sich selbst?“², gehalten bereits am 10. August 1980, führt Piper aus, dass es Gott zu seinem Ziel gemacht hat, gepriesen zu werden: „Gott wartet nicht nur darauf, für seine Kraft, Gerechtigkeit und Gnade gepriesen zu werden, er hat vor

aller Ewigkeit die Initiative ergriffen, um seinen eigenen Namen auf der Erde zu erhöhen und seine Herrlichkeit zu zeigen“. Er zitiert hier unter anderem Jesaja 48,11, Jeremia 13,11 und Epheser 1,6.12.14. „Gottes Ziel in allem, was er tut, ist, gepriesen zu werden zum Lob seines Namens.“ Piper identifiziert sodann „zwei Stolpersteine“ bezüglich dieser Aussage: Zum einen würden wir Menschen, die sich so verhalten, nicht mögen, zum anderen schein die Heilige Schrift zu lehren, dass wir gerade nicht unsere eigene Ehre suchen sollen. Gott möge so zwar zunächst wie ein „Second-Hander“ (eine Person, die nur lebt, um andere zu beeindrucken) wirken, allerdings nur bei oberflächlicher Betrachtung. Da Gott nämlich einzigartig sei, das herrlichste aller Wesen und völlig selbstgenügsam, müsse er zunächst für sich selbst sein, um für uns sein zu können, da sein Ziel, gepriesen zu werden

und sein Ziel, uns Freude zu bereiten, zusammengehören. Daher könne Gott auch trotz seiner Selbst-Zentriertheit als „Liebe“ beschrieben werden, obwohl Paulus in 1Kor 13,5 lehre, dass die Liebe nicht das ihre sucht.³ Wenn Menschen Gott preisen, dann tun sie das deshalb, weil ihre Freude nicht vollständig sei, wenn sie sich nicht im Lob ausdrücken könne.

Im Laufe der Zeit hat Piper diesen Gedanken weiter verfolgt und verschärft. Vier Jahre später, bei einer Predigt in der Wheaton College Chapel mit demselben Titel,⁴ behauptet Piper nun, dass es das „Hauptziel“ Gottes sei, „Gott zu verherrlichen und sich selbst zu genießen“. Nun zitiert er zusätzlich (in dieser Reihenfolge) Jesaja 43,6–7, Psalm 106,7–8, Hesekiel 20,14, 1Samuel 12,20–22, Hesekiel 36,22–32, Johannes 17,1 und 2Thessalonischer 1,9–10. Diese Wahrheit werde, so Piper, selten,

wenn überhaupt, akzeptiert. Keiner seiner Söhne habe bisher in der Sonntagschule die Lektion „Gott liebt sich selbst mehr, als er dich liebt“ gelernt. Aus dem Ziel ist nun das „Hauptziel“ geworden, aus der Selbstliebe Gottes offenbar ein „Sich-selbst-mehr-als-andere-lieben“.

Dieser letzte Gedanke wird weiter ausgeführt in dem Artikel „Das Ziel von Gottes Liebe ist vielleicht ein anderes als du denkst“, ursprünglich erschienen am 14.10.2000 in den „Dallas Morning News“⁵. Piper beginnt mit der Feststellung, dass die Menschen geschaffen wurden, um Gott zu genießen. Aus Römer 15,8–9, Epheser 1,4–6 und Psalm 86,12–13 schließt er, dass Gottes Liebe ein Mittel („ground“) zur Erreichung des Ziels ist, Gottes Herrlichkeit⁶ zu vermehren. Piper selbst bezeichnet den Gedanken als „schockierend“: „Die Liebe Gottes bedeutet nicht, dass Gott viel aus uns macht. Gott rettet uns viel-

mehr aus unserer Selbst-Zentriertheit, damit wir es genießen können, viel aus Ihm zu machen. (...) Liebe muss Gott-zentriert sein, sonst ist es keine wahre Liebe.“ So habe beispielsweise auch das Kreuz, der ultimative Ausdruck der Liebe Gottes, nach Römer 3,25 letztlich die Rechtfertigung Gottes als Ziel.

Einwände gegen diese Position behandelt Piper beispielsweise in dem in Atlanta gehaltenen Vortrag „Ist Jesus ein Egomane?“⁷. Schon C.S. Lewis habe zunächst den Eindruck gehabt, die Bibel zeige Gott als jemanden, der sich nach unserer Anbetung sehnt wie eine eingebildete Frau nach Komplimenten. Die Bibel lehre aber nicht nur, dass die Menschen zur Ehre Gottes leben sollen, sondern dass auch Gott selbst sich unerschütterlich dafür einsetze, seine Herrlichkeit aufrechtzuerhalten und darzustellen.⁸ Piper geht sogar so weit, die Stellung zu dieser These als Test für die eigene „Gott-Zentriertheit“ anzusehen.⁹

Lässt sich nun die Behauptung Pipers, Gott sei „selbst-zentriert“, biblisch begründen? Liebt Gott sich selbst tatsächlich mehr als alles andere?

Selbst-Zentriertheit – eine Eigenschaft Gottes?

Der von Piper gewählte, einprägsame Begriff der Selbstzentriertheit findet sich als solches weder in der Bibel noch in

den Bekenntnisschriften oder einer gängigen theologischen Dogmatik. Gleichwohl ist eine Annäherung möglich, die hier durch eine Betrachtung verschiedener Eigenschaften Gottes versucht werden soll, nämlich seiner Heiligkeit, Eifersucht und Liebe.

Gottes Heiligkeit

Die Bibel spricht Gott an zahlreichen Stellen „Heiligkeit“ zu. Eine zentrale Bedeutung dürfte in diesem Zusammenhang der Selbstcharakterisierung Gottes in 3Mose 19,2 zukommen: „Rede mit der ganzen Gemeinde der Israeliten und sprich zu ihnen: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, der HERR, euer Gott“¹⁰, eine Charakterisierung, die im Neuen Testament von Jesus zustimmend aufgenommen wird.¹¹ Auch Petrus greift sowohl auf die Heiligkeit Gottes als auch auf den daraus folgenden Appell zurück (1Petrus 1,15.16). Josua verbindet die Heiligkeit Gottes mit seiner Eifersucht (Josua 24,19), Samuel mit Ehrfurcht (1Samuel 6,20), der Psalter mit Anbetung (etwa Psalm 99,5). Im Neuen Testament ist es vor allem die Offenbarung, in der die Heiligkeit Gottes herausgestellt wird (wörtlich etwa in Offb 4,8). Was aber wird damit ausgesagt?

Die hebräische Wurzel קדש, die den deutschen Begriffen „heilig sein“ und „Heiligkeit“ zugrunde liegt, bezeich-

net etwas, das zur Sphäre des Sakralen zu zählen und so zu unterscheiden ist von den Dingen, die der gewöhnlichen, weltlichen Sphäre angehören.¹² Schon von dieser negativen Definition her wird deutlich, dass es sich um einen „numinosen Wertbegriff sui generis“ handelt.¹³ Die hebräische Wurzel selbst wird üblicherweise auf das Wort קד zurückgeführt, das „abtrennen, absondern“ bedeutet.¹⁴ In der Septuaginta wird es weit überwiegend mit ἅγιος wiedergegeben, dem Begriff, den auch das Neue Testament am meisten verwendet.¹⁵ „Heiligkeit“ im biblischen Sinn ist ein Begriff, der strenggenommen Gott allein als dem „Abgesonderten“ zugeschrieben wird.¹⁶ Gott ist als Schöpfer so vollkommen anders als seine Geschöpfe, dass er allein den einzig wahren Gegenstand der Anbetung bildet. Deshalb kann das Wort „heilig“ fast synonym für Göttlichkeit stehen¹⁷ und wirkt als „mysterium tremendum“¹⁸, als Ehrfurcht auslösendes Geheimnis. Darüber hinaus beschreibt es aber auch den Charakter Gottes als frei von allem Bösen, als vollständig gut,¹⁹ und vor allem in diesem Sinn lassen sich die Appelle an das Gottesvolk verstehen, ebenfalls „heilig“ zu werden.

Neben den oben beschriebenen Aspekten der Heiligkeit Gottes wird im Sinne Pipers zum Teil vertreten, die Heiligkeit Gottes bedeute, dass Gott sich dem Streben nach seiner eigenen Ehre hingibt.²⁰ Als Begründung wird ausgeführt, der

Begriff „heilig“ beschreibe beide Teile der Stiftshütte. Die Stiftshütte insgesamt sei ein Bereich, der getrennt sei vom Bösen und der Sünde der Welt. Der erste Raum, das Heilige, dem Dienst an Gott gewidmet, sei von dem Allerheiligsten, dem Bereich, in dem die Bundeslade steht und der am allermeisten dem Gottesdienst dient, durch einen Vorhang getrennt. In ähnlicher Weise sei auch der Sabbat „geheiligt“ worden und diene dem Gottesdienst. So wenig diese Darlegungen zu bezweifeln sind, so unklar bleibt, was dies mit Gottes Streben nach seiner eigenen Ehre zu tun haben soll. Die genannten Einrichtungen illustrieren vielmehr die „Absonderung“ in räumlicher und zeitlicher Hinsicht, ohne dass ersichtlich wäre, dass Gott damit weitergehende Zwecke verfolgt. Sie wurden von Gott nicht eingeführt, um seine Ehre zu suchen, sondern sind zwangsläufiges Ergebnis der Trennung von Gott und Mensch. Der sündige Mensch *kann* sich dem heiligen Gott nicht nahen, ohne zu vergehen (vgl. Jesaja 6,5). Dem entspricht auch das Geschehen bei Jesu Kreuzigung. In dem Moment, in dem Versöhnung, Rechtfertigung und Vergebung endgültig wirksam werden, wird das Allerheiligste plötzlich frei zugänglich (Matthäus 27,51). Dies geschieht nicht, weil Gott in diesem Moment das Streben nach seiner eigenen Ehre einstellt, sondern weil die grundlegende Trennung zwischen Schöpfer und

Geschöpf aufgehoben wurde und der Befehl „Seid heilig!“ nunmehr durch die Kraft des Heiligen Geistes auf der Grundlage des geschehenen Versöhnungswerks Jesu umgesetzt werden kann. Was der alttestamentliche Kultus nur unvollständig und vorläufig leisten konnte, hat Christus endgültig vollbracht.²¹ Weder aus der Wortbedeutung שָׁרָף noch aus dem Kontext ergibt sich daher ein Zusammenhang zwischen der Heiligkeit Gottes und dessen Streben nach seiner eigenen Ehre.

Gottes Eifersucht

Die Eifersucht Gottes steht in engem Zusammenhang mit seiner Heiligkeit.²² Die biblische Basis für diese Eigenschaft ist dabei breiter, als man zunächst meinen könnte. So sollte nicht übersehen werden, dass es bereits in den Zehn Geboten im Zusammenhang mit dem Bilderverbot heißt: „Bete sie nicht an und diene ihnen nicht! Denn ich, der HERR, dein Gott, bin ein eifernder Gott“ (2Mose 20,5; ähnlich auch 5Mose 4,24; 5,9; 6,15). Darüber hinaus verbindet die Bibel auch die Eifersucht mit dem *Namen* Gottes: „Denn der HERR heißt ein Eiferer (Elberfelder: „dessen Name ‚Eifersüchtig‘ ist“); ein eifernder Gott ist er“ (2Mose 34,14). In direkten Zusammenhang werden Eifersucht und Heiligkeit von Josua gestellt:

„Josua sprach zum Volk: Ihr könnt dem HERRN nicht dienen; denn er ist ein heiliger Gott, ein eifernder Gott, der eure Übertretungen und Sünden nicht vergeben wird“ (Josua 24,19).

Die hebräische Wurzel שָׂרַף kann dabei im Deutschen unterschiedlich wiedergegeben werden. Sie bezeichnet zunächst eine moralisch neutrale, starke Emotion, durch die etwas oder jemand von einer anderen Person begehrt wird.²³ Das Wort kann neutral verwendet werden (etwa Prediger 9,6), aber auch zerstörerische Leidenschaft im negativen und ausfüllenden Eifer im positiven Sinn beschreiben.²⁴ Ausgehend von der ursprünglich neutralen Bedeutung „Eifer“ kann der Eifer für das Eigentum *eines anderen* mit „Neid“, der Eifer für das *eigene* Eigentum mit „Eifersucht“ übersetzt werden.²⁵ Die Septuaginta gibt שָׂרַף fast ausschließlich mit ζήλος wieder, ein Begriff, der insbesondere von Paulus aufgegriffen und in den oben beschriebenen Bedeutungsvarianten gebraucht wird.²⁶ Wird das Wort auf Gott bezogen, wird es in positivem Sinn gebraucht, denn Gott hat als Schöpfer Anrecht auf alles Geschaffene – und eifert daher grundsätzlich für das eigene Eigentum.

Die Objekte der Eifersucht Gottes sind dabei zahlreich.²⁷ Zunächst und an erster Stelle steht Gottes eigene Natur. So begründet sich das Verbot, andere Götter anzubeten. Ebenfalls Objekt der

Eifersucht Gottes ist sein Name. In Hesekeil 39,25 heißt es: „Darum, so spricht der Herr, HERR: Jetzt wende ich das Geschick Jakobs und erbarme mich über das ganze Haus Israel und eifere *für meinen heiligen Namen*.“ Hintergrund dieser Aussage ist die Tatsache, dass das hebräische שֵׁם nicht nur den „Namen“ im Sinne einer Identitätsbezeichnung meint, sondern in dynamischem Sinn für die Taten, Leistungen und das Vermögen des Benannten steht.²⁸ Ebenso eifert Gott für sein Volk (Sacharja 8,2: „So spricht der HERR Zebaoth: Ich eifere für Zion mit großem Eifer und eifere um seinetwillen in großem Zorn“), dessen Land (Joel 2,18) und für Jerusalem (Sacharja 1,14). An dieser Stelle soll vermehrtes Augenmerk auf Gottes Eifer für seinen Namen gelegt werden, da dieser Eifer am ehesten dem entsprechen dürfte, was Piper als selbstzentriertes Verhalten beschreibt. Entsprechend definiert etwa Grudem: „Gottes Eifersucht bedeutet, dass Gott beständig versucht, seine eigene Ehre zu bewahren“²⁹. Was aber bedeutet es nun, dass Gott „für seinen Namen“ eifert?

Die Verbindung des Volkes Israels mit dem Namen Gottes wird schon sehr frühzeitig angedeutet, kommt aber vielleicht am besten zum Ausdruck in dem Rückblick, den Gott selbst im Buch Hesekeil vornimmt. Dort heißt es über Israel (20,8f.): „Da dachte ich, meinen Grimm über sie auszuschüt-

ten und meinen ganzen Zorn an ihnen auszulassen noch in Ägyptenland. Aber ich unterließ es *um meines Namens willen*, damit er nicht entheiligt würde vor den Heiden, unter denen sie waren und vor deren Augen ich mich ihnen zu erkennen gegeben hatte, dass ich sie aus Ägyptenland führen wollte.“ Am eindrucklichsten erklärt Gott seine Motivation sodann in Hesekeil 36,21ff.: „So kamen sie zu den Heiden; aber wohin sie kamen, entheiligten sie meinen heiligen Namen, weil man von ihnen sagte: ‚Sie sind des HERRN Volk und haben doch aus ihrem Lande fortziehen müssen!‘ Da tat es mir Leid um meinen heiligen Namen, den das Haus Israel entheiligte unter den Heiden, wohin sie auch kamen. Darum sollst du zum Hause Israel sagen: So spricht Gott der HERR: Ich tue es *nicht um euretwillen*, ihr vom Hause Israel, *sondern um meines heiligen Namens willen*, den ihr entheiligt habt unter den Heiden, wohin ihr auch gekommen seid. Denn ich will meinen großen Namen, der vor den Heiden entheiligt ist, den ihr unter ihnen entheiligt habt, wieder heilig machen. Und die Heiden sollen erfahren, dass ich der HERR bin, spricht Gott der HERR, wenn ich vor ihren Augen an euch zeige, dass ich heilig bin.“

Hinter dieser Aussage steckt die Tatsache, dass es unter den heidnischen Völkern durchaus bekannt war, dass Israel das „Volk Jahwes“ war (vgl. Hes-

ekiel 36,20) und sie die Zerstreuung Israels mit einem Versagen Jahwes in Verbindung brachten, sein Volk zu schützen.³⁰ Auf diese Weise führte Gottes Zorn gegen Israel dazu, dass sein Name verachtet wurde. Bedeutet aber nun die Aussage Gottes, sein Volk „um seines heiligen Namens willen“ zu retten, dass es ihm nur um sich selbst geht und dass er seinen Namen, das heißt, sich selbst, mehr liebt als sein Volk? An dieser Auslegung Pipers können durchaus Zweifel bestehen. „Nicht um euretwillen“ bedeutet hier nämlich nicht, dass Gott nichts an Israel liegen würde, sondern lediglich, dass Israel aufgrund seines Verhaltens keinen Anspruch auf Errettung hat.³¹ Die gleichwohl in den folgenden Versen und Kapiteln angekündigte Heimführung und Reinigung Israels geschieht nicht, weil Israel sie verdient hätte, sondern weil Gott den Makel, der seinem Namen durch die Preisgabe seines Volkes unter den Heiden anhaftet, tilgen will.³² Es geht also weniger um die Frage „Ist Gott für Israel oder für sich selbst?“, als vielmehr um den Grund für die Wiederherstellung Israels. Hier lässt sich nun durchaus ersehen, dass Gott sehr viel Wert auf seinen „heiligen Namen“ legt, der ihm an dieser Stelle als Hauptmotivation für die Errettung seines Volkes dient. Gleichwohl kann daraus nicht geschlossen werden, dass ihm dieser Name wichtiger sei als das

Wohl seines Volkes. Tritt man nämlich einen logischen und zeitlichen Schritt zurück, muss auffallen, dass Gottes Name ja nicht schon immer mit Israel verbunden war – und dies auch nicht zwingend hätte sein müssen. Hintergrund dieser Verbindung ist vielmehr das freie Erwählungshandeln Gottes. Will man nun abwägen, was Gott in seinem Handeln mit Israel wirklich motiviert, muss zunächst untersucht werden, aus welchem Grund Gott sich selbst mit Israel verbunden hat, eine Frage, die sich eindeutig beantworten lässt (5Mose 7,7f): „Nicht hat euch der HERR angenommen und euch erwählt, weil ihr größer wäret als alle Völker – denn du bist das kleinste unter allen Völkern –, sondern weil er euch geliebt hat und damit er seinen Eid hielte, den er euren Vätern geschworen hat.“ Das hier verwendete Verb שָׁחַק bedeutet „an jemanden aus Liebe hängen“³³ – und der erste angegebene Grund ist אֶהְבֶּהְךָ , Gottes Liebe.³⁴ Dieselbe Begründung wird an zahlreichen weiteren Stellen genannt.³⁵ So wird etwa in 5Mose 4,37 die Befreiung aus der Knechtschaft Ägyptens damit begründet, dass Gott „deine Väter geliebt und ihre Nachkommen erwählt hat“. Ebenfalls im Zusammenhang mit der Erwählung steht 5Mose 10,15: „Doch nur deinen Vätern hat der HERR sich zugeneigt, sie zu lieben. Und er hat ihre Nachkommen nach ihnen, nämlich euch,

aus allen Völkern erwählt, so wie es heute ist.“ Ähnliche Aussagen finden sich in Hosea 11,1 („Als Israel jung war, gewann ich es lieb“), Hosea 14,5: („Ich will ihre Abtrünnigkeit heilen, will sie aus freiem Antrieb lieben“) und Jeremia 31,3 („Ich habe dich je und je geliebt, darum habe ich dich zu mir gezogen aus lauter Güte“). Hier wird deutlich, dass die Erwählung Israels und die Liebe Gottes zu seinem Volk nichts mit Gottes Streben nach seiner eigenen Ehre zu tun haben. Die Beziehung Gottes zu seinem Volk entsteht vielmehr „aus freiem Antrieb“ und „aus lauter Güte“. Es hat Gott schlichtweg „gefallen“, Israel zu seinem Volk zu machen (1Samuel 12,20–22), und zwar *obwohl* Gott bewusst war, dass Israel seinem Namen lange Zeit keine Ehre machen würde. Und nur weil Gott sein Volk aus Liebe erwählt hat, erfordert es nun sein Name, zu Gunsten seines Volkes einzugreifen. Wenn Gott hier „um seines Namens willen“ handelt, dann heißt das, dass diese Tätigkeit auf der Integrität seiner Selbstoffenbarung basiert.³⁶ Es geht um „die geoffenbarte und im Lauf der Geschichte bewährte Treue Gottes. Was er versprochen hat, hält er“³⁷. Der Name Gottes erfordert nicht die Erwählung, aber die Treue zu seinem Bund. „Um seines Namens willen“ heißt also letztlich „um seiner Zusage an Abraham willen“³⁸, denn ohne diese Zusage wäre Gottes Name

von den Vorgängen um Israel überhaupt nicht betroffen. So ist die Eifersucht Gottes letztlich „nichts anderes, als seine stark erregte Liebe, die im Interesse des Geschöpfes selber“³⁹ handelt.

Gottes Liebe

Nachdem die Hauptmotivation Gottes in seinem Heilshandeln bereits im Zusammenhang mit seiner Eifersucht angedeutet wurde, soll nun noch ein kurzer Blick auf die Liebe Gottes geworfen werden. Der eben dargestellte Zusammenhang ergibt sich nämlich auch bei einem Blick in das Neue Testament. Johannes 3,16 gibt als Grund für die Sendung Jesu, für sein Leiden und Sterben ausdrücklich an, dass Gott *die Welt geliebt* hat ($\alpha\gamma\alpha\pi\acute{\alpha}\omega$) hat. Die Liebe Gottes ist „die Quelle, aus der das ganze Geschehen fließt“⁴⁰, die „Haupttriebfeder“⁴¹ seines Handelns. Selbst der von Piper gerne zitierte Abschnitt aus dem ersten Kapitel des Epheserbriefs (V. 4–6) steht dem bei genauer Betrachtung nicht entgegen: „Denn in ihm hat er uns erwählt, ehe der Welt Grund gelegt war, dass wir heilig und untadelig vor ihm sein sollten; in seiner Liebe hat er uns dazu vorherbestimmt, seine Kinder zu sein durch Jesus Christus nach dem Wohlgefallen seines Willens, *zum Lob seiner herrlichen Gnade, mit der er uns*

begnadet hat in dem Geliebten.“ Hieraus schließt Piper, dass hinter allem Handeln Gottes die Absicht stünde, gepriesen zu werden. Tatsächlich aber nennt dieser Vers das „Lob seiner herrlichen Gnade“ nicht als *Motivation* Gottes für seine Handlungen, sondern als *Ergebnis* seiner Taten, als Ziel *unserer* Berufung. Den Grund und die Motivation Gottes für diese Berufung, die zeitlich und logisch dem Ergebnis vorangeht, nennt Paulus zu Beginn: „In seiner Liebe“⁴² hat er uns vorherbestimmt, „nach dem Wohlgefallen seines Willens“⁴³. Wie eben am Beispiel des Volkes Israels gezeigt, steht auch hinter der Erwählung der Gemeinde die Liebe und freie Gnadenwahl Gottes.⁴⁴ Diese Aussage setzt sich im zweiten Kapitel des Epheserbriefes fort (V. 4f.): „Aber Gott, der reich ist an Barmherzigkeit, hat in seiner großen Liebe, mit der er uns geliebt hat, auch uns, die wir tot waren in den Sünden, mit Christus lebendig gemacht“. Neben der Liebe wird hier Barmherzigkeit (ἐλεος) genannt, die mitleidende Gemütsbewegung angesichts eines Übels, das einen anderen getroffen hat⁴⁵.

Es ist nach alledem nicht übertrieben, die Liebe Gottes als *die* Eigenschaft zu charakterisieren, „die wie keine zweite sein Wesen und Wirken bestimmt“⁴⁶. Wenn Johannes die Essenz Gottes mit „Liebe“ beschreibt (1Johannes 4,8.16), dann sagt er damit aus, dass Gottes

Natur in elementarer Weise durch Liebe charakterisiert wird.⁴⁷ Ohne damit andere Eigenschaften Gottes zu entwerten, bleibt festzuhalten, dass Liebe für das Handeln und Wesen Gottes fundamental ist.⁴⁸ Diese Beobachtung ist für das vorliegende Thema insofern relevant, als die Bibel „Liebe“ in 1Korinther 13 nicht nur als göttlich beschreibt,⁴⁹ sondern unter anderem so definiert (V. 15), dass sie „nicht das ihre“ sucht.⁵⁰ Damit ist ausgesagt, dass sich die Liebe fernhält „von der Neigung, das Eigene, nämlich das, was der eigenen Person zugute kommen soll, sei es nun den eigenen Nutzen oder die eigene Ehre oder die persönliche Geltung, zu suchen“⁵¹. Vor diesem Hintergrund scheint die Aussage, das Ziel von Gottes Liebe sei letztlich er selbst, eine *contradictio in adiecto* zu sein. Auch der Hinweis auf die Feststellung in Römer 3,25, nach dem das Erlösungshandeln Jesu zum Erweis von Gottes Gerechtigkeit dient, ändert nichts daran, dass die Motivation dieses Handelns die Liebe Gottes ist. Denn Gott hätte seine Gerechtigkeit auch anders zeigen können, nämlich durch die Vollstreckung des Schuldspruchs an der sündigen Menschheit.⁵² Die herausragende Illustration dieser Art von Liebe findet sich im Christushymnus des Philipperbriefes (2,6–8): „Er, der in göttlicher Gestalt war, hielt es nicht für einen Raub, Gott gleich zu sein, sondern ent-

äußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an, ward den Menschen gleich und der Erscheinung nach als Mensch erkannt. Er erniedrigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz.“ Christus, in göttlicher Gestalt, gab *für uns* die Gemeinschaft mit dem Vater, seine himmlische Herrlichkeit auf, weil niemand größere Liebe hat, als der, der sein Leben lässt für seine Freunde (Johannes 15,13). Und genau „*darum*“⁵³ hat ihn auch Gott erhöht und hat ihm den Namen gegeben, der über alle Namen ist“ (V. 9). Christus ist deshalb erhöht worden,⁵⁴ weil er *nicht* nach dem seinen gesucht hat, sondern es vielmehr aufgab.⁵⁵ Die Erkenntnis und das Bekenntnis dieser Tatsache sind es, die letztlich „zur Ehre Gottes, des Vaters“ (V. 11) dienen.

Zusammenfassung und Ergebnis

Viele Aspekte, die mit dem hier behandelten Thema zusammenhängen, sind nicht besprochen worden, vor allem deshalb, weil zunächst die von Piper selbst angegebenen Begründungen zu untersuchen waren. Insbesondere wurde nicht auf die Trinität eingegangen, innerhalb derer in sinnvoller Weise von der Liebe einer Person der Gottheit zu einer anderen Person der Gottheit gesprochen werden kann.⁵⁶

Nimmt man die Unterscheidung der göttlichen Personen ernst, ist damit jedenfalls keine „Selbst-Liebe“ in dem Sinne ausgesagt, dass sie den tragenden Grund für das Handeln Gottes mit seinen Geschöpfen bildet. Inwiefern ist die Heiligkeit Gottes, die ihn zu dem „ganz Anderen“ macht, betroffen, wenn der Heilige ausgerechnet in dem zentralen Punkt der „Selbstzentriertheit“ keinen wesentlichen Unterschied zu seinen Geschöpfen aufweist? Auch die Frage, inwiefern die Aussage Gott des Sohnes, er sei „sanftmütig und von Herzen demütig“ (Matthäus 11,29) der These von Gottes Selbst-Zentriertheit entgegensteht, bedürfte einiger Vertiefung.⁵⁷ Bereits jetzt kann jedoch Folgendes festgehalten werden:

Unbestreitbar führen die Taten Gottes, von seiner Schöpfung über sein Heilshandeln in Christus bis hin zu der kommenden Vollendung dazu, die Ehre Gottes des Vaters zu mehren. Nicht beweisbar ist aber die Behauptung Pipers, dass dies letztlich die *Motivation* Gottes bei seinen Handlungen darstellt, geschweige denn die Hauptmotivation. Die biblische Begründung für die Sendung des Sohnes lautet nicht, dass Gott sich selbst (oder seine Ehre) geliebt hat, sondern *die Welt*. Es ist sogar das Wesen dieser göttlichen Liebe, dass sie auf andere bezogen ist. Nimmt man das ernst, muss bezweifelt werden, dass das Ziel

von Gottes Liebe die Mehrung seiner Herrlichkeit ist. Das Beispiel Jesu legt vielmehr einen ganz anderen Schluss nahe, nämlich den, dass es gerade seine auf die Menschheit bezogene Liebe, sein *Verzicht* auf das Eigene ist, die ihm besonders große Ehre einbringen. Die Mehrung der Ehre Gottes steht also am Ende des Heilshandelns, nicht am Anfang, ist *Ergebnis*, nicht Motivation. Angetrieben wird Gott von seiner Liebe, die ihn auch eifersüchtig werden lässt. „Eifersucht ist die Eigenschaft des Bundesgottes Israels, der seine Ehre keinem anderen geben will, noch seinen Ruhm den Götzen, denn was würde dann aus seinem Volke, wenn Gott nicht eifersüchtig wäre“⁵⁸?

Vor diesem Hintergrund erscheint Pipers Rede von der „Selbst-Zentriertheit“ Gottes im Mindesten irreführend zu sein. Sie wird dann auch von ihm selbst nicht bis zum Ende durchgehalten, wenn er nämlich darauf hinweist, dass „Gottes Ziel, gepriesen zu werden und sein Ziel, uns Freude zu bereiten, zusammengehören“ und Gott „für sich selbst“ sein müsse, um „für uns“ sein zu können. Sind diese Ziele nämlich nicht trennbar, ergibt es wenig Sinn, zwischen ihnen zu unterscheiden und das eine als Hauptziel, das andere aber nur als Nebenwirkung auszugeben. Auch Fragestellungen wie „Ist Gott für uns

oder für sich selbst?“ und „Wen liebt Gott mehr – sich selbst oder uns?“ scheinen vor diesem Hintergrund nicht zielführend. Im Ergebnis sollte daher auf die Charakterisierung Gottes als „selbst-zentriert“ verzichtet werden.

Daniel Facius ...

ist Jurist und lebt mit seiner Frau bei Bonn.

Anmerkungen

¹„What Does ‚God-Centered‘ Mean?“ Zitiert nach URL: <http://www.desiringgod.org/blog/posts/what-does-god-centered-mean> [Stand aller Online-Zitate: Dezember 2012]. Übersetzung hier und im Folgenden durch den Autor.

²„Is God for us or for himself?“ Zitiert nach URL: <http://www.desiringgod.org/resource-library/sermons/is-god-for-us-or-for-himself>.

³Ähnlich argumentiert Piper in: „How Is God’s Passion for His Own Glory Not Selfishness?“. „God’s passion for his glory is the essence of his love for us“. Zitiert nach URL: <http://www.desiringgod.org/resource-library/articles/how-is-gods-passion-for-his-own-glory-not-selfishness>.

⁴„Is God for us or for himself?“ Predigt vom 23.10.1984. Zitiert nach URL: <http://www.desiringgod.org/resource-library/conference-messages/is-god-for-us-or-for-himself-2>.

⁵„The Goal of God’s Love May Not Be What You Think It Is“. Zitiert nach URL: <http://www.desiringgod.org/resource-library/articles/the-goal-of-gods-love-may-not-be-what-you-think-it-is>.

⁶Piper definiert Gottes Herrlichkeit („Glory“) als „öffentlich werden seines unendlichen Wertes“. In: „What is God’s glory?“. 06.07.2009. Zitiert nach URL: <http://www.desiringgod.org/resource-library/ask-pastor-john/what-is-gods-glory>.

⁷„Is Jesus an Egomaniac?“. 04.01.2010. Zitiert nach URL: <http://www.desiringgod.org/resource-library/conference-messages/is-jesus-an-egomaniac>.

⁸God is „unwaveringly committed to uphold and display his glory“.

⁹„Does my opposition to God’s God-centeredness reveal that my supposed God-centeredness is just a cover for wanting myself at the center (...)?“ So auch Pipers These 3 in seinem Vortrag „Why God Is Not a Megalomaniac in Demanding to Be Worshiped“, gehalten im November 2008 vor der Evangelical Theological Society. Zitiert nach URL: <http://www.desiringgod.org/resource-library/conference-messages/why-god-is-not-a-megalomaniac-in-demanding-to-be-worshiped>.

¹⁰Ähnliche Aufforderungen finden sich bereits in 3Mose 11,44.45 und dann in 3Mose 20,7 und 21,8; auch dort in kultischem Zusammenhang.

¹¹Vgl. Johannes 17,1–11 und Matthäus 5,48, wobei die Matthäus-Passage nur eine inhaltliche Parallele darstellt, während die Wortwahl differiert (im Urtext steht nicht ἅγιος, das griechische Wort für Heiligkeit, sondern τέλειος, das die Vulgata mit „perfectus“ wiedergibt).

¹²Thomas Mccomiskey. In: Theological Wordbook of the Old Testament. Chicago, 1980. Nr. 1990. S. 786; Robert Reymond. A New Systematic Theology of the Christian Faith. Nashville, 1998. S. 193.

¹³H.-P. Müller. In: Jenni/Westermann. Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament (THAT). 6. Auflage. Band 2. Gütersloh 2004. Sp. 589.

¹⁴Walther Eichrodt. Theologie des Alten Testaments. Teil 1. Stuttgart, 1968. S. 176f.; Norman Geisler. Systematic Theology. Vol. 2. Bloomington, 2003. S. 314; Mccomiskey. A.a.O. S. 786f., wobei diese Ableitung als nicht gesichert bezeichnet wird, da die Entwicklung von Wurzeln mit zwei Radikalen zu einer Form mit drei

Wurzelkonsonanten nicht gut belegt ist. H.-P. Müller hält die Bedeutung „abgesondert“ zwar für zutreffend, aber nur für „abgeleitet“. THAT. A. a. O. Sp. 590.

¹⁵Horst Balz. In: Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. 2. Auflage. Band 1. Stuttgart, 1992. Sp. 42f.; ἱερός und ὁσιος treten an Bedeutung stark zurück.

¹⁶George Hunsinger. In: Religion in Geschichte und Gegenwart. 4. Aufl. Band 3. Tübingen, 2000. Sp. 1535; R. C. Sproul. The Holiness of God. Tyndale, 2000.

¹⁷Mccomiskey. A. a. O. S. 787; vgl. dazu etwa die Formulierungen „heiliger Name“ (3Mose 20,3; 22,2; 22,32; 1Chr 16,10; Psalm 30,5 etc.) und „der Heilige Israels“ (2Kön 19,22; Psalm 78,41; Jes 1,4 etc.).

¹⁸Rudolf Otto. Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. 4. Aufl. Breslau, 1920. S. 13ff. Otto bezieht sich hier auf einen Eindruck, der im englischen mit „awe“, im deutschen mit „erschauern“ wiedergegeben werden kann (S. 15 und 16).

¹⁹Mccomiskey. A. a. O. S. 787. Wayne Grudem. Systematic Theology. 2. Auflage. Grand Rapids, 2000. S. 201: „getrennt von Sünde“.

²⁰Grudem. A. a. O. Systematic Theology. S. 201: „devoted to seeking his own honor“. Ähnliches vertritt wohl auch Jonathan Edwards, der behauptet, Gottes Heiligkeit bestehe „in der Liebe zu sich selbst“. Zitiert nach Hunsinger. A. a. O. Vgl. auch Edwards Aufsatz „A Dissertation Concerning The End For Which God Created The World“. Herausgegeben von Samuel Hopkins, 1765.

²¹Vgl. etwa Adolph Pohl. In: Wuppertaler Studienbibel. Das Evangelium des Matthäus. Wuppertal, 1953. S. 487. Dem Aufheben der örtlichen Trennung entspricht in zeitlicher Hinsicht die Abschaffung des Sabbats, vgl. dazu auch Römer 14,5.

²²Geisler. A. a. O. S. 339; Christian Link. RGG4 A. a. O. Band 2. Sp. 1131. Er verortet den Begriff „im Zentrum des Kampfes um die Alleinverehrung des biblischen Gottes“. Johannes Hänel prägt gar den Begriff der „Eiferheiligkeit“. Die Religion der Heiligkeit. Gütersloh, 1931. S. 196ff.; Eduard Böhl. Dogmatik. Hamburg, 2004. S. 125 beschreibt die Eifersucht als Affekt, der sich aus der Heiligkeit entwickelt.

²³Leonard Coppes. TWOT. A. a. O. Nr. 2038. S. 802; Georg Sauer. THAT. A. a. O. Band 2. Sp. 648, „von starken Affekten begleitete Haltung“.

²⁴Coppes. A. a. O. S. 802. Vgl. beispielsweise Sprüche 27,4 und Psalm 69,10.

²⁵So die überzeugende Ableitung bei Coppes. A. a. O. Vgl. auch Wilhelm Gesenius. Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch. 17. Aufl. Heidelberg, 1962. S. 716.

²⁶Wiard Popkes. In: Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Band 2. Sp. 248, der unter anderem „heiligen Eifer“ (Joh 2,17; Röm 10,2; 2Kor 11,2), die „durch Missgunst bedingte Feindseligkeit“ (Apg 5,17; 7,9; 13,45) und das „Verlangen, Ziele zu erreichen“ (1Kor 12,31; 2Kor 7,7; Gal 4,17) unterscheidet.

²⁷Vgl. zu den folgenden Beispielen Geisler. A. a. O. S. 339.

²⁸Hermann Austel. TWOT. A. a. O. Nr. 2405. S. 934 („the Name of God also signifies the whole self-disclosure of God in his holiness and truth“); Udo Rütterswörden. RGG4. A. a. O. Band 6. Sp. 34. Vgl. auch 1Sam 25,25.

²⁹Grudem. A. a. O. S. 205: „God continually seeks to protect his own honor“; bereits anhand der Darstellungen der unterschiedlichen Objekte der Eifersucht Gottes wird ersichtlich, dass diese Definition unnötig engführend ist – und sich wiederum weder aus der ursprünglichen Wortbedeutung, noch aus einer expliziten Schriftstelle ergibt. Bezeichnenderweise wird das Wort „eifern“ im Zusammenhang mit „Ehre“ nicht gebraucht.

³⁰Daniel Block. The Book of Ezekiel. Chapters 25–48. The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, 1998. S. 347f.; Karl Friedrich Keil. Biblischer Kommentar über den Propheten Ezechiel. 2. Auflage, 1892. S. 352f. Er erläutert, dass die Heiden Jahwe lediglich für den Nationalgott Israels hielten und die Wegführung des Volks nur als Zeichen der Ohnmacht verstehen konnten; Ralph H. Alexander. „Ezekiel“. In: Expositor's Bible Commentary (EBC). Volume 6. Grand Rapids, 1986. S. 920.

³¹Charles Dyer. In: Walvoord/Zuck. Das Alte Testament erklärt und ausgelegt. Holzgerlingen, 1991. Band 3. S. 355. („Israel besaß keine inneren Werte,

die Gott veranlassen könnten, sich für es einzusetzen“); Keil. A. a. O. S. 353. Vgl. in diesem Sinn auch 5Mose 9,6.

³²Keil. A. a. O. S. 354.

³³Gesenius. A. a. O. S. 267; Coppes. A. a. O. Nr. 773. S. 332 („a deep inward attachment“).

³⁴Robert Alden. TWOT. A. a. O. Nr. 29. S. 14 („God's infinite affection for his people“).

³⁵Vgl. dazu ausführlich Ernst Jenni. THAT. A. a. O. Band 1. Sp. 69 mit weiteren Nachweisen.

³⁶Robert J. Vannoy. Covenant Renewal at Gilgal. Cherry Hill, Mack, 1978. Zitiert nach: Ronald F. Youngblood. EBC. 1, 2 Samuel. Volume 3. Grand Rapids, 1992. S. 650.

³⁷Martin Holland. In: Wuppertaler Studienbibel. Das erste Buch Samuel. Wuppertal, 2002. S. 138.

³⁸Dieter Schneider. In: Wuppertaler Studienbibel. Das Buch der Psalmen. 3. Teil, Wuppertal, 1997. S. 53. Sinngemäß auch: Willem A. VanGemeren. EBC. Volume 5. Grand Rapids, 1991. S. 674: „offenbart Gottes Treue zu seinem Bund (um seines Namens willen)“ und James Packer. Knowing God. Downers Grove, 1993. S. 171: „God's jealousy is of this kind; that is, as an aspect of his covenant love for his people“.

³⁹Böhl. A. a. O. S. 126.

⁴⁰Werner de Boor. In: Wuppertaler Studienbibel: Das Evangelium des Johannes. Wuppertal, 1968. S. 112. Ähnlich auch: Gerhard Maier. Johannesevangelium. 1. Teil. 2. Auflage. Holzgerlingen, 2000. S. 122: „Der Gottessohn macht hier sichtbar, was Gott bei seinem Heilsplan treibt: die Liebe“.

⁴¹William Barclay. Johannesevangelium. Band 1. Neukirchen-Vluyn, 2006. S. 145. Barclay schreibt weiter: „Gott handelt nicht um seiner selbst willen, sondern um unserer willen. Gott handelt nicht, um seine eigene Machtgier zu befriedigen, und auch nicht, um sich das Weltall gefügig zu machen, sondern um seiner Liebe Genüge zu tun.“

⁴²ἐν ἀγάπῃ wobei diskutabel ist, worauf genau dieser Ausdruck sich beziehen soll. Die meisten Ausleger und Übersetzer entscheiden sich für den Zusammenhang mit Vers 5. Heinrich Schlier. Der Brief an die Epheser. Düsseldorf, 1965. S. 52; Rudolf Schnackenburg.

Der Brief an die Epheser. EKKX. Neukirchen-Vluyn, 1982. S. 52. Vgl. auch William Hendriksen. Ephesians. New Testament Commentary. Edinburgh, 1976. S. 78. Ausführliche Diskussion in Fn. 18.

⁴³κατὰ τὴν εὐδοκίαν ein Begriff, der fast ausschließlich in jüdisch/christlichem Umfeld erscheint, und etwa mit „der Wille des Herzens“ oder (nach Harnack) mit „Liebeswille“ wiedergegeben werden kann. Robert Mahoney. In: Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. A. a. O. Band 2. Sp. 190.

⁴⁴Hendriksen. A. a. O. S. 79: „When the Father chose a people for himself, deciding to adopt them as his own children, he was motivated by love alone“.

⁴⁵Ferdinand Staudinger. In: Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. A. a. O. Band 1. Sp. 1047.

⁴⁶Thomas Söding. In: Lexikon für Theologie und Kirche (LThK). 3. Aufl. Band 6. Freiburg, 2006. Sp. 924. Zur Frage, ob die Liebe eine Eigenschaft oder Aktivität Gottes ist vgl. in Kürze: Geisler. A. a. O. S. 367.

⁴⁷Zane Hodges. The Epistles of John. Irving, 1999. S. 184. Die Ansicht, dass vergleichbare Aussagen über jede der Eigenschaften Gottes getroffen werden könnten (so etwa Hermann Bavinck. Doctrine of God. Grand Rapids, 1951. S. 121 oder Reymond. A. a. O. S. 162) bleibt hypothetisch und ändert nichts an dem Faktum, das jedenfalls die Bibel dies nicht tut.

⁴⁸Klaus Berger. Kommentar zum Neuen Testament. Gütersloh, 2011. S. 960 (Liebe ist „mit Gott identisch“). Zane Hodges. In: Walvoord/Zuck. Das Neue Testament erklärt und ausgelegt. Band 5. Holzgerlingen, 1992. S. 625 (Liebe ist „dem Wesen und der Natur Gottes inhärent“).

⁴⁹Berger. A. a. O. Die Liebe bleibt „auch deshalb allein bestehen (gegenüber Glaube und Hoffnung), weil sie göttlich ist! Siehe S. 960 und S. 616.

⁵⁰οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς ζητῶ hier in der Bedeutung „suchen, nach etwas streben“, zur Verwendung des reflexiven Personalpronomens vgl. Ulrich Schoenborn. In: Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. A. a. O. Band 1. Sp. 888f. und Philipper 2,4,21.

⁵¹Philipp Bachmann. In: Theodor Zahn. Kommentar zum Neuen Testament. Band VII: Der erste Brief des Paulus an die Korinther. 2. Aufl. Leipzig, 1910. S. 396. Ebenso: John Wesley. Notes on the New Testa-

ment. Zitiert nach: Parallel Commentary on the New Testament. Chattanooga, 2003. S. 572 („seeketh not her own – ease, pleasure, honor, or temporal advantage“).

⁵²Vgl. dazu Daniel Facius. „Das Herz des Evangeliums“. In: Glauben und Denken heute. Nr. 6. 2/2010. S. 10. URL: <http://www.bucer.de/ressource/details/glauben-denken-heute-2.html>.

⁵³διό καί eine Konjunktion, die in dieser Verbindung die Folgerung als selbstverständlich kennzeichnet. Hans-Jürgen van der Minde. In: Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. A. a. O. Band 1. Sp. 811.

⁵⁴Gemeint ist, zumindest in soteriologischem Sinn, eine „Steigerung über das früher Geltende“. Vgl. Paul Ewald. In: Theodor Zahn. Kommentar zum Neuen Testament. Band XXI: Der Brief des Paulus an die Philipper. 3. Auflage. Leipzig, 1917. S. 127. Zur Diskussion über die Bedeutung von ὑπερψύχω vgl. etwa: Donald Guthrie. New Testament Theology. Downers Grove, 1981. S. 350. Beachtlich ist auch der Vorschlag von Reymond. A. a. O. S. 264, der die Erhöhung auf Jesus als Messias bezieht.

⁵⁵William Barclay. Brief an die Philipper / Brief an die Kolosser / Brief an die Thessalonicher. Neukirchener Aussaat, 2000. S. 51: „Er trug kein Verlangen danach, sich selbst zu erhöhen, er sehnte sich nur danach, all seine Herrlichkeit zu verleugnen um der Menschen willen.“

⁵⁶Nach Martyn Lloyd-Jones ist die Tatsache, dass Gott Liebe ist, ein Beweis für die Dreieinigkeit. In: Gott der Vater. Friedberg, 2000. S. 95. Der Schluss von Gottes liebendem Wesen auf die Notwendigkeit der Dreieinigkeit ist deshalb gültig, weil die Liebe eben nicht das ihre sucht.

⁵⁷Nach Paul Deselaers beispielsweise beschreiben die Verse in Matthäus 11,25–30 Demut als „liebende, schöpferische Zurücknahme des Eigenen zugunsten der anderen“. LThK 3. A. a. O. Sp. 90. Eine Haltung, die hier von Jesus als seine Herzenshaltung bezeichnet wird.

⁵⁸Böhl. A. a. O. Selbst im Alten Testament (Hesekiel 36,23b) ist dabei schon im Blick, dass auch „die Heiden erfahren sollen, dass ich der HERR bin“.

Prof. Dr. Thomas K. Johnson

Religionsfreiheit und das zweifache Werk Gottes in der Welt¹

Angesichts der Tatsache, dass der Beitrag der Religionsfreiheit zum gesellschaftlichen Wohlergehen hinreichend dokumentiert ist, und angesichts des äußerst hohen Grades an religiös motivierter Gewalt und Unterdrückung wäre es sinnvoll für Evangelikale, die Sozialethik der „Zwei-Reiche-Lehre“ der Reformation in einer Weise neu zu formulieren, dass der ganze Leib Christi sie sich wieder zu eigen machen kann. Und vielleicht kann damit seitens der christlichen Gemeinschaft sogar ein Beitrag zur allgemeinen globalen politischen Kultur geleistet werden. Als kleiner erster Schritt in diese Richtung können wir damit beginnen, über das „zweifache Werk Gottes in der Welt“ zu sprechen, und dieses Thema dann auch zu einem regulären Bestandteil der christlichen Ethik zu machen.

Es gibt zwei weitreichende Wahrheiten über unsere Welt, die, wie ich meine, viele unserer Diskussionen über Religion und das politische Leben beeinflussen sollten. Die erste dieser Wahrheiten ist, dass religiöse Verfolgung nicht nur einzelnen Menschen schadet oder sie tötet, Familien auseinanderreißt und religiöse Gemeinschaften dezimiert, sondern der Mangel an Religionsfreiheit hat auch sehr viel zu tun mit und trägt bei zu einer weiten Bandbreite an sozialen Übeln, während praktizierte Religionsfreiheit meist einhergeht mit (und auch aktiv beiträgt zu) vielen Einzelaspekten einer gesunden Gesellschaft und zum Wohlergehen einer ganzen Gesellschaft.² Diese Einsicht ist sozialwissenschaftlich gut abgesichert und dokumentiert.

Die zweite umfassende Wahrheit ist, dass die Unterdrückung von Religionsfreiheit, und dazu gehört auch religiös motivierte Gewalt, heute in einem extrem hohen Maß stattfindet, vielleicht mehr als in den meisten vorherigen Jahrtausenden, auch wenn solche historischen Pauschalaussagen nur schwer nachweisbar sind – und das Problem wird fast mit Sicherheit noch gravierender werden.³ Aber genau aus diesen beiden Wahrheiten ergibt sich eine wichtige Frage: Wie kommt es, dass es Gebiete in der Welt gibt, die seit Jahrzehnten, wenn nicht seit Jahrhunderten, signifikante Grade von Religionsfreiheit aufweisen können? Meine Urgroßeltern, Großeltern, Eltern, Kinder und Enkel hatten alle das wirklich außergewöhnliche Vor-

recht, in einem der relativ kleinen Gebiete der Welt leben zu können, welches die weitreichenden Vorteile der Freiheit der Religionsausübung genieße. Warum existieren diese Gebiete? Und was kann man tun, damit diese Gebiete sich ausdehnen, so dass mehr Menschen davon profitieren können?

Natürlich hört man oft, dass Religionsfreiheit im Westen aus einem sozialen Kompromiss oder gar aus einer vagen Form eines Gesellschaftsvertrages zwischen Religionen und der westlichen Aufklärung oder zwischen Religionen und dem Säkularismus heraus entstanden sei, so dass der Säkularismus oder die säkulare Aufklärung damit zum Garanten für religiöse Freiheit erklärt wird.⁴ Aber diese Beschrei-

bung unterstellt, dass den meisten oder allen Religionen ein Hang zur Theokratie innewohnt, und diese Sicht lässt auch viele entscheidende Fakten der Religionsgeschichte unberücksichtigt. Man denke nur an das Beispiel eines Mannes wie Roger Williams, der durch tiefen religiösen Eifer motiviert war, als er Religionsfreiheit in der Verfassung seines Bundesstaates Rhode Island verankerte, um den grundlegenden Fehler in diesem häufig benutzten Erklärungsmuster zu entdecken.⁵ Und wenn Religionsfreiheit wirklich vom Säkularismus abhängig ist, dann ist ein Großteil der Menschheit dazu verdammt, Religionsfreiheit nie erleben zu können, denn dem Säkularismus hing stets nur eine kleine Minderheit der Menschheit an, und dies wird sich vermutlich auch in Zukunft nicht ändern. Die heutige Welt ist extrem religiös. Wir brauchen ein neues Deutungsmuster bzw. soziologisches Paradigma, um die Ursprünge der lebensfreundlichen Religionsfreiheit zu beschreiben, und zwar ein Paradigma, welches wir auch heute überzeugend vertreten können.

Zunächst möchte ich auf die Ursachen eingehen, warum sich die Sichtweise durchgesetzt hat, dass Religionsfreiheit eine angeblich rein säkulare Überzeugung sei. Dazu müssen wir verstehen, auf welche Weise Überzeugungen mit ursprünglich religiösen Wurzeln, die aber thematisch nicht

direkt unsere Beziehung zu Gott oder das Göttliche selber betreffen, oft aus dem Bereich der Religion „herauswandern“ und dauerhafte, die Moral betreffende Schlagworte oder Themen in der Kultur werden, die uns dann eine Orientierung und Richtung sowohl in ökonomischem als auch politischem Verhalten geben.⁶ Das Phänomen, welches Max Weber in seinem Werk *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* beschrieben hat – nämlich dass moralische Leit motive, die in der Protestantischen Reformation entstanden sind, das nordeuropäische Denken und Fühlen über Arbeitsethik und die Wirtschaft prägten – ist bei weitem nicht nur einmal in der Geschichte aufgetreten.⁷ Dass Religionen eine ganze Anzahl von Überzeugungen, Werten und Auffassungen von moralischen Pflichten zu einer Kultur beisteuern, ist eine der entscheidendsten Auswirkungen, die Religionen auf Kulturen haben, und dies ist eine von mehreren Beziehungen zwischen Religion und Kultur, für die ich als christlicher Theologe eintrete.⁸ Das ist eine der entscheidenden Wurzeln von Religionsfreiheit bei den kleinen Teilen der Weltbevölkerung, die nicht nur Religionsfreiheit, sondern auch weitgehende soziale, moralische, politische und wirtschaftliche Vorzüge genießen, die aus der Religionsfreiheit fließen. Es gibt bestimmte besonders prägnante Aussagen im Neuen Tes-

tament, die so bedeutsam sind, dass sie einen entscheidenden moralischen Beitrag zur Geschichte der Kulturen geleistet haben, sogar unter Leuten, die vielleicht nicht die spezifisch christlichen Lehraussagen der Menschwerdung Christi oder der Auferstehung teilen. So spüren viele eine direkte inhärente moralische Autorität in den Worten Jesu: „So gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist.“ (Matthäus 22,21).⁹ Anscheinend hatte Pontius Pilatus diese Erfahrung der direkten moralischen Autorität, als Jesus ihm sagte: „Du hättest keine Macht über mich, wenn es dir nicht von oben her gegeben wäre.“ (Joh. 19,11). Der Apostel Paulus fasste diese direkte moralische Erfahrung dann in eine knapp formulierte politische Theorie, als er schrieb: „Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat. Denn es ist keine Obrigkeit außer von Gott; wo aber Obrigkeit ist, die ist von Gott angeordnet.“ (Römer 13,1). Plötzlich ist die Sichtweise über Regierungsinstanzen so, dass sie sowohl Autorität von Gott haben, als auch Rechenschaft gegenüber Gott ablegen müssen, während es auch Bereiche des menschlichen Lebens gibt, die direkt Gott unterstellt sind und über die die Regierung keine Autorität hat; all dies ist in solchen kompakten Sätzen ausgesprochen, dass sie sich fast jeder auswendig merken kann, so dass viele in

der Lage sind, über diesen auswendig gelernten Satz zu meditieren. Diese Sätze stammen von Jesus, aber Jesus forderte seine Hörer nicht auf, zuerst bestimmten Überzeugungen darüber zuzustimmen, wer er selber sei, bevor sie diesen bestimmten moralischen Prinzipien zustimmen können. Sondern diese Worte haben eine direkte und inhärente moralische Autorität.¹⁰

Das ist, wie ich meine, ein entscheidender Faktor bei der Entwicklung der Religionsfreiheit gewesen. Auf der einen Seite hat dieses moralische/politische Bündel offenbar auch religiöse Wurzeln, nämlich die Lehre Jesu, aber auf der anderen Seite sind diese moralischen Wahrnehmungen und politischen Überzeugungen nicht besonders eng an spezifische Glaubensinhalte über Jesus oder Gott gebunden, noch sind sie zwingend mit einer bestimmten religiösen Gemeinschaft verbunden. Es sind Überzeugungen, die ideal dafür geeignet sind, aus dem spezifischen Bereich des Glaubens in den breiten Strom des moralischen/kulturellen Erbes transferiert zu werden, welcher dann Menschen dazu bringt, Erklärungen und Gesetze zu verfassen, die die Religionsfreiheit garantieren, sowie dann diese Erklärungen und Gesetze als legitim und würdig der Durchsetzung anzusehen. Das ist einer der entscheidenden Aspekte, wie Gottes allgemeine Gnade heute wirkt, mit

der Folge, dass heute etwa zwei Milliarden Menschen ein signifikantes Maß an Religionsfreiheit genießen, obwohl dieses Werk der Gnade Gottes bislang noch nicht zur Mehrheit der Weltbevölkerung durchgedrungen ist.

Wenn von dieser summarisch dargestellten Sichtweise der historischen und kulturellen Ursprünge der religiösen Freiheit auch nur 10% wahr sind, wäre es außergewöhnlich gewinnbringend, zu überlegen, wie wir noch bewusster an diesem Prozess mitwirken können, der schon seit zwei Jahrtausenden im Gange ist. Vielleicht wird dann in einer oder zwei Generationen ein höherer Anteil unserer Mitmenschen in anderen Ländern von dieser sehr entscheidenden Freiheit profitieren. Zu diesem Zweck sollten wir einen Blick darauf werfen, wie diese moralischen Auffassungen in der Geschichte der christlichen Ethik thematisiert worden sind, und wie wir dies in der Zukunft tun könnten.

Um Missverständnisse zu vermeiden, sollten wir festhalten, dass die Frage, die wir ansprechen, sich von der „Zwei-Wege“-Lehre unterscheidet, die seit der Didache ein sehr verbreitetes Konzept der christlichen Ethik ist. Sie unterscheidet sich auch von der „Zwei-Staaten“-Lehre, die Augustinus in die christliche Ethik eingeführt hat.¹¹ Was ich im Sinn habe, baut auf der Lehre von Papst Gelasius I. auf, welche er

zwar klar dargelegt hat, jedoch mit einer unglücklichen Wortwahl – nämlich mit der „Zwei Schwerter“-Terminologie etwa aus dem Jahr 490 n. Chr. Gegenüber dem Römischen Reich seiner Zeit, welches zwar im Niedergang begriffen war, aber immer noch totalitäre Tendenzen zeigte, vertrat er die These, dass die zwei Autoritäten – Kirche und Kaiserreich – verschiedene „Würden“ und unterschiedliche Funktionen hätten, welche zu unterscheiden seien, so dass der Staat sich der öffentlichen Ordnung, weltlichen Belangen und zeitlichen Angelegenheiten widmet, während sich die Kirche mit göttlichen Themen und ewigen Mysterien beschäftigt. Der Ausdruck „zwei Schwerter“ sollte nicht länger verwendet werden, weil er fälschlicherweise danach klingt als sollte die Kirche neben dem Schwert des Heiligen Geistes (dem Wort Gottes) noch ein anderes Schwert tragen. Heutzutage müssen wir betonen, dass der Staat das Gewaltmonopol hat, welches traditionell durch ein physisches Schwert symbolisiert wird. Aber das biblische Leitmotiv, welches Gelasius zum Ausdruck gebracht hat, entstammte den Neutestamentlichen Texten, die wir bereits angeführt haben. Wie wir ausgeführt haben, sollten zivile und kirchliche Autoritäten ihre jeweils eigene Hoheit („Würde“) bzw. ihr eigenes Amt sowie ihre jeweils eigenen gottgegebenen

Verantwortungsbereiche haben, so dass keiner von beiden unbefugt in das Werk des anderen eingreifen sollte. Der Bereich des Glaubens und der Bereich der bürgerlichen Ordnung werden klar voneinander unterschieden. Dies ist ein großer konzeptioneller Schritt in Richtung einer Theorie der Religionsfreiheit, die von einem frühen Papst formuliert wurde, welche dazu beigetragen hat, eine Grundlage für die Entwicklung der Zivilgesellschaft im Westen zu legen.¹²

Für mich als Protestant ist es sehr interessant, wie das Leitmotiv, das Gelasius formuliert hatte, sich später zur Zeit der Reformation in zwei untereinander geringfügig verschiedene Lehren über „zwei Reiche“ entfaltete. Wir können die Entwicklung der Lehre von Gelasius zu Luther so zusammenfassen, dass Gelasius über „zwei Schwerter“ sprach, Martin Luther hingegen über „zwei Reiche“, von denen das eine durch das Schwert, das andere durch Christus und sein Wort und seinen Geist regiert werde. Für Luther sind beide Königreiche auch wirklich Gottes Königreiche; in Gottes linker Hand bzw. in dem säkularen Reich kann Gott auf versteckte oder anonyme Weise dennoch seine Zwecke für jenen Bereich verwirklichen. Das Reich zur Linken ist viel mehr als Politik bzw. Staatskunst. Es schließt alle Aspekte ein, die dazu beitragen, das irdische

Leben zu erhalten und zu fördern, wie etwa Ehe, Familie, Wirtschaft, Stände und Eigentum. (Das Einbeziehen dieser vom Staat selbst verschiedenen Bereiche in das „Reich zur Linken“ unterscheidet Luthers Lehre von spätmittelalterlichen Versionen der „Zwei Schwerter“-Theorie, wie sie Bonifatius VIII. im 13. Jahrhundert formulierte, wonach die Wirtschaft dem „Schwert“ der Kirche unterstand, und die den Anspruch geltend machte, dass die Kirche eine gewisse Autorität über den Staat habe.) Um Martin Luther nicht falsch zu verstehen, müssen wir festhalten, dass die Schöpfungsordnung und die Erlösungsordnung einander brauchen und sich gegeneinander unterstützen, so dass das Wohlergehen des einen Reiches stets mit dem Wohlergehen des anderen Reiches verbunden ist.¹³

Johannes Calvin ist, vielleicht noch stärker als Martin Luther, von einem religiös einheitlichen „Christentum“ ausgegangen, einer kulturellen Situation, wie sie heute schon lange nicht mehr besteht. Dennoch trug er zu der „Zwei-Reiche-Lehre“ bei, indem er die Charakteristika beider Reiche klarer voneinander abgrenzte. Schlüsseleigenschaften des Reiches Christi (zur Rechten) sind sein erlösender Charakter, seine geistliche Natur (engl. „its spiritual identity“), und sein institutioneller Ausdruck in der Kirche. Kerneigenschaften des zivilen Reiches

sind sein nicht-erlösender Charakter, seine irdische oder externe Identität und seine institutionelle Verbundenheit mit der Zivilregierung, wobei es auch mit anderen zivilen Institutionen verbunden ist. So wie bei Luther gelten auch bei Calvin beide Reiche wirklich als Gottes Reiche, die klar voneinander unterschieden werden müssen in unserer Ethik, so dass sich die Zivilregierung insbesondere an Gottes Naturrecht ausrichten sollte, während die Kirche der Ort ist, wo das *sola scriptura* zum Tragen kommt.¹⁴

Wir müssen uns mit dem Problem auseinandersetzen, dass die „Zwei-Schwerter-Lehre“ und die „Zwei-Reiche-Lehre“ wiederholt missverstanden worden sind, sowohl von Christen als auch vom Rest der Gesellschaft, obwohl die zugrundeliegenden basalen Überzeugungen bezogen auf die hier zitierten neutestamentlichen Texte so außergewöhnlich konstruktiv waren.¹⁵ Man hört oft die Auffassung, dass diese christlichen moralischen Lehrensätze dazu führen, dass das öffentliche Leben dem Säkularismus oder säkularen politischen Ideologien überlassen wird, weil die christliche Theologie dann dualistisch geworden sei. Manche haben vielleicht eine irriige Interpretation dieser Lehren benutzt, um geltend zu machen, dass Personen in der Regierung sich nicht direkt vor Gott für ihre Taten verantworten müssen – ganz im

Gegensatz zu dem, was Jesus Pilatus sagte. Ich denke jedoch nicht, dass die herkömmlichen Kritiken am „Zwei-Reiche“-Ansatz zutreffen. Noch wichtiger: Ich bin überzeugt, dass die moralischen Auffassungen, die in der „Zwei-Reiche-Lehre“ stecken, entscheidend gewesen sind für die Entwicklung der Religionsfreiheit sowie der Freiheit der gesamten Gesellschaft.¹⁶ Jesus selbst unterschied zwischen dem, was man dem Kaiser und dem, was man Gott geben müsse, und trug damit zu einer grundlegenden moralischen Unterscheidung in vielen Kulturen bei, die für viele von uns zur Religionsfreiheit geführt hat. Wir müssen jedoch unsere Begriffe anpassen, so dass wir diese Unterscheidung effektiver in der christlichen Theologie und Ethik kommunizieren können, sowohl innerhalb der Kirche als auch in unseren jeweils verschiedenen Kulturen. Zu diesem Zweck schlage ich vor, dass wir den Begriff „Zwei-Reiche-Lehre“ durch den Ausdruck „zweifaches Werk Gottes in der Welt“ ersetzen.

Es erscheint mir sinnvoll, unter der Überschrift „Zweifaches Werk Gottes in der Welt“ sechs miteinander verwandte Themen in unserer Theologie und Ethik näher zu betrachten. Diese sechs Themen sind: 1. Gottes zwei Offenbarungen, die allgemeine Offenbarung und die spezielle Offenbarung; 2. Die zwei Arten, wie Gott uns sein moralisches Gesetz gibt, nämlich auf

dem Wege des natürlichen Moralgesetzes (oder Naturrechts), sowie auf dem Wege der biblischen Offenbarung von Gottes Gesetz und Gebot; 3. Die zwei Arten von Gottes Gnade, seine allgemeine Gnade, die das menschliche Leben überhaupt möglich macht, sowie die besondere Gnade, also Erlösung durch den Glauben an Jesus Christus; 4. Die zwei Arten der Gerechtigkeit, nämlich aktive zivile bzw. „staatsbürgerliche Gerechtigkeit“ (also die, die sich im menschlichen Zusammenleben ausdrückt), die auch Bürgerpflicht bzw. bürgerliche Verantwortung ist, und passive spirituelle Gerechtigkeit, also die Rechtfertigung durch den Glauben an Christus; 5. Zwei Arten von Weisheit, inklusive gottgegebener praktischer Weisheit darüber, wie wir das menschliche Leben führen sollen, und geistliche Weisheit, nämlich Gott zu kennen; und schließlich 6. Gottes zwei Reiche, also die zwei Arten, wie Gott über unser Leben herrscht, inklusive seiner manchmal verborgenen und anonymen Herrschaft über die Angelegenheiten der Völker und Nationen durch die Mandate¹⁷ und die Schöpfungsordnung sowie seiner offensichtlicheren erlösenden Herrschaft über die Gläubigen durch sein Wort und seinen Geist.

Eine nähere Darlegung dieser sechs Dualitäten von Gottes Aktivität ist – statt dualistisch zu sein oder säkularisierend zu wirken – ein Weg, um

viele verschiedene Dualismen zu überwinden, die Gläubige über die Jahrhunderte geplagt haben.¹⁸ Für unsere Bemühungen um Religionsfreiheit ist das sehr wichtig: Es gibt uns einen klaren theologischen Anhaltspunkt, um über das Leben in einer Gesellschaft zu sprechen, welche offensichtlich *weder säkular noch theokratisch* ist. Es ist eine theologische Lehre, die mit dem übereinstimmt, was Gesellschaftskritiker wie Os Guinness die „Zivile Öffentlichkeit“ nennen, im Kontrast sowohl zu einer „Heiligen Öffentlichkeit“ als auch zu einer „Säkularen Öffentlichkeit“ bzw. von jeder Religion befreiten Öffentlichkeit (engl. „naked public square“). Dieses Konzept entspricht der Absicht Jesu, und es betont, dass moderne Herrscher genau wie Pilatus damals direkt Gott gegenüber verantwortlich sind, ohne zu behaupten, Minister und Regierungsangestellte seien einer bestimmten religiösen Institution oder Tradition gegenüber Rechenschaft schuldig. Wir Christen reden damit über Religionsfreiheit und propagieren sie auf eine Weise, die weder einen Säkularismus noch eine staatlich geförderte Religion unterstellt, und die davon ausgeht, dass religiöser Pluralismus in all den Gesellschaften, in denen wir leben, weiter existieren wird. Wir haben sowohl ein direktes moralisches Gespür bzw. direkte moralische Intuitionen als auch eine ethische

Theorie, die diese moralischen Intuitionen erklärt, und eines von beiden oder beide können möglicherweise aus dem Bereich der jeweiligen religiösen Gemeinschaften in die übrige Gesellschaft migrieren. Dies wird niemals komplett oder in Gänze der Fall sein, so wie Nordeuropa nie in Gänze die protestantische Arbeitsethik übernommen hat. Dennoch wäre sogar ein sich nur teilweise vollziehender Transfer dieses moralisch-kulturellen Pakets in die weitere Kultur sehr wertvoll.

Was ist zu tun? Ich meine, dass christliche Lehrer aus allen Traditionen sich unmittelbar dieser Thematik der zwei Reiche oder des zweifachen Werkes Gottes in der Welt annehmen sollten, sowohl in der Lehre innerhalb der christlichen Kirchen, als auch in allen unseren Diskussionen mit Repräsentanten anderer Religionen. Einige andere Religionen widerstreben der Religionsfreiheit, weil sie unnötigerweise den Eindruck haben, dass Religionsfreiheit mit Säkularismus einhergehen muss. Wenn Menschen, die einer anderen Religion angehören oder die religionslos sind, uns regelmäßig über das zweifache Werk Gottes sprechen hören und uns regelmäßig die Worte Jesu zu Pilatus oder über das, was Gott und dem Kaiser gebührt, zitieren hören, dann könnten wir nach und nach dazu beitragen, dass dieses moralische Konzept in die

weitere politische Kultur transportiert wird. Auf diese Weise könnten wir das große Maß an gesellschaftlichen Vorzügen, die mit der Religionsfreiheit einhergehen, einer größeren Zahl von Mitmenschen zugänglich machen, auch wenn das Problem der Gewalt und Unterdrückung beinahe so alt ist, wie die Menschheit selber und sicher auch nicht aufhören wird, bis der Herr wiederkommt.



Thomas K. Johnson ...

promovierte in Ethik und Philosophischer Theologie. Er ist Professor für Apologetik und Ethik sowie Vizepräsident für Forschung und Personalentwicklung am Martin Bucer Seminar. Von Prag aus leitet er die Studienprogramme des Martin Bucer Seminars in der Tschechischen Republik und Kooperationsprogramme mit Schulen in Osteuropa.

Anmerkungen

¹Thomas K. Johnson, Ph.D. „Religious Freedom and the Twofold Work of God in the World“. Dieser Aufsatz ist eine geringfügig überarbeitete Version einer Rede an der „International Consultation on Religious Freedom“ („Internationale Konferenz zur Religionsfreiheit“) vom 16. bis 18. März 2013 in Istanbul, Türkei, veranstaltet vom Internationalen Institut für Religionsfreiheit (Weltweite Evangelische Allianz). Kontakt: Johnson.Thomas.k@gmail.com. Übersetzung ins Deutsche: Roderich Nolte. (Die Bibelstellen wurden gemäß der Übersetzung nach Martin Luther, revidierte Fassung 1984, zitiert.)

²Vgl. Brian J. Grim. „Religious Freedom and Social Well-being: A Critical Appraisal“. In: International Journal for Religious Freedom. Vol. 2. 1/2009. S. 37–46. Vgl. auch Timothy Samuel Shah (Primärautor), Matthew J. Franck (Hrsg.) und Thomas F. Farr (Vorsitzender der „Witherspoon Task Force on International Religious Freedom“), mit Beiträgen von David Novak, Nicholas Wolterstorff, und Abdullah Saeed. Religious Freedom: Why now? Defending an Embattled Human Right. Princeton, New Jersey, USA: The Witherspoon Institute, Inc., 2012. S. 86.

³Vgl. Brian J. Grim. „Rising Restrictions on Religion: Context, Statistics, and Implications“. In: International Journal for Religious Freedom. Vol. 5. 1/2012. S. 17–33. Das IJRF, also das International Journal for Religious Freedom, ist „peer reviewed“ [d. h. die Beiträge werden vor Veröffentlichung jeweils von Experten begutachtet und geprüft] und eine akademisch akkreditierte Fachzeitschrift. Sie steht online zum kostenlosen Download zur Verfügung unter URL: <http://journal.ijrf.eu>.

⁴Ein neueres Beispiel dieser „Metaerzählung“ bzw. dieses Deutungsmusters aus der Feder eines bedeutenden Denkers findet sich in dem Interview „Religionen sind ja keine Anleitung zum guten Leben“ mit dem wichtigen österreichischen Sozialphilosophen Konrad Paul Liessmann vom 26. Januar 2013 unter URL: <http://derstandard.at/1358304758111/Religionen-sind-ja-keine-Anleitung-zum-guten-Leben>.

⁵Siehe als Nachweis dazu auch Thomas Schirrmacher. „Christianity and Democracy“. In: International Journal for Religious Freedom. Vol. 2. 2/2009. S. 73–85. (Deutsche Übersetzung des Artikels: „Demokratie und christliche Ethik“. In: Bundeszentrale für Politische Bildung (Hrsg.). Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ). 14/2009 (30.03.2009). S. 21–26. Vgl. URL: <http://www.bpb.de/apuz/32086/demokratie-und-christliche-ethik?p=all>.

⁶Ich verwende hier eine Unterscheidung zwischen letzten und vorletzten Themen in Religionen und Weltanschauungen. Dabei ist mir bewusst, dass diese Unterscheidung nicht immer 100%-ig eindeutig ist und dass die Beziehung zwischen dem Letzten und Vorletzten in den meisten Religionen und Weltanschauungen eine dynamische ist. Mehr zu dieser Art von Analyse findet sich in: Thomas K. Johnson. Dialogue with Kierkegaard in Protestant Theology: Donald Bloesch, Francis Schaeffer, and Helmut Thielicke. MBS Texte 175. 2013. URL: <http://www.bucer.de/ressource/details/mbs-texte-175-2013-dialogue-with-kierkegaard-in-protestant-theology-donald-bloesch-francis-scha.html>. Dort gehe ich auf die meistens säkularen Interpretationen des Ursprungs der Religionsfreiheit ein, und meine dort vertretene These ist eine Antwort auf die von Karl Marx klar artikulierten Theorie, die im Säkularismus viel Anklang gefunden hat, dass die ökonomischen Produktionsbedingungen unsere moralischen, kulturellen und religiösen Überzeugungen bestimmen. Schon in „Die Deutsche Ideologie“ (1845) schrieb Marx (mit Engels) „Das Sein bestimmt das Bewusstsein“, und auch im Kommunistischen Manifest (1848) führten Marx und Engels aus, dass das Klassenbewusstsein, welches sich aus ökonomischen Beziehungen ergibt, die Überzeugungen einer sozialen Klasse in solch entscheidenden Bereichen wie Ethik, Rechtsprechung, Familie und Erziehung bestimmt. Ironischerweise bietet die Geschichte des Kommunismus hervorragendes Anschauungsmaterial dafür, dass wirtschaftliches und politisches Verhalten (inklusive religiöser Freiheit oder Verfolgung) stark beeinflusst oder gar bestimmt wird durch die Art von Überzeugungen, von denen Marx dachte, dass sie nur eine Folge von ökonomischen Faktoren seien. Global gesehen formen oder gar lenken kulturelle Werte und Überzeugungen vielmehr die politischen, rechtlichen und wirtschaftlichen Entscheidungen.

⁷Die protestantische Arbeitsethik wurde oft zusammengefasst mit den drei Werten „Sorgfalt, Ehrlichkeit und Fleiß“ sowie der zugrundeliegenden Annahme, dass Arbeit eine Berufung von Gott sei; zusammengenommen bilden diese Werte einen starken Kontrast zum modernen Konsumdenken bzw. Konsumerismus. Max Webers Studie wurde ursprünglich als Essay in den Jahren 1904 und 1905 in den Ausgaben XX und XXI des Archivs für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik veröffentlicht, auch unter dem Titel „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“. Im Jahre 1920 wurde sie – wiederum auf Deutsch – als erster Teil von Webers Serie „Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie“ erneut veröffentlicht. Auf Englisch wurde das Buch veröffentlicht unter dem Titel „Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism“, übersetzt von Talcott Parsons, mit einem Vorwort von R.H. Tawney (New York: Scribner, 1958; Nachdruck New York: Dover, 2003). Unter dem Titel „The Spirit of the Protestant Work Ethic and the World Economic Crisis“ (MBS Texte 137. 2009. URL: <http://www.bucer.de/ressource/details/mbs-texte-137-2009-the-spirit-of-the-protestant-work-ethic-and-the-world-economic-crisis.html>) habe ich eine Anwendung der Gedanken Webers auf unsere Zeit verfasst. Es hat viele Kritiken an Webers These gegeben, sowie an der Version, die von R.H. Tawney propagiert worden ist. Ich denke, der gewichtigste Einwand ist der, dass Max Weber die klassische protestantische Theologie, insbesondere die Lehre der Erwählung, ziemlich falsch verstanden hat.

⁸Siehe Thomas K. Johnson. „Christ and Culture“. In: *Evangelical Review of Theology*. Vol. 35. 1/2011. (Eine Übersetzung liegt vor als „Christus und die Kultur“. MBS Texte 100. 2008. URL: <http://www.bucer.de/ressource/details/mbs-texte-100-2008-christus-und-die-kultur.html>). Ich habe dort auch vier Dimensionen beschrieben, die beschreiben, in welchem Verhältnis biblische Botschaft zur Kultur steht, inklusive „die Kritik des Wortes Gottes an der Kultur“, „das Eingehen des Wortes Gottes auf die grundlegenden Bedürfnisse einer Kultur“, „die Schaffung einer Gegenkultur aus dem Wort Gottes“ und schließlich „die Bereicherung, die eine Kultur durch das Wort Gottes erfährt“. (Im Englischen handelt es sich um eine Alliteration, da alle vier Begriffe mit einem „c“ beginnen: critique, correlation, construction, and contribution.) Kulturelle Erneuerung entsteht durch eine Kombi-

nation aller vier Dimensionen, also dann, wenn die biblische Botschaft in jedem der vier genannten Gesichtspunkte in Beziehung zur Kultur steht.

⁹Natürlich hat die Frage Jesu, „wessen Bild“ auf der Münze ist, kluge Hörer und Leser immer dazu gebracht, zu bedenken, dass der Kaiser nur ein gewöhnlicher Sterblicher war, der im Bilde Gottes geschaffen wurde. Damit unterminierten diese Worte Jesu gleichzeitig den Kult der Kaiserverehrung, aber sie bekräftigten auch die legitime Rolle des Kaisers und seiner echten, wenn auch von Gott abgeleitete Autorität. Die biblischen Zitate dieses Abschnittes untergraben jede Form von Totalitarismus.

¹⁰In diesem Fall entsteht die grundlegende moralische Autorität dieser biblischen Aussagen aus der Art, in der sie moralische Prinzipien aktivieren, welche schon potentiell (aber vielleicht unterdrückt) im menschlichen Bewusstsein präsent sind aufgrund der generellen Offenbarung von Gottes moralischem Gesetz.

¹¹Die Didache (griech. διδαχή) war ein katechetisches Dokument aus dem späten ersten oder frühen zweiten Jahrhundert, welches lehrte, dass es zwei Wege gibt, einen Weg des Lebens und einen Weg des Todes, und welches damit den Unterschied zwischen Glauben und Unglauben zum Ausdruck brachte. Im Buch „Der Gottesstaat“ (lateinisch „De Civitate Dei contra Paganos“) schrieb Augustinus, dass die Menschheit aus zwei Staaten besteht, nämlich einem, der von der Liebe Gottes geformt ist, und einem anderen, der auf der Liebe zum Selbst basiert. Diese wertvollen christlichen Lehren sprechen jedoch andere Fragen an, als wir sie hier behandeln.

¹²Ein Teil dieser Geschichte wird wirkungsvoll erzählt von David VanDrunen in seinem Buch: *Natural Law and the Two Kingdoms: A Study in the Development of Reformed Social Thought*. Grand Rapids und Cambridge: Wm. B. Eerdmans, 2010. S. 21–42.

¹³Meine Wiedergabe von Luthers Sichtweise stützt sich auf Paul Althaus. *Die Ethik Martin Luthers*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, 1965, in welchem Althaus in einem eigenen Kapitel Luthers „Zwei-Reiche-Lehre“ darstellt.

¹⁴Siehe VanDrunen. A. a. O. S. 67–115.

¹⁵Mit dieser Terminologie möchte ich nahelegen, dass wir unterscheiden können, zwischen direkten bzw. elementaren (engl. „properly basic“) moralischen

und spirituellen Überzeugungen („basale Überzeugungen“ bzw. „Grundüberzeugungen“) und der theoretischen Reflexion dieser Überzeugungen. Dieses Prinzip der „Neuen Reformierten Epistemologie“ ist wichtig für das Anliegen für mehr Freiheit der Religionsausübung. Eine gute Einführung zu dieser Philosophie des Wissens ist das Buch von Kelly James Clark: *Return to Reason: A Critique of Enlightenment Evidentialism and a Defense of Reason and Belief in God*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1990.

¹⁶Die zentrale philosophische Frage ist, ob wir wirklich unterscheiden können zwischen einer direkten moralischen Wahrheit, wie etwa die Worte Jesu zu Pilatus, und einem theologischen Wahrheitsanspruch, z. B. dass Gott in Christus kam, um die Welt mit sich zu versöhnen. Diese Frage kann auch in theologische Begriffe gefasst werden: Können wir wirklich Gottes Moralgesetz vom Evangelium unterscheiden? Es dürfte offensichtlich sein, dass ich der Ansicht bin, dass wir diese Unterscheidung nicht nur treffen können, sondern auch müssen, und zwar sehr sorgfältig und sauber.

¹⁷Bonhoeffer erwähnte beispielsweise vier Mandate: Kirche, Familie, Arbeit, Regierung.

¹⁸In meinem Aufsatz „Das zweifache Werk Gottes in der Welt“. MBS Texte 103. 2008. URL: <http://www.bucer.ch/ressource/details/mbs-texte-103-2008-das-zweifache-werk-gottes-in-der-welt.html> (Engl. Original: MBS Texte 102. 2008. URL: <http://www.bucer.de/ressource/details/mbs-texte-102-2008-the-twofold-work-of-god-in-the-world.html>) habe ich geschrieben, dass ein angemessenes Verständnis dieser jeweiligen Dualitäten viele der Dualismen überwinden kann, welche Christen in den vergangenen 2000 Jahren begegnet sind, inklusive Zoroastrismus, Hellenismus, Natur/Gnade, öffentlich/privat, und postmoderne Varianten des Dualismus. Dieses Argument war Teil meines Buches: *What Difference Does the Trinity Make? A Complete Faith, Life and Worldview*. WEA Global Issues Series. Vol. 7. Bonn: VKW, 2009. Verfügbar unter URL: http://www.iirf.eu/index.php?id=256&no_cache=1&tx_ttnews%5BbackPid%5D=255&tx_ttnews%5Bttnews%5D=930.

GENIALE BÜCHER

Islam • Für Frauen • Kurz und Bündig
Führen und Leiten • Menschenrechte
Bibeln

GRATIS Versand
FÜR ALLE BESTELLUNGEN
MIT EINER LIEFERADRESSE INNERHALB DEUTSCHLAND

VERSCHWENGT UHM JUMBRAN?
Jesus, die Schriftrollen und der Vatikan
10,00€
6,90€ inkl. Versand inkl.

AUF der JAGD
STÄNDIG VERGRIFFENE BÜCHER GÜNSTIGER
HIER STÖßERN

20% Rabatt

FACEBOOK Fansseite
FAN WERDEN

Handbuch der Missiologie
Missionarisches Handeln aus biblischer, historischer und sozialwissenschaftlicher Perspektive
Vorwort von Klaus W. M. und Bernd Brandl

© 2013 Schirrmacher Medien KG

Titus Vogt

Interview zur Neuerscheinung „Von Ewigkeit erwählt?!“

GuDh: Herr Vogt, was hat Sie dazu bewogen, ein Buch über die Erwählungslehre zu schreiben?

Nachdem Matthias C. Wolff sein gleichnamiges Buch veröffentlicht hatte, bekam ich von vielen Geschwistern die Frage, ob ich das Buch gelesen hätte und was ich dazu sagen würde. Daraufhin habe ich Wolffs Buch intensiv gelesen und zunächst daran gedacht, eine kurze Rezension oder Stellungnahme zu schreiben. Als ich das Buch ein zweites Mal las, machte ich mir an so vielen Stellen Notizen, zu denen ich unbedingt etwas antworten wollte, dass recht bald klar wurde, dass meine Replik sehr viel länger wird. So ist am Ende ein ganzes Buch entstanden.

GuDh: Was sind Ihre Hauptkritikpunkte an Wolffs Buch?

Zwei Hauptpunkte haben sich für mich herauskristallisiert: 1. Im exegetisch-biblischen Teil fehlen wesentliche Stellen, die für eine Auseinandersetzung mit dem reformierten Heilsverständnis zentral sind. Wolff konzentriert sich v.a. auf eine Reihe von Wortstudien zu zweifellos zentralen Begriffen. Damit werden aber längst nicht alle relevanten und in der Diskussion wich-



tigen Texte abgedeckt. 2. Es fehlt praktisch durchweg die Auseinandersetzung mit reformierten Autoren, die die Theologie vertreten, die vom Autor kritisch hinterfragt wird – seien es Vertreter der Geschichte (z.B. die Erweckungsprediger Jonathan Edwards, William Carey, George Whitefield oder Charles H. Spurgeon), seien es aktuelle Autoren (z.B. James Montgomery Boice, John Piper, Wayne Grudem, R.C. Sproul, J.I. Packer). Im Grunde setzt sich Wolff nur mit Calvin auseinander.

Da sein Buch aber auf dem Hintergrund aktueller Diskussionen im Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden entstanden ist, es also faktisch auch um eine Auseinandersetzung mit reformiert denkenden Christen heute geht, wäre es um so wichtiger gewesen, auch zeitgenössische reformierte Autoren in die Diskussion einzubeziehen.

Bei aller Kritik ist meine Stellungnahme nicht als ‚Gegen-Buch‘ gedacht, sondern als konstruktiver Gesprächsbeitrag zu einem aktuell kontrovers diskutierten, zweifellos wichtigen biblisch-theologischen Thema.

GuDh: Sie haben sich schon vor längerer Zeit mit Luthers Prädestinationsverständnis beschäftigt. Kam Ihnen das zugute?

Ja, auf jeden Fall. M.C. Wolff vertritt z.B. die weitverbreitete These, Luther sei im Laufe seines Lebens „von früheren deterministischen Positionen“ abgerückt. Mit Verweis auf eine detaillierte Dissertation zum Thema betone ich, dass dem nachweislich nicht so war, sondern dass Luther seine diesbezügliche Meinung sehr wohl prinzipiell beibehalten hat.

GuDh: Wo liegt der Unterschied zwischen der Erwählungslehre Luthers und der Calvins?

In Bezug auf die bei Wolff diskutierten Positionen Calvins meine ich, dass die Unterschiede zu Luther bei weitem nicht so groß sind, wie von ihm postuliert wird, wenn sie in der Sache überhaupt vorhanden sind. Ein wichtiger Unterschied ist sicher, dass Luther im Gegensatz zu Calvin kein Systematiker war, Luther seine Theologie deshalb auch strukturell ganz anders dargelegt hat. Aber dass Luther der „Versuchung“ widerstanden habe, die Erwählungslehre „im Rahmen eines theologischen Systems durchzugestalten“ – wie Wolff meint –, geht sicher zu weit. Sicher muss man jeder Systematisierung mit einer gesunden Skepsis begegnen, gerade da, wo die Bibel dies nicht tut. Aber selbst Wolff bietet am Ende einen recht systematischen Ansatz in der Frage der Prädestinationslehre. Ist er da selbst dieser „Versuchung“ erlegen? Nein, das wäre zu einfach. Vielmehr ist eine wohlgeordnete Lehre eben nicht per se problematisch.

GuDh: Warum lohnt sich die Beschäftigung mit der Erwählung? Gibt es irgendeinen Nutzen für das Glaubensleben?

Zunächst muss man sagen, dass die Diskussion über Erwählung in unseren Gemeinden real vorhanden ist – ob man das gut findet oder nicht. Aber da diese Frage zweifellos ein breit bezeugtes und wichtiges biblisches Thema ist, sollte sich jeder bemühen, die Heilige Schrift auch in diesem Punkt intensiv zu studieren, um sie so gut wie möglich zu verstehen. Letztlich eröffnet uns eine solche Beschäftigung mit der Erwählung eine tiefe Dankbarkeit gegenüber dem ewigen Gott, unserem Vater im Himmel, der uns allein aus seiner unergründlichen Gnade in seine Nachfolge gerufen hat. So können wir ihn lieben, weil er uns zuerst geliebt hat (1Joh 4,19).



Bibliografische Angaben: Titus Vogt. Von Ewigkeit erwählt?! Eine Stellungnahme zum gleichnamigen Buch von Matthias C. Wolff. Theologisches Lehr- und Studienmaterial (Martin Bucer Seminar) Bd. 32. Verlag für Kultur und Wissenschaft: Bonn, 2013. Pb. 122 S., 14 € [D]. ISBN 978-3-86269-076-3. Bestellbar über www.genialebuecher.de.



Titus Vogt ...

(geb. 1969) studierte an der STH Basel evangelische Theologie. Er ist Prodekan des Martin Bucer Seminars, Studienleiter des Hamburger Studienzentrums des MBS, aber auch im Besonderen für die Arbeit des Istanbuler Studienzentrums verantwortlich. Im Rahmen seiner Tätigkeit für das Hilfswerk „Geben-de Hände“ betreut er viele internationale Buchprojekte. Schwerpunkt seiner theologischen Arbeit ist Ethik und Dogmatik. Titus Vogt ist verheiratet und hat vier Töchter.

Martin Bucer Seminar

info@bucer.de

Epheser 4,12

... damit die Heiligen
zugerüstet werden zum Werk des Dienstes ...

Struktur

- 11 selbständige Studienzentren in 5 Ländern mit einheimischen Trägervereinen
- 6 übergreifende Institute
- Rektor: Prof. Dr. Thomas Schirmmacher
- Dekane: Thomas Kinker, Th.D. (USA); Titus Vogt, lic. theol.

Mission durch Forschung

- Internationales Institut für Religionsfreiheit (Partner: Weltweite Ev. Allianz)
- Studienprogramm mit Schwerpunkt Islam zusammen mit dem Institut für Islamfragen
- Institut für Lebens- und Familienwissenschaft
- Institut für Notfallseelsorge, Sterbebegleitung und Trauerseelsorge
- Institut für Seelsorgeausbildung

... πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων εἰς ἔργον διακονίας ... Eph 4,12

Bonn | Innsbruck | Istanbul | Prag | Zürich

Johannes Otto

Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus

Martin Kähler

Martin Kähler. Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus. Berlin University Press, 2013. Gebundene Ausgabe. 88 S. ISBN: 978-3-86280-052-0. 19,90 Euro.

Martin Kähler (1835–1912) war Professor für Neues Testament und Systematische Theologie. Das vorliegende Buch ist ein Nachdruck der ersten Auflage seines 1892 erschienen Vortrages „Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus“. Das Buch beinhaltet neben dem Vortrag ein ca. 15-seitiges Nachwort von Sebastian Moll, das Käblers Relevanz für die heutige theologische Debatte herausstellen möchte. Das Werk ist in fünf Punkte aufgeteilt, die in unterschiedlicher Länge abgehandelt werden:

1 Der sogenannte historische Jesus ist für die Wissenschaft nach dem Maßstab moderner Biographie ein unlösbares Problem; denn die vorhandenen Quellen reichen nicht aus und die ersetzende Kunst ist diesem Problem nicht gewachsen.

2 Der geschichtliche Christus ist der geglaubte und gepredigte Christus, das Fleisch gewordene Wort.

3 Der Glaube an den Christus der Bibel ist nicht Autoritätsglaube; während er sich irgendwie durch die Bibel vermittelt, wird er zu dem entscheidenden Grund für das Vertrauen zu ihr.

5
Punkte

4 Das biblische Bild ist der von ihm selbst erzeugte Abdruck des geschichtlichen Christus, wie er durch das Wirken des heiligen Geistes sich vermittelte.

5 Der biblische und also auch der geschichtliche Christus ist der offenbare Gott in seiner erlösenden Handlung.

Das Anliegen für die Neuveröffentlichung dieses Aufsatzes ist, einer „mehr und mehr verunsicherten Kirche“ Orientierung zu geben. Auf dem Buchumschlag heißt es:

„Früher war alles so einfach. Die Kirche legte die Antworten auf die großen Fragen des Glaubens einfach dogmatisch fest, auch und gerade in der Christologie. Der moderne Christ, gleich welcher Konfession, tut sich schwer mit diesen Kirchenbekenntnissen und sucht oft lieber eine Beziehung zu Jesus als Mensch, zu einem ‚persönlichen‘ Jesus. Der evangelische Theologe Martin Kähler sah diese Entwicklung bereits zu seiner Zeit mit großer Sorge. In seinem Vortrag mit dem bewusst paradox gewählten Titel kritisiert er die Besessenheit mit der Person Jesus von Nazareth und stellt ihr den Christus des Bekenntnisses gegenüber, wie er bereits vom Apostel Paulus gepredigt wurde. Dabei bestreitet Kähler weder den Sinn historischer Wissenschaft, noch redet er einem plumpen Dogmatismus das Wort. Aber er weiß darum, dass der christliche Glaube ohne das Bekenntnis nicht lebensfähig ist.“

Ob die Bildung eines Dogmas jemals so einfach gewesen ist, wie hier behauptet wird, sei dahingestellt. Wenn Kähler vom Dogma redet, so meint er jedenfalls das Bekenntnis zu Jesus, dem Christus, dem Sohn Gottes, dem Erlöser der Menschen. Es geht ihm also nicht um einen

blinden, toten, starren Dogmenglauben, der dem Menschen unserer Tage oft so verhasst ist, sondern um einen persönlichen Glauben an Jesus Christus, den Sohn Gottes, wie er sich unter anderem in den Bekenntnissen der Kirche findet.

Kähler kritisiert die „heutige“ Fixierung – und oft auch Reduzierung – auf Jesus als den Menschen, den Bruder, den Freund und Kumpel, der uns doch so ähnlich ist. Demgegenüber betont er, dass Jesus doch gerade der ganz Andere ist, der mit ganz anderen Voraussetzungen als wir (z. B. seine Sündlosigkeit) in dieses Leben getreten ist. Er leitet seinen Vortrag mit der Feststellung ein, dass der „historische Jesus der modernen Schriftsteller“ uns den lebendigen Christus verdeckt:

„Der Jesus der ‚Leben Jesu‘ ist nur eine moderne Abart von Erzeugnissen menschlicher erfindender Kunst, nicht besser als der verrufene dogmatische Christus der byzantinischen Christologie; sie stehen beide gleich weit von dem wirklichen Christus.“ (S. 8)

Die Leben-Jesu-Bewegung und die aus ihr erwachsende Forschung betrachtet Kähler letztlich als einen Holzweg (vgl. S. 10ff.). Alle Versuche, einen Lebensbericht Jesu aus anderen Quellen, wie etwa der Psychologie, der Kultur oder historischer Analogie, zu kreieren, müssen letztlich scheitern. Dazu zählt er auch die Suche nach einem Ur-Evan-

gelium. Dabei macht Kähler zudem auf die Grenzen historischer Wissenschaft aufmerksam, warnt vor einem naiven Umgang mit der vermeintlich „voraussetzungslosen Geschichtsforschung“ und unterstreicht die Einzigartigkeit der Theologie als Wissenschaft, die in ihrem Gegenstand begründet liegt. Man kann Gott eben nicht sezieren wie einen Frosch! So muss die Theologie bei der Bibel bleiben:

„Also, es bleibt dabei: man muss den Aposteln, den neutestamentlichen Schriften ihre Behauptungen glauben, und weiter kommt die Theologie nicht“ (S. 32)

Scharfsinnig erkennt Kähler, dass hinter den Lebensbeschreibungen Jesu, die Jesus eben nicht dogmatisch präsentieren wollen, sondern in Geschichten und Erzählungen, letztlich doch Regisseure mit einem eigenen Dogmatismus stehen. Der Leser verliert solchen Jesusdarstellungen gegenüber seine kritische Haltung, mit der er sonst jedem starren Dogmatismus begegnet, und verfällt, ohne es zu merken, doch wieder nur einem neuen, verborgenen Dogmatismus. So sind die Verfasser moderner Jesusbilder „immer irgendwie Dogmatiker im verdächtigen Sinn des Wortes“ (S. 19):

„Vor einem Dogma, wenn es ehrlich als solches geboten wird, ist heute jedermann auf seiner Hut. Erscheint aber die Christologie als Leben Jesu, dann sind



nicht sehr viele, welche den dogmatisierenden Regisseur hinter dem fesselnden Schauspiel des farbenreich gemalten Lebensbildes spüren.“ (S. 20)

Kurzum: Der historische Jesus ist der Theologie nicht zugänglich und so kann und soll sie sich auch nur mit dem biblischen Christus befassen. Im Zuge dessen stellt Kähler heraus, dass der Glaube an den biblischen Christus unbedingte Voraussetzung für einen Theologen ist. Theologie betreiben kann nur, wer einen persönlichen Glauben hat, wer daran glaubt, dass ihm durch das Blut von Jesus Christus vergeben ist. Theologie ist zudem nicht Selbstzweck, sondern steht immer im Dienst der Kirche.

Dabei handelt es sich nicht um einen blinden Autoritätsglauben. Denn es ist Christus selbst, der sich uns durch das biblische Wort vermittelt und so in der Geschichte wirkt und die Menschen erlöst.

Bei alledem ist Kähler erfolgreich um Differenzierung bemüht. Er leugnet weder den Nutzen etwa der historischen Forschung als Hilfsmittel beim Verstehen der Bibel noch will er die Theologie als Wissenschaft abschaffen. Die Theologie ist jedoch eine besondere Wissenschaft, die nur mit der richtigen Einstellung und im Dienste der Kirche betrieben werden kann. Die richtige Einstellung liegt im persönlichen Glauben an Jesus Christus als Herrn und Erlöser.

Wo dieser Glaube nicht vorhanden ist, kann Theologie nicht adäquat betrieben werden.

Kählers Thema ist nach wie vor aktuell und seine Mahnung, der „wissenschaftlichen“ Forschung und ihren Vertretern nicht alles abzukaufen, ist wohltuend. Besonders wertvoll ist dabei, dass er erkennt, wie „dogmatisch geladen“ doch so manche liberal und offen daher kommende Christologie hintergründig ist! Kähler ruft den Theologen zurück zur Schrift und zum Glauben. Die Bibel ist das Instrument, durch das sich Christus den Menschen selbst mitteilt. Hier liegen die Stärken der Darstellung Kählers. Die große Schwäche liegt darin, dass er die historische Zuverlässigkeit der biblischen Schriften bezweifelt bzw. dieses Thema als irrelevant für den Glauben abtut und so eine Kluft zwischen historischer Wirklichkeit und Glaubenswirklichkeit schafft.

Das Buch macht in der gebundenen Form einen edlen Eindruck. Die Sprache von Kählers Vortrag ist dem Alter entsprechend etwas umständlich und fordert an so mancher Stelle sehr konzentriertes Lesen. Da Kähler sich mit theologischen Strömungen seiner Zeit, insbesondere der Leben-Jesu-Forschung, auseinandersetzt, wären einige erklärende und erläuternde Fußnoten dem heutigen Leser eine große Hilfe gewesen und würden den Preis von knapp 20 Euro für nicht einmal 100 Seiten eher rechtfertigen.

**jetzt
Werbefläche
mieten**

<p>glauben & denken heute ist eine Zeitschrift für Freunde des Martin Bucer Seminars und für alle Menschen, die sich dem christlichen Glauben verbunden fühlen. 2 x im Jahr erscheint glauben & denken heute online und kann unter http://gudh.eu heruntergeladen werden. glauben & denken heute veröffentlicht theologische Beiträge sowie diverse Buchrezensionen.</p> <p>Reservieren Sie sich noch heute eine Werbefläche in glauben & denken heute und Ihre Anzeige wird in der nächsten Ausgabe online freigeschaltet. Ihre Bestellung und Anzeige senden Sie bitte per E-Mail an Manfred Feldmann: Manfred.Feldmann@bucer.de</p> <p>Beispiel: Hiermit bestelle ich die Werbefläche A (A-G). Die Anzeige (Anhang beigefügt) soll 1x (2x) im Jahr erscheinen.</p> <p>Betriebssystem: Apple Macintosh, Windows, Linux u.a.</p> <p>Dateiformat: JPEG, GIF bei einer Auflösung von höchstens 150 dpi.</p>	<table border="0" style="width: 100%;"> <tr> <td style="text-align: center; border: 1px solid #800040; width: 60px; height: 60px; margin-bottom: 10px;">A</td> <td style="padding-left: 10px;">Anzeige 297 x 210 mm Seite 1 ganze Seite Preis 150 Euro</td> </tr> <tr> <td style="text-align: center; border: 1px solid #800040; width: 60px; height: 60px; margin-bottom: 10px;">B</td> <td style="padding-left: 10px;">Anzeige 257 x 170 mm Seite 1 Satzspiegel Preis 125 Euro</td> </tr> <tr> <td style="text-align: center; border: 1px solid #800040; width: 60px; height: 60px; margin-bottom: 10px;">C</td> <td style="padding-left: 10px;">Anzeige 192 x 170 mm Seite 3/4 Spalten Preis 100 Euro</td> </tr> <tr> <td style="text-align: center; border: 1px solid #800040; width: 60px; height: 60px; margin-bottom: 10px;">D</td> <td style="padding-left: 10px;">Anzeige 125 x 170 mm Seite 2/4 Spalten Preis 75 Euro</td> </tr> <tr> <td style="text-align: center; border: 1px solid #800040; width: 60px; height: 60px; margin-bottom: 10px;">E</td> <td style="padding-left: 10px;">Anzeige 59 x 170 mm Seite 1/4 Spalte Preis 50 Euro</td> </tr> <tr> <td style="text-align: center; border: 1px solid #800040; width: 60px; height: 60px; margin-bottom: 10px;">F</td> <td style="padding-left: 10px;">Anzeige 125 x 83 mm Seite 2/8 Spalten Preis 35 Euro</td> </tr> <tr> <td style="text-align: center; border: 1px solid #800040; width: 60px; height: 60px; margin-bottom: 10px;">G</td> <td style="padding-left: 10px;">Anzeige 59 x 83 mm Seite 1/8 Spalte Preis 20 Euro</td> </tr> </table>	A	Anzeige 297 x 210 mm Seite 1 ganze Seite Preis 150 Euro	B	Anzeige 257 x 170 mm Seite 1 Satzspiegel Preis 125 Euro	C	Anzeige 192 x 170 mm Seite 3/4 Spalten Preis 100 Euro	D	Anzeige 125 x 170 mm Seite 2/4 Spalten Preis 75 Euro	E	Anzeige 59 x 170 mm Seite 1/4 Spalte Preis 50 Euro	F	Anzeige 125 x 83 mm Seite 2/8 Spalten Preis 35 Euro	G	Anzeige 59 x 83 mm Seite 1/8 Spalte Preis 20 Euro
A	Anzeige 297 x 210 mm Seite 1 ganze Seite Preis 150 Euro														
B	Anzeige 257 x 170 mm Seite 1 Satzspiegel Preis 125 Euro														
C	Anzeige 192 x 170 mm Seite 3/4 Spalten Preis 100 Euro														
D	Anzeige 125 x 170 mm Seite 2/4 Spalten Preis 75 Euro														
E	Anzeige 59 x 170 mm Seite 1/4 Spalte Preis 50 Euro														
F	Anzeige 125 x 83 mm Seite 2/8 Spalten Preis 35 Euro														
G	Anzeige 59 x 83 mm Seite 1/8 Spalte Preis 20 Euro														

Dr. Daniel Facius

Der Sündenfall des Rechtsstaats

Tilman Jens

Tilman Jens. Der Sündenfall des Rechtsstaats: Eine Streitschrift zum neuen Religionskampf. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2013. 127 S. ISBN: 978-3579066325. 14,99 Euro.

Tilman Jens, als Journalist hauptsächlich für die ARD und Arte tätig, möchte mit seiner knappen Abhandlung über den „Sündenfall des Rechtsstaats“ eine „Streitschrift wider den klerikalen Zeitgeist“ vorlegen. Als konkreter Anlass dient ihm die Debatte um das Beschneidungsurteil des Kölner Landgerichts, in dem die Beschneidung eines Vierjährigen durch einen muslimischen Arzt erstmals als nicht gerechtfertigte Körperverletzung qualifiziert wurde. Grund für die Kritik des Autors ist die Reaktion der „Koalition der Frommen“

(Kapitel 1) im Bundestag, die durch das schnell verabschiedete „Gesetz über den Umfang der Personensorge bei einer Beschneidung des männlichen Kindes“ dem Urteil des Landgerichts Köln den Boden entzog. Jens wählt diesen Ausgangspunkt, um sich gegen jedweden Einfluss der Religion im öffentlichen Leben zu wenden. Einige Beispiele: Die Rede des Bundespräsidenten aus Anlass des Rücktritts Kardinal Ratzingers vom Papstamt wähnt Jens als Nachweis dafür, dass Gauck „in Papamanie erstarrt“ sei (S.10) – schließlich ging es doch lediglich um die „Privatentscheidung eines betagten Pontifex“ (S.9). Dass die bis zum Steuersplitting gleichberechtigte Homo-Ehe noch nicht eingeführt sei, liege an der „Lobby der Talar- und Messgewandsträger“ (S.12).

Überall gehe der Staat „auf die Knie vor der Kirche“ (S.12.) – und gewähre ihr das „Privileg der Sondergerichtsbarkeit“ (S.14) – bezogen hier nicht auf die Tätigkeit islamischer Friedensrichter (wo der Begriff etwas treffender verwendet wäre), sondern auf das eben erwähnte Beschneidungsgesetz. Kritisiert wird sodann die Deutsche Bischofskonferenz für die Entlassung des Kriminologen Pfeiffer, der zur Aufklärung der Missbrauchsvorwürfe in den deutschen Diözesen seit 1945 angestellt war, da sich das Netzwerk katholischer Priester „gegen eine unabhängige Untersuchung“ wehre (S.40). Jens bezeichnet die Tatsache, dass der Staat katholische Theologie-Professoren bezahlt, ohne auf die Besetzung der Stellen Einfluss nehmen zu können, als „hanebüchene

Praxis“ (S.34) – und das Gesetz des bayerischen Landtages zur Zulässigkeit von Kruzifixen als „offenen Rechtsbruch“ (S.44). In Kapitel 2 („Blasphemie“) beschäftigt er sich vornehmlich mit „Pussy Riot“, der russischen Punkband, deren Mitglieder von einem russischen Gericht wegen ihres Auftritts in der Christ-Erlöser-Kathedrale in Moskau in Februar 2012 wegen Rowdytums schuldig gesprochen worden waren. Der Auftritt der Frauen („der drei Aufrechten“, S.65) wird dabei von Jens so geschildert, als sei es allein um einen harmlosen Protest gegen Putin gegangen – und dessen Gefolgsleute in der russisch-orthodoxen Kirche. „Der Patriarch glaubt an Putin, obwohl er an Gott glauben sollte“ (S.60), so werden die drei zitiert. Dass in ihrem „Gebet“ auch von „Scheiße, Scheiße,



Gottesscheiße Scheiße, Scheiße, Gottesscheiße“ die Rede war und der Patriarch als „Hund“ beschimpft wurde, lässt er unerwähnt. Mangels direktem Zusammenhang dieses Beispiels mit dem deutschen „Rechtsstaat“ kritisiert Jens nunmehr die Reaktion einiger Theologen auf den Vorschlag der Wittenberger Stadträte, „Pussy Riot“ mit dem Lutherpreis für das unerschrockene Wort zu ehren. „Eine Lutherstadt sollte keine Gotteslästerung ehren“, zitiert er beispielsweise Friedrich Schorlemmer (S. 62), um sich sodann am Verbot der Blasphemie abzuarbeiten. Wie viel an Meinungsfreiheit bleibt schließlich – fragt Jens – wenn lästerliche Gedanken nicht mehr diskutiert, sondern abgestraft werden (S. 71)? Wer „den schwammigen Begriff der religiösen Freiheit über die Bürgerrechte der Verfassung stelle“, der verrate nicht nur die Meinungsfreiheit, sondern auch die „Errungenschaften der Aufklärung“ (S. 73).

In Kapitel 3 („Antisemitismus“) findet Jens wieder zu seinem ursprünglichen Thema zurück – der Beschneidung, diesem „fremden archaischen Ritus“ (S. 78), der die Gemüter so erregt, dass man deren Kritikern gleich Antisemitismus vorwirft. Zitiert werden hier unter anderem Pinchas Goldschmidt, Präsident der europäischen Rabbiner (der vom „vielleicht gravierendsten Angriff auf das jüdische Leben in Europa nach dem Holocaust“ spricht, S. 82) und Israels

Vize-Premier Schalom („Die Beschneidung zu unterbinden, bedeutet ‚Juden raus!‘“, S. 82). In diesem Klima, so Jens, habe „der Rechtsstaat keine Chance“ (S. 87). Die so gescholtenen Kritiker seien jedoch in guter Gesellschaft. Schließlich seien auch Günter Grass, Martin Walser und Jakob Augstein schon mit der Antisemitismus-Keule behandelt worden. Hat die Beschneidung aber wirklich eine so zentrale Bedeutung? Sie mag zwar, so räumt Jens ein, „den symbolischen Akt mit Gott besiegeln“ (S. 102), könne aber die Verfassungsgarantie auf körperliche Unversehrtheit nicht aushebeln. Es folgt eine Darlegung über die medizinischen Folgen der Beschneidung und zur Entwicklung des Schmerzempfindens bei Säuglingen und – interessanterweise – ein Hinweis auf die Beschneidung des Herzens (S. 117), bevor Jens noch einmal zum Rundumschlag ausholt: Die Kirchensteuer, die Gewährung von Sendezeit für die Kirchen im öffentlich-rechtlichen System, die Subventionierung kirchlicher Einrichtungen – all das gehöre auf den Prüfstand (S. 117f.), wie auch „das größte Privileg, das der Staat den Religionen klaglos gewährt“, nämlich das Recht, „Kinder schon früh der eigenen Ideologie zu unterwerfen“ (S. 120).

Nun ist es sicherlich das Recht einer Streitschrift, pointiert zu formulieren und nicht alle Themen auf ihr Für-und-wider abzuklopfen. Ist es aber wirklich

die „Privatentscheidung eines alternenden Pontifex“, wenn das Oberhaupt eines Staates zurücktritt, zudem ein deutsches? Zeigt allein die Kommentierung dieses Ereignisses durch den Bundespräsidenten einen „Mangel an Grenzwahrung“ (S. 9)? Sollte man nicht wenigstens zwischen den Kirchen differenzieren, wenn man behauptet, sie verhinderten eine Gleichstellung von Homosexuellen? Sollte man nicht darauf eingehen, dass die nun gesetzlich zementierte Rechtslage zur Beschneidung dem jahrzehntelangen Stand der Rechtsprechung entsprach, aus dem das Landgericht Köln ausgeschert ist? Gibt es nicht auch medizinische Vorteile der Beschneidung? Wird sie nicht von der Weltgesundheitsorganisation empfohlen? Gehört Gotteslästerung wirklich zu den Errungenschaften der Aufklärung? Gehört es nicht zur Freiheit der Lehre, dass „der Staat“ grundsätzlich keinen Einfluss auf die Besetzung von Professorenstellen nehmen kann, obwohl er sie finanziert? Gewährt der Staat wirklich „den Kirchen“ das Recht, Kinder der eigenen Ideologie zu unterwerfen – und nicht vielmehr den Eltern? Diese Fragen zeigen schon: Jens argumentiert sehr einseitig, zum Teil auch unsauber. Dass die Beschneidung für ihn tatsächlich nur ein Symbol ist, das sich „mit ein wenig Phantasie“ durch ein neues ersetzen lässt (S. 30), zeigt, wie wenig er die konstitutive Bedeutung dieses Sym-

bols für das jüdische Leben erfasst hat. Entsprechend einseitig fällt dann seine Abwägung aus: hier ein bedeutungsloses Symbol, dort ein Eingriff in die körperliche Unversehrtheit, dessen medizinische Folgen Jens in den schwärzesten Farben malt. Als Gewährsmann für die geringe Bedeutung der Beschneidung zitiert er ausgerechnet Michael Wolfssohn, einen Publizisten, den Ignatz Bubis einst als „Vorzeigjuden der deutschen Rechtsradikalen“ bezeichnet hat. Könnte man diese Einseitigkeit noch mit dem gewählten Weg der Streitschrift entschuldigen, so fällt doch schwer ins Gewicht, dass Jens seine Hauptthesen nicht begründen kann. Bestimmt der Glaube wirklich „zunehmend“ unsere Gesellschaft – und nicht vielmehr abnehmend? Sind Kruzifixurteil, Gleichstellung von Homosexuellen und auch das Urteil des Kölner Landgerichts nicht Anzeichen dafür, dass der Einfluss der Kirchen schwindet? Dass immer weniger Verständnis für Belange des Glaubens aufgebracht wird? Und weiter: Macht es nicht gerade einen Rechtsstaat aus, dass das Parlament die Gesetze erlässt? Jens lobt die Entscheidungen des Verfassungsgerichts und kritisiert die Entscheidungen des Bundestages (und etwa des bayerischen Landtages). Offenbart es aber nicht ein merkwürdiges Demokratieverständnis, wenn

Gerichtsentscheidungen über dem Votum der Volksvertreter stehen sollen? Hier drängt sich der Eindruck auf, dass Jens nicht den Rechtsstaat verteidigen will, sondern lediglich einer möglichst religionsfeindlichen Politik das Wort redet, für die er mehr Verbündete bei den Gerichten findet als in den Parlamenten. Kein Wunder, dass ihm zum Gottesbezug des Grundgesetzes nichts einfällt – er passt einfach nicht in sein Konzept. Besonders deutlich wird das, wenn er die Religionsfreiheit als „schwammigen Begriff“ bezeichnet und ihm „die Bürgerrechte der Verfassung“ entgegenstellt. Als sei die Religionsfreiheit nicht selbst ein solches Recht, das den Menschen die ungestörte Ausübung ihrer Religion garantiert, an der sich Jens so stößt. Schade, dass durch diese zahlreichen argumentativen Schwächen das Potential des Buches verschenkt wird, denn einige der von Jens aufgeworfenen Fragen hätten durchaus eine genauere Betrachtung verdient (etwa die Abwägung der Religionsfreiheit mit anderen Rechten, die Privilegien der christlichen Kirchen oder auch die inflationäre Verwendung des Antisemitismusvorwurfs). So bleibt „Der Sündenfall des Rechtsstaats“ das mäßige Pamphlet eines Mannes, der die Religion nicht mag.



Mit unserer dezentralen Struktur kommt gewissermaßen das Seminar zu den Studierenden, so dass vor allem unsere Dozenten viel unterwegs sind, die Studierenden dagegen in ihrem bisher gewohnten Umfeld bleiben können.

Dr. Daniel Facius

„Einst opferte Jerobeam ...“

Andreas Späth



Andreas Späth (Hrsg.). „Einst opferte Jerobeam ...“: Häresie – Aufstand des Zeitgeists gegen Gottes Ordnung. Ansbach: Logos Editions, 2013. 100 S. ISBN: 978-3981430363. 6 Euro.

Der von der Kirchlichen Sammlung um Bibel und Bekenntnis in Bayern verantwortete und von deren Vorsitzenden Andreas Späth herausgegebene recht knappe Sammelband „Einst opferte Jerobeam ...“ enthält fünf Aufsätze, die sich auf verschiedene Art und Weise mit dem Thema „Häresie“ befassen, das der Herausgeber in seinem Vorwort zu Recht nicht nur als schwieriges, sondern auch als vernachlässigtes Thema bezeichnet. Den Anfang macht eine Bibelarbeit von Pfarrer Wolfhart Schlichting, der Hesekeel 8 auslegt. Die dortigen Beschreibungen verschiedener Gräueltaten im Haus Gottes hält Schlichting

für „unmittelbar aktuell“ und zitiert den Alttestamentler Eichrodt: „Was im Zionstempel in den plastischen Formen antiken Kultbetriebes sich hervorwagt, das bleibt auch für die christliche Gemeinde die Verführungsmacht.“ Auch wenn der Stil der Bibelarbeit zum Teil etwas umgangssprachlich ist und die Gliederung willkürlich wirkt, sind die Gedanken Schlichtings zur Relevanz sakraler Ordnungen nachdenkenswert. „Das kann passieren, wenn man Gott lange genug verdrängt hat aus seinem Heiligtum, (...) dass man ihn nicht mehr finden kann“.

Anhand von „Dietrich Bonhoeffers theologischen Überlegungen und praktischen Entscheidungen“ und des Fallbeispiels der Bekennenden Kirche beschreibt Rainer Mayer, emeritierter Professor für Systematische Theologie in Mannheim, den Weg, auf dem aus

einer ethischen Frage eine Bekenntnisfrage werden kann. Der äußerst lesenswerte Aufsatz greift dabei auf Bonhoeffers Argumentation in dem weniger bekannten „Betheler Bekenntnis“ von 1933 zurück, mit dem man sich insbesondere gegen den staatlich verordneten Ausschluss der Judenchristen aus der Kirche wendete. Mayer entfaltet dabei Bonhoeffers Vorstellungen von der Kirche als Bekenntniskirche, eine Konzeption, die es ihm unmöglich machte, die „Deutschen Christen“ überhaupt als Kirche anzuerkennen. Zuletzt fragt Mayer, welche Konsequenzen aus dem seit 2011 geltenden Pfarrerdienstgesetz gezogen werden müssen, wenn sich die Kirche durch ihr Bekenntnis definiert. Die anschließende theologisch-philosophische Betrachtung von Harald Seubert, „Häresie – Zeitgeist und Unterscheidung der Geister“ setzt sich mit dem

historistischen Relativismus auseinander, der das verbindliche Gotteswort der Heiligen Schrift auf abstrakte kerygmatische Symbolik reduziert und so Raum für innerweltliche Häresien schafft. Solche Häresien, Seubert nennt etwa Pazifismus, Utopismus und Emanzipationszwang, wiegen deshalb besonders schwer, weil sie die christliche Botschaft nicht nur reduzieren, sondern die Glaubenswahrheit durch andere Heilslehren ersetzen. Es sind notwendige Hinweise, die Seubert hier gibt, gerade im Hinblick auf die von ihm wohl nicht zu Unrecht diagnostizierte „fehlende Urteilskraft im Zentrum der Kirchen und Gemeinden“.

Die nun folgende namensgebende Predigt zu 1. Könige 12,33–13,33, im Inhaltsverzeichnis mit falschem Titel ausgewiesen, ist wiederum von Wolfhart Schlichting verfasst und handelt von zwei „zweilichtigen“ Gottesmännern. Mit originellem Blickwinkel wird hier „die Schädlichkeit falscher Lehre“ herausgearbeitet und mit aktuellen Bezügen versehen. Der zunächst erfolgreich agierende Prophet aus Juda, der sich von der „Staatskirchenleitung“ weder einschüchtern noch einwickeln lässt, fällt letzten Endes auf einen anderen Gottesmann herein. „Die einen verstehen Gottes Wort eben so, die anderen verstehen es anders.“ Oder?

Sven Grosse, Professor an der STH Basel, beschließt den Band mit einem auf dem Christus-Tag 2012 gehaltenen Vortrag zum Thema: „Wer uns wirklich hilft: Christus allein!“ Anhand des Verses aus Apostelgeschichte 4,12 werden die Themen Heil, Rettung, Jesus als wahrer Gott und wahrer Mensch sowie Reue, Mut und Liebe als Konsequenzen der Errettung besprochen und in einem zweiten Schritt den Vorstellungen gegenübergestellt, mit denen eine zunehmend entchristlichte Gesellschaft diese Themen füllt – ein Aufruf zur Wachsamkeit und zur Schärfung des

Urteilsvermögens, der das Buch mit seinem Blick auf Christus in positiver Hinsicht abschließt.

Es folgen noch drei Anhänge, ein Aufsatz von Bonhoeffer über „Die Bedeutung des Bekenntnisses für die Kirche“, die Rummelsberger Erklärung“ von 1967 sowie ein kurzes Lebensbild von Jerobeam „mit archäologischen Schlaglichtern“, wobei zumindest der letzte Text nicht viel zum gewählten Thema „Häresie“ beiträgt. Insgesamt gelingt den Autoren aber ein kleiner, anregender Sammelband zu einer Thematik, die aktueller ist, als sie zunächst scheint.

Werbung


... gleich anmelden

die Kurse finden jeweils freitags
von 18:30–21:30 Uhr statt

Dabei werden folgende Themen behandelt:

- Wie gelangt man vom Bibeltext zur Predigt?
- Wie kann ich vor Gott ein rechtschaffener und untadeliger Mitarbeiter sein, der das Wort der Wahrheit recht austeilt (2Tim 2,15)?
- Wie predigen wir das Wort Gottes in einer Weise, dass der Herr geehrt wird und die Zuhörer gesegnet, herausgefordert und aufbaut werden?

Wenn Sie Fragen wie diese bewegen, ist die Predigtschule für Sie geeignet, egal, ob Sie viel Erfahrung als Prediger haben, ab und zu Gottes Wort anderen zusprechen oder ein Anfänger sind.



DIE PREDIGTSCHULE

mit Michael Clark

2014

7.+21. Febr. u. 14.+28. März

Dr. Daniel Facius

Fundamentalismus contra „Neo-Orthodoxie“

David Jäggi



David Jäggi. *Fundamentalismus contra „Neo-Orthodoxie“: Francis Schaeffers theologische Prägung, sein Anliegen und die daraus resultierende Kritik an der Lehre von Karl Barth.* Berlin: Logos Verlag, 2013. 141 S. ISBN: 978-3832534301. 35,50 Euro.

Das vorliegende Buch wurde 2013 von der New Covenant International University in Florida als Bachelor-Arbeit angenommen. Als Ausgangspunkt des Buches, so erläutert der Autor in seinem Vorwort, dient die Begegnung zwischen Francis Schaeffer und Karl Barth im August 1950. Hieran anknüpfend soll die Kritik Schaeffers an der „neo-orthodoxen“ Theologie untersucht werden, als deren herausragender Vertreter Barth gilt.

Jäggi beginnt mit einer Darstellung der „biographischen und theologischen Verortung Schaeffers“. Hier werden die wechselhaften Stationen seines Lebens vom Agnostiker über die Bekehrung bis hin zur geistlichen Krise 1951 und deren Lösung geschildert. Ein Schwerpunkt liegt dabei auf Schaeffers Beziehungen zum Fundamentalismus, für den laut Jäggi „Abgrenzung und Separation, ein Insistieren auf den hermeneutischen Ansatz der Irrtumslosigkeit und Unfehlbarkeit der Schrift, sowie eine ablehnende Haltung gegenüber der gesamten ökumenischen Bewegung“ (S. 19) kennzeichnend sein soll. Als prägend für Schaeffers Haltung werden seine akademischen Lehrer John Gresham Machen und Cornelius van Til vorgestellt, von denen insbesondere Letzterer mit seinem

Buch „The New Modernism“ und seiner Bewertung der barthschen Theologie als „anti-theistisch“ den Boden auch für Schaeffers Kritik bereitet hat. Insgesamt hält es Jäggi, anders als manche Biographen, für gerechtfertigt, Schaeffer nicht nur in dessen frühen Jahren, sondern auch in den späteren Lebensphasen als Fundamentalist einzuordnen (S. 47). Das ist im Ergebnis nicht unplausibel, insbesondere wenn man an die Schrifthaltung Schaeffers denkt. Etwas merkwürdig erscheint aber die Gleichsetzung von Fundamentalismus mit kopflastiger Lieblosigkeit, die sich etwa aus folgender Behauptung ergibt: „Unumstritten legte Schaeffer einige typische Merkmale des Fundamentalismus ab. So traten die Nächstenliebe und die persönliche Spiritualität stärker hervor“ (S. 46). Zudem

fällt der akademische Dünkel auf, dem der Autor verfällt. So wird mehrfach die Frage aufgeworfen, ob Schaeffer „überhaupt kompetent war“ (S. 14), um die Theologie Barths oder die philosophischen Systeme beurteilen zu können (S. 42f.), zu denen er sich geäußert hat und zustimmend der Historiker Mark Noll („The danger is that people will take him for a scholar, which he is not“, S. 43) zitiert. Hier wäre es überzeugender gewesen, konkrete Fehler in Schaeffers Analysen zu benennen, anstatt daraus, dass er nicht „in einem akademischen Umfeld gearbeitet hat“, darauf zu schließen, dass seine Werke „sehr differenziert gelesen werden“ müssten (S. 43). Als seien es regelmäßig nur die Weisen dieser Welt, die Gottes Wahrheit erkennen! Dieses befremdliche

Argumentationsmuster zieht sich durch das gesamte Buch. So kann vom überwiegenden Teil der evangelikalen Leser Schaeffers angeblich nicht erwartet werden, dessen Werk kritisch zu reflektieren (S. 43). Grund hierfür soll „eine intellektuelle Inkongruenz“ zwischen Fundamentalisten und Modernisten sein, da es den schlichten Evangelikalen einfach nicht gelingt, Letzteren „auf akademischem Niveau zu begegnen“ (S. 52). Im Kapitel „Schaeffers positive Rezeption der ‚reinen Lehre‘ und seine Abgrenzungen“ beschäftigt sich Jäggi mit Schaeffers philosophischen Darlegungen. Durchaus mit Berechtigung wird in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, dass Schaeffers Äußerungen zu diesem Themenkomplex oft vereinfachend sind – angesichts der Tatsache, dass Schaeffer größere Zusammenhänge aufzeigen wollte, nicht verwunderlich. Als „Herzstück“ von Schaeffers Argumentation (S. 84) wird die „Linie der Verzweiflung“ vorgestellt, unterhalb derer der Wahrheitsbegriff aufgelöst wird. Kritisiert wird der Umgang Schaeffers mit Hegel und Kierkegaard („deeply flawed“, S. 88), wobei sich der Autor dabei im Wesentlichen auf die Bewertung Dritter stützt (Hankins und Pinnock, S. 88), eine Gegenansicht aber zumindest andeutet (Kubsch, S. 86). Eine eigene Auseinandersetzung mit den Primärquellen findet nicht statt. In positiver Hinsicht wird zutreffend bemerkt, dass für Schaeffers

Argumentation das „Festhalten an der Irrtumslosigkeit und Unfehlbarkeit der Bibel zentral“ ist (S. 90).

Nun kommt der Autor zu „Schaeffers expliziter Kritik an der Theologie von Karl Barth“. Dessen neo-orthodoxes System ist nach Schaeffer „irrational“, weil es das durch Hegel und Kierkegaard eingeführte „zweigeteilte Wahrheitsverständnis“ in die Theologie überträgt (S. 98). Jäggi kritisiert, dass Schaeffer keine vertiefte Auseinandersetzung mit den Einzelaussagen Barths leistet, sondern sich auf „summaries“ beschränkt (S. 99). Etwas pointiert ist aber seine Behauptung, es sei nie Schaeffers Absicht gewesen, „Barths Aussagen zu verstehen [zu] versuchen“ (S. 100). In der Tat ist Schaeffer weniger an einzelnen dogmatischen Aussagen Barths interessiert, sondern an dessen hermeneutischem Konzept. Dies, und nicht die „barthsche Theologie“ an sich, ist letztlich auch das Ziel seiner Kritik. Dabei gelingt es dem Autor kaum, Schaeffers Kritik an dieser Zweiteilung der Wahrheit durch Barth und dessen schwammiger Ausdrucksweise („Assoziationswörter“) zu widerlegen. Wenn Barth das Ostergeschehen als „Biblische Geschichte“ versteht, der „kein historischer Charakter zugeschrieben werden muss“ (S. 103), scheint Schaeffers Vorwurf vielmehr bestätigt. Und kann es wirklich als Beispiel für eine klare Aussage Barths dienen, wenn er den „Gott des Evangeliums“ als „weder ein Ding, eine Sache, ein

Objekt, noch eine Idee, ein Prinzip, eine Wahrheit oder eine Summe vieler Wahrheiten“ definiert (S. 106)? Zwar kann Jäggi Schaeffers Kritik am fideistischen Ansatz Barths nachvollziehen (S. 104), wirft aber dann die Frage auf, ob nicht auch Schaeffers Hermeneutik der Irrtumslosigkeit einen „Sprung des Glaubens“ erforderlich macht: „Die Frage ist berechtigt, weil der Glaube ein Glaube bleibt, er kann und will nicht bewiesen werden“ (S. 104). Das kann nicht überzeugen, denn es geht Schaeffer ja nicht um einen Beweis des Glaubens, sondern um dessen Verankerung in der Wirklichkeit. Schwach gerät die Kritik Jäggis, wenn er Schaeffers Hermeneutik als deduktiv bezeichnet und ihm subjektives Richten über das Wort Gottes vorwirft (S. 107). Schon Jäggis Behauptung, dass „die Bibel von ihrem hebräischen Ursprung ausgehend das Konzept der Unfehlbarkeit nicht kennt“, wäre stark zu hinterfragen. Dass sich aber über neutestamentliche Texte und insbesondere die Schrifthalterung Jesu, die beide Schaeffers Schlussfolgerung unterstützen, wenn nicht gar induktiv belegen können, kein Wort findet, ist enttäuschend und kann das Fazit, Schaeffer stelle sich „über die Schrift“ (S. 107), nicht stützen. Dabei hätte Jäggi auffallen können, dass Schaeffer durchaus induktiv argumentiert, denn er zitiert ihn selbst wie folgt (S. 91): „The bible claims, when the original text was finished, it was exactly what God wanted to say“.

Die Schilderung der „Begegnung und Korrespondenz von Schaeffer und Barth“ rundet das Buch ab und ist durchaus spannend zu lesen, auch wenn sich wieder recht apodiktisch anmutende Passagen ohne Begründung finden („Selbstverständlich [?] konnten die fünf Theologen [i.e. Schaeffer, Buswell, Young, Bennet und Stam] auch in fachlicher Hinsicht Barth nicht das Wasser reichen“ (S. 118)). Ähnlich gerät auch das Resümee: Schaeffer sei aufgrund seiner Prägung, seiner mangelnden Deutschkenntnisse und „wohl auch“ der angeborenen Dyslexie und des Umstandes, dass er in der Schweiz nicht auf die notwendige Literatur zurückgreifen konnte, gar nicht in der Lage gewesen, „die barthsche Theologie in angemessenem Rahmen zu kritisieren und zu würdigen“. Dieses Fazit des Werkes zeigt auch zugleich seine größte Schwäche auf: Während permanent das mangelnde akademische Niveau Schaeffers hervorgehoben wird, gelingt es dem Autor nicht, Schaeffers zentrale Kritik an der barthschen Theologie bezüglich des ihr zugrundeliegenden dichotomen Wahrheitsverständnisses zu entkräften. So bleibt das Buch, insgesamt flüssig geschrieben, in der Beschreibung interessant, in der Analyse aber schwach, oder, um es in des Autors eigenen, an Schaeffer gerichteten Worten zu sagen: „Nicht die Kritik an sich ist unangemessen, sondern die marginale Begründung und die daraus resultierende Letztgültigkeit“ (S. 122).

Hannel Strebel

Christliche Bildung im postmodernistischen Umfeld

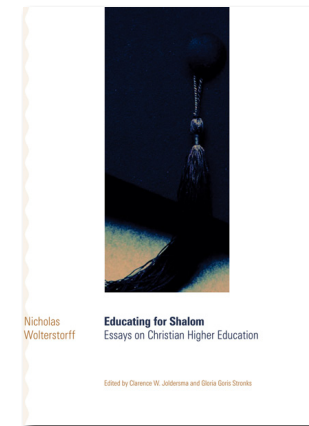
Nicholas Wolterstorff

Nicholas Wolterstorff. Educating for Shalom: Essays on Christian Higher Education. Eerdmans: Grand Rapids, 2004. 332 S. ISBN: 978-0802827531. 20,99 Euro (Kindle Version 14,73 Euro).

Nicholas Wolterstorff (*1932), US-amerikanischer Philosoph mit Harvard-Doktorat, blickt auf 30 Jahre Lehrtätigkeit am Calvin College und zwölf weiteren in Yale zurück. Seit 2001 ist er im Unruhestand, das heißt, es erscheinen regelmäßige Aufsätze von ihm. Er gehört – zusammen mit Alvin Plantinga, William Alston u. a. – zu den Begründern der reformierten Philosophie des 20. Jahrhunderts. Diese analytische Schule hat die angelsächsische Religionsphilo-

sophie nachhaltig beeinflusst. In „Educating for Shalom“, von den Calvin College Professoren Clarence W. Joldersma und Gloria Goris Stronks editiert, sind 25 Aufsätze zusammengestellt. Deren ursprünglicher Erscheinungszeitraum erstreckt sich über mehrere Jahrzehnte. Die Lektüre zog mich aus mehreren Gründen an: Erstens interessierte mich Wolterstorffs reformierte Perspektive. Zweitens freute ich mich auf das Lesen von Texten aus der Feder eines analytischen Philosophen. Sie heben sich oft wohltuend von den schwülstigen Gebilden deutscher Fachtexte ab. Weiter interessierte mich seine fachliche und inhaltliche Meinung. Was sind Ziele und Schwerpunkte einer christlich

orientierten Hochschulbildung? Im einleitenden Kapitel gibt der Editor eine hilfreiche Übersicht über die verschiedenen Aufsätze. Aus meiner Sicht gibt es vier zentrale Elemente des Buches: erstens seine Sicht von „Shalom“. Was beinhaltet dieser Begriff für Wolterstorff? Zweitens geht es um verschiedene Modelle höherer Bildung. Wichtig für den Hintergrund ist drittens Wolterstorffs Verständnis des internationalen gesellschaftlichen Wandels. Viertens geht es um das Zusammenspiel zwischen Glaube und Lernen. Wolterstorff baut seine Texte, die übrigens fast ausschließlich auf Reden oder Vorlesungen zurückgehen, jeweils auf seiner Analyse und Interpretationen einzelner Gelehrter



auf. Regelmässig tauchen Namen auf wie John Locke (1632–1704), Thomas Reid (1710–1796), Max Weber (1864–1920) oder Alasdair MacIntyre (*1929).

„Shalom“ steht für das Aufblühen in sämtlichen Beziehungen: zu Gott, anderen Menschen und der Natur. Die vorhandenen Potenziale des Menschen sind in diesem Zustand erkannt und werden genutzt. Wolterstorff zieht deshalb

den personalen Begriff „Gesellschaft“ dem unpersönlichen der „Kultur“ vor. Unabdingbare Grundvoraussetzung für „Shalom“ ist Gerechtigkeit. Die Ausbildung verfolgt das Ziel, die Studenten für den Einsatz für eine gerechtere Welt auszurüsten. Es bedeutet, den Blick vor den tiefen Wunden dieser Welt nicht zu verschliessen. Dieser Blick schweift über die eigene Umgebung, das eigene Land und die westliche Hemisphäre hinaus. Es geht um globale Beziehungen. Wolterstorff sieht das Ziel der Ausbildung darin, Studenten im Verbessern der Lebensbedingungen anzuleiten. Es geht um einen handlungsorientierten Umgang mit Daten, dahinter liegenden Modellen und den steuernden Grundüberzeugungen („control beliefs“). Das eben beschriebene Grundverständnis bildet die Basis für Wolterstorffs Analyse verschiedener Ausbildungsmodelle. Wie er in „Autobiography: The Story of Two Decades of Thinking about Christian Higher Learning“ beschreibt, hat er die unterschiedlichen Schwerpunkte der christlich-privaten universitären Ausbildung zuerst als Student und später als Lehrender durchlebt.

1. Das Modell „Christlicher Dienst“ strebt den vollzeitlichen Dienst in einer christlichen Organisation an.

2. Das Ideal des „Christlichen Humanismus“ führt den Studierenden in das Erbe der Kultur aus christlicher Sicht ein.

3. Das Modell der „Reifung“ (maturation) möchte die Entscheidungsfähigkeit heranbilden.

4. Das vierte Modell setzt den Schwerpunkt auf die Einführung in die akademischen Disziplinen.

Bei allen vier Modellen vermisste Wolterstorff einen Bezug zur gebrochenen Welt. Wie will er diese Verbindung in einem Studium herstellen? Wolterstorff schlägt vor: das persönliche Beispiel der Lehrenden, die Bearbeitung von Fallbeispielen und die direkte Konfrontation der Studierenden mit Leid.

Hohe Relevanz für Wolterstorff hat die Einordnung des gesellschaftlichen Wandels. Nach dem modernen Verständnis der Soziologie besteht die Welt aus vielen Einzelgesellschaften, die an einem unterschiedlichen Ort ihrer Modernisierung stehen. Das neue Verständnis geht von einem weltweiten Komplex mit kapitalintensiven Zentren und peripheren Gegenden aus, die mit wenig Kapital ausgestattet sind. Innerhalb dieser komplexen weltweiten Struktur beobachtete Wolterstorff das rasante Anwachsen von Vertragsbeziehungen. Da sich „die Saat des Kapitalismus auf neue Sektoren der Gesellschaft verbreitete und immer mehr Dinge auf den Markt gebracht wurden“, wandelten sich Beziehungen zusehends in Verträge. Das ging auf Kosten der Loyalität und stabiler Rollen, welche die Merkmalstraditioneller Gesellschaften bildeten (1456–1458,

die Seitenangaben beziehen sich auf die Position im Kindle). Auf der individuellen Ebene bedeutet es, für sich die soziale Rolle zu wählen, die am ehesten den privaten Zielen entspricht. Die daraus entstehende Arbeitsmentalität lässt die menschliche Natur jedoch unbefriedigt. Die Arbeit ist reglementiert, stark aufgeteilt und wettbewerbsorientiert (1470–1472). Wo die Arbeit ihren Sinn entbehrt, suchen sich die Menschen in der Freizeit entsprechende erfüllende Tätigkeiten (Funktionalisten an der Arbeit, Expressivisten in der Freizeit, 1894–1895). Zudem füllen Nationalismus, Patriotismus und Staatismus das gesellschaftliche Vakuum (1498–1499).

Der Mensch ist als „hermeneutisches Wesen“ geboren. Er hungert nach Sinn. Interpretation ist ihm ein Grundbedürfnis. Hier setzt die Frage nach der Beziehung von Glauben und Lernen ein. Wolterstorff setzt sich kritisch mit dem neocalvinistischen Vordenker Abraham Kuyper (1837–1920) auseinander. Er gewinnt insbesondere seinem perspektivischen Zugang zur Wissenschaft hohe Relevanz ab. Christliches Lernen bedeutet, sich in den Fachdisziplinen zurechtzufinden, Theorien und Modelle zu entwickeln und in einer treuen („faithful“) Haltung im Dialog mit anderen Fachgenossen zu stehen. (Eine Voraussetzung dafür ist der Zugang einer christlichen Perspektive im universitären Diskurs. In den USA mit ihrer Tradition der pri-

vaten Hochschulen ist das eher möglich als in Europa mit seiner stark staatlich gesteuerten Bildung. Wolterstorff plädiert für einen ungehinderten Zugang zu „Academic Freedom in Religiously Based Colleges and Universities“.)

Wie beurteile ich den Ansatz von Wolterstorff? Die Antwort hängt von der Frage ab, wie wir das Verhältnis zwischen Christ und Kultur beschreiben. Wolterstorff steht diesbezüglich deutlich auf der kultur-transformierenden Seite. Persönlich kann ich einigen Teilen (Handlungsorientierung, Achtsamkeit bezüglich Grundüberzeugung, kein Rückzug in die eigene risikofreie Zone) zustimmen. Ich frage mich jedoch, ob die starke Betonung der Tugend „Gerechtigkeit“ zu einseitig angelegt ist. Theologisch ausgedrückt: Es besteht die Gefahr, das „jetzt schon“ zu Ungunsten des „noch nicht“ zu betonen.

Die Texte seien von einem rastlosen Suchen und einer „heiligen Unzufriedenheit“ mit dem Erreichten durchdrungen, schreibt der Herausgeber (86). Dieses Ausloten und Suchen hielt die Spannung beim Lesen hoch – auch wenn sich inhaltlich manche Überschneidungen und Wiederholungen ergaben. Ich kann das Buch christlichen Lehrkräften im Bereich Gymnasium und Universität, aber auch Theologen mit Lehrtätigkeit, zur kritischen Reflexion empfehlen.

Johannes Otto

Sonderausgabe des Heidelberger Katechismus (nicht nur) für Kinder und Jugendliche

Evangelische Kirche in Baden und das Landesmedienzentrum Baden-Württemberg (Hrsg.)

Zum 450. Jubiläum des Heidelberger Katechismus wurde von der Evangelischen Kirche in Baden und dem Landesmedienzentrum Baden-Württemberg eine Sonderausgabe als eBook herausgegeben, die gratis für iBooks (erfordert Apple iOS ab Version 5 oder Mac OS ab Version 10.9) über iTunes angeboten wird.

Die Sonderausgabe ist zwar für Kinder und Jugendliche gedacht, aber auch für Erwachsene interessant. Das interaktive Buch wird mit einem mehr oder weniger kindgerechten Kurz-Video zur Entstehungsgeschichte des Heidelberger Katechismus eröffnet.

Das Buch selbst ist so gestaltet, dass auf der linken Seite der Text des Heidelberger Katechismus in der Fassung von 1997 gezeigt wird. Unter dem Text stehen die dazugehörigen Bibelstellen, die

direkt in einer Online-Bibel – Internetzugang vorausgesetzt – nachgeschlagen werden können. Auf der rechten Seite befinden sich jeweils die Abbildungen der Originalausgabe von 1563, was das Buch zu einer interessanten Studienausgabe macht (Abb. 1). Ab und an werden zudem weiterführende Links gesetzt. So findet sich zum Beispiel bei Frage 11 des Katechismus (S. 18) ein Link zum Wikipedia-Artikel über die Satisfaktionslehre. Eine zusätzliche Stellungnahme wurde zur Frage 80 des Katechismus eingefügt, in der es um Abendmahl und Messe geht, um die doch sehr deutlichen und pointierten Aussagen des Katechismus abzuschwächen. Der Verweis zur ausführlichen Erläuterung an dieser Stelle ist allerdings fehlerhaft (er müsste auf S. 71 und nicht auf S. 68 verweisen).

Eine gute Idee sind die interaktiven Fragefenster (Abb. 2), die hier und da im Buch auftauchen und die Lehre des Katechismus abfragen. An einigen Stellen besteht auch die Möglichkeit einzelne Fragen des Katechismus als Audio abzuspielen, was zunächst recht sinnlos erscheint, aber bei der Nutzung durch Kinder oder Konfirmanden durchaus zum vertiefenden Nachdenken anregen kann. Darüber hinaus gibt es an unterschiedlichen Stellen Kurz-Videos, in denen junge Menschen ihre Ansicht zu Themen wie Auferstehung oder Abendmahl kundgeben. Schade ist, dass diese Ansichten in den meisten Fällen nicht der Lehre des Katechismus entsprechen, sondern eher dem Geist unserer Zeit. Abgerundet wird das interaktive Angebot durch eine aktuelle Gospelvertonung. Insgesamt regt diese interaktive

und schön gestaltete Ausgabe des Heidelberger Katechismus zum Studieren und Nachdenken an und ist somit nicht nur für Kinder geeignet!



[Download-URL: <https://itunes.apple.com/de/book/heidelberger-katechismus/id578150234?mt=11>]

Ron Kubsch

Martin Heidegger: Briefwechsel mit seinen Eltern (1907–1927) ...

Jörg Heidegger u. Alfred Denker (Hrsg.)

Jörg Heidegger u. Alfred Denker (Hrsg.). Martin Heidegger: Briefwechsel mit seinen Eltern (1907–1927) und Briefe an seine Schwester (1921–1967). Freiburg im Breisgau: Karl Alber, 2010. 213 S. ISBN: 978-3495483541. 59,00 Euro.

Ich lese Briefwechsel gern. Meist abends, wenn die Konzentration für anspruchsvolle Lektüre fehlt. Das Studieren der Briefe lässt die Menschen hinter den großen Werken lebendig erscheinen. Die Briefe von Theologen etwa gewähren Einblick in die Entstehenszusammenhänge wichtiger Denkbewegungen. Nehmen wir Karl Barth. Wenn wir an den Schweizer Professor denken, sind wir sofort bei seiner kategorischen Absage an alle „Anknüpfungspunkte“ zum Menschen unter der Sünde. Von

einer allgemeinen Gottesoffenbarung oder den Leistungen einer natürlichen Vernunft wollte Barth nicht viel wissen, was schlussendlich zum Zerbrechen seiner Freundschaft mit Emil Brunner führte. Barths Briefwechsel mit Eduard Thurneysen ist freilich zu entnehmen, dass Barth noch 1923 mit dieser Frage rang. Er schrieb (*Gesamtausgabe*, Bd. 4, S. 211):

„... Puncto Vernunft und Offenbarung habe ich bei Peterson, bei dem ich Thomas v. Aquino höre, Erleuchtendes vernommen, was mir das I. Buch von Calvins Institutio erst verständlich macht. Es gibt eine ‚natürliche Theologie‘, sogar die Gottesbeweise sind nicht ganz zu verachten, gerade von der Offenbarung aus muß eine relative und natürlich unvollkommene Erkenntnis Gottes vom

Intellekt aus postuliert werden. Aber sag das noch niemand; ich muß erst noch eine Weile darüber schlafen, bis es zur Promulgierung reif wird.“

Ich lese aber nicht nur Briefe von Theologen. Als ich kürzlich erfuhr, dass Martin Heideggers Briefwechsel mit seinen Eltern erschienen ist, hat das sofort mein Interesse geweckt. Heidegger ist zweifellos einer der bedeutendsten Denker des 20. Jahrhunderts. Wer sich mit der Geistesgeschichte Europas beschäftigt, kommt an Heidegger nicht vorbei, auch dann nicht, wenn er ihm – wie beispielsweise Karl Popper – zutiefst misstraut.

Die *Heidegger-Gesamtausgabe* ist auf 102 Bände angelegt und erscheint seit 1975 im Frankfurter Verlag Vittorio Klostermann. Die Briefe werden von

Alfred Denker und Holger Zaborowski im Freiburger Karl Alber Verlag herausgegeben. Geplant sind die Abteilungen „Private Korrespondenz“, „Wissenschaftliche Korrespondenz“ und „Korrespondenz mit Verlagen und Institutionen“. Der Briefwechsel zwischen Heidegger und seinen Eltern sowie seiner Schwester ist als erster Band der Abteilung I erschienen.

Anliegen der Herausgeber ist es, die Briefwechsel von Heidegger in einer Edition zugänglich zu machen, die den Ansprüchen einer wissenschaftlichen Erschließung genügt. Entsprechend wurden sie durch Anmerkungen und Erklärungen ergänzt. Allerdings handelt es sich nicht um eine historisch-kritische Ausgabe, da nicht alle Briefe und Briefentwürfe enthalten sind. Der

Martin Heidegger

Briefwechsel mit
den Eltern und
Briefe an die
Schwester

MARTIN HEIDEGGER
BRIEFAUSGABE
BAND 1.1

VERLAG KARL ALBER 

Anhang enthält neben einem tabellarischen Lebenslauf allerlei Verzeichnisse, darunter auch ein Personenregister. Zudem wurden neun Bilder in den Band aufgenommen. Der Briefwechsel mit Heideggers Eltern beginnt 1907 und endet 1927; er enthält 132 Dokumente. 100 Briefe stammen von Martin Heidegger, 22 von seiner Frau Elfriede und 4 von seiner Mutter. Die restlichen Briefe wurden von Familienangehörigen und Bekannten verfasst.

Die veröffentlichten Dokumente sind für die Forschung bedeutsam, da sie Heideggers einfache Herkunft und seinen Abschied vom Katholizismus belegen. Die Eltern waren schlichte Leute mit einem tiefen katholischen Glauben. Der Vater arbeitete als Fassbindermeister und Mesner in Meßkirch. Er war „ein großer Schweiger“ (S. 198). Die Mutter war lebensfroh und wusste sich auch in schwerer Zeit von Gott getragen. Fritz Heidegger, der Bruder des Philosophen, konnte von ihr sagen, dass sie im Stand der Gnade alles Widerwärtige des Lebens leicht zu ertragen vermochte (S. 198).

Heideggers Verhältnis zu den Eltern war, den Briefen nach zu urteilen, herzlich. Er bedankt sich für Lebensmittelschenke und berichtet von seinen Aufgaben als Privatdozent. Zu Spannungen führte, dass Heideggers Gefährtin Elfriede Petri eine Protestantin war und zögerte, dem Wunsch der Schwiegereltern entsprechend zum katholischen

Glauben zu konvertieren. Um weiteren Verstimmungen aus dem Weg zu gehen, ließen sich Martin und Elfriede am 21. Februar 1917 unter Ausschluss der Öffentlichkeit katholisch trauen. Zwei Tage später heirateten sie bei den Schwiegereltern in Wiesbaden evangelisch.

Heidegger schildert die Ehe in einem Brief an die Eltern als sicher und glücklich. Tatsächlich hielt die Verbindung bis zu Heideggers Tod 1976. Risse bekam sie allerdings schon früh. Dies belegen Briefe, die Gertrud Heidegger, Enkelin des Philosophen, in dem Band „Mein liebes Seelchen“ (DVA, München, 2005) veröffentlicht hat. Schon 1918 begann Heidegger eine Liebschaft mit Elisabeth Blochmann, 1923 verliebte er sich in die Jüdin Hannah Arendt. Heidegger war so von erotischen Abenteuern besessen, dass es für Elfriede kaum zu ertragen war. In einem Brief, den sie nie abgeschickt hat, beschwert sie sich 1958 bitterlich über den unmenschlichsten Missbrauch ihres Vertrauens und ihre eisige Einsamkeit (siehe: M. Schreiber, „Eisige Einsamkeit“, in: *Der Spiegel*, 37/2005, S. 206). Elfriede bringt 1919 den gemeinsamen Sohn Jörg zur Welt. Vater des 1920 geborenen Hermann ist allerdings ein Jugendfreund von Elfriede.

Am 9. Dezember 1918 schreibt Heidegger einen schmerzbereitenden Brief an seine Eltern. Dies ist der bedeutendste Brief des Bandes, da er Hei-

deggers Abschied vom Katholizismus dokumentiert. Es kommt eine Zeit, „wo der Mensch selbständig wird“. Heidegger bittet um Verständnis dafür, dass er seine Überzeugungen „im ehrlichen Suchen und Prüfen der Wahrheit“ bildet (S. 35). Er kann nicht mehr mit „innerer Wahrhaftigkeit“ zur katholischen Konfession stehen.

„Ich möchte Euch wiederholt innig bitten, nicht schnell zu urteilen und nun gar darüber verzweifelt zu sein und zu meinen, daß ich überhaupt nichts mehr glaube und so fort. Im Gegenteil, heute, wo ich in selbst errungener Überzeugung ohne die einengenden Schranken und unüberwindlichen Schwierigkeiten des katholischen Glaubens Gott gegenüberstehe, habe ich eine wahrhaft innere Ruhe und Freudigkeit, eine wirklich lebendige Religiosität, während ich früher durch Zweifel und Zwang innerlich zermürbt und leer war und alles nur noch mechanisch, ohne echte innere Beteiligung mitmachen konnte“ (S. 36).

Der Schluss des Briefes kann taktisch oder aufrichtig gedeutet werden:

„Betet bitte täglich für mich, daß ich meinem Wege der inneren Wahrhaftigkeit und der Gottergebenheit treu bleibe und stark sei in den Stürmen der inneren Kämpfe. Und freut Euch mit uns an unserem Glück, das uns alle Gott verbinden soll in gegenseitiger Liebe und in unbedingtem Vertrauen“ (S. 37).

Von da an tritt der Glaube in der Korrespondenz spürbar zurück. Einige Tage später schreibt er anlässlich des Weihnachtsfestes noch: „Ich stehe der katholischen Konfession nicht etwa feindlich gegenüber, im Gegenteil, ich werde mir nie nehmen lassen, was sie an Wertvollem enthält. Ebenso wenig kann ich mich für eine bestimmte protestantische Richtung entscheiden“ (S. 38).

Nicht nur die Mutter, auch die Schwester Maria machte sich Sorgen. Am 31. Mai 1918 erkundigt sie sich bei einem Studienfreund Heideggers nach dessen Glaubensleben:

„Es ist Ihnen vielleicht bekannt, daß meine lieben Eltern nur, auf Vermittlung des Herrn Dr. Krebs, und auf das Versprechen von Elfride, daß sie zur katholischen Kirche übertreten werde, die Einwilligung zur Heirat gaben. Nun bin ich aber anlässlich meines Besuches in Freiburg über das religiöse Leben von Martin und Elfride sehr enttäuscht und erbittert. Besonders grämen sich jetzt meine lieben Eltern furchtbar hierüber“ (S. 161).

Die eilige Antwort muss beruhigend ausgefallen sein. Schon am 4. Juni erklärt Maria, dass sie den Eltern und ihr selbst viel Trost und Freude gebracht habe (S. 162).

Als Martin Heidegger 1921 seiner Schwester zur Hochzeit gratuliert, formuliert er betont fromm, dass Liebe darin bestehe, sich dafür einzusetzen, „dem anderen zu helfen und die Hindernisse aus dem Weg nimmt, vor Gott ein rechter Mensch zu werden“ (S. 113). Seiner Mutter schreibt er aus Köln am 4. Dezember 1924, dass er täglich in der *Nachfolge Christi* von Thomas von Kempen lese. Die Mutter antwortet beseligt: „Löblich ist es ja, daß Du in der *Nachfolge Christi* liest, besonders wenn Du danach lebst. Also 3 Ave mußt Du beten, wofür Dich Deine Mutter bittet“ (S. 72).

Bewegend ist der Abschiedsbrief, den er seiner schwer leidenden Mutter am 30. April 1927 übersandte: „Du bist mir diesmal zu einem unvergesslichen Vorbild des Mutes und der Ausdauer und des unerschütterlichen Gottvertrauens geworden.“ Weiter heißt es:

„Wenn ich jetzt auch fern von Dir sein muß, so bin ich mit dem Herzen und dem Gedenken um so öfter bei Dir in Deiner mir jetzt vertrauten Krankenstube. Und täglich wünsche und bete ich für Dich, daß diese schweren Tage für Dich nicht allzu hart werden. ‚Bleib brav, dieses Leben ist so bald vorbei‘ hast Du mir beim Abschied gesagt. Mutterworte bleiben unvergessen. ‚Und es war

doch ein schönes Leben, Mutter‘ erwiderte ich Dir. Und da sagtest Du aus innerster Seele und mit einem freudig dankbaren Blick ‚ja, Martin, es war schön‘. Dieses Gespräch bewahre ich in meinem Herzen, und wenn immer ich Deiner gedenke, soll es mir Dein immer frisches Bild verklären“ (S. 108).

Am 3. Mai ist Johanna Heidegger gestorben.

Auch wenn in den Briefen viel Belangloses zu lesen ist, hat sich die Lektüre gelohnt. Die Gottesfrage hat Heidegger trotz seiner Absage an den Katholizismus und den jüdisch-christlichen Gott nie losgelassen. „Ohne ... theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt“, bekannte er 1953. Und schon 1948 hatte er gesagt: „Meine Philosophie ist ein Warten auf Gott“ (vgl. „Warten auf Gott“, *Der Spiegel*, Nr. 20/1972, S. 146–149).


Aus einem Brief Barths ist übrigens zu entnehmen, dass dieser in Marburg mit Heidegger zusammentraf. „Der Philosoph Heidegger“ – schreibt der Theologe – war „sehr zustimmend, es sei methodisch alles in Ordnung gewesen, keine Grenze überschritten, ...“ (*Gesamtausgabe*, Bd. 4, S. 229).

Schade, dass Briefe heute eine Rarität sind. Sie werden zukünftigen Generationen fehlen.

SEELSORGE

VERTIEFUNGSKURS I

16.–21. MÄRZ 2014



itg.

institut für
theologie und
gemeindefbau

mehr Info's ...

MARTIN BUCER SEMINAR

Johannes Otto

Missionstheologien der Gegenwart

Henning Wrogemann

Henning Wrogemann. Missionstheologien der Gegenwart. Globale Entwicklungen, kontextuelle Profile und ökumenische Herausforderungen. Lehrbuch Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft. Band 2. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2013. 488 S. ISBN: 978-3-579-08142-7. 29,99 Euro.

Mit diesem Lehrbuch legt Henning Wrogemann, Professor für Missionswissenschaft, Religionswissenschaft und Ökumenik an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel, ein bisher wohl einmaliges Werk vor. Sein Anliegen besteht darin, einer Öffentlichkeit, die insbesondere christlicher Mission kritisch gegenübersteht, sowie Kirchen und theologischen Ausbildungsstätten

zu erklären, wie Mission geschieht, was ihre Grundlagen sind, wie sie konkrete Gestalt annimmt und welche Ziele sie verfolgt. Dabei will der Autor von Anfang an deutlich machen, dass christliche Mission weltweit betrachtet sich oft ganz anders darstellt, als allgemein angenommen wird. Es soll ersichtlich werden, dass christliche Missionstheologien und Missionsinitiativen nicht nur von verschiedenen Strukturen, sondern auch besonders durch ihren jeweiligen Handlungs- und Entstehungskontext bestimmt sind und so ganz unterschiedlich in ihrem Ausdruck und ihrer Form sein können. Darüber hinaus richtet Wrogemann seinen Blick auch immer wieder auf andere Religionen und ihre Missionsaktivitäten.

Nach einer umfassenden Einführung in die Thematik geht Wrogemann im ersten Hauptteil auf die weltweiten missionstheologischen Diskurse des 20. und 21. Jahrhunderts ein. Zunächst werden die missionstheologischen Entwürfe von Gustav Warneck, Karl Hartenstein und Walter Freytag dargestellt. Anschließend werden die Schwerpunkte der Weltmissionskonferenzen zwischen 1910 und 1958 besprochen sowie die „radikale Neuausrichtung der Missionstheologie“ (S. 85), die von Johann Christian Hoekendijk gefordert wurde, kritisch beleuchtet. Dabei zeigt der Verfasser ganz nüchtern, dass eine Missions-theologie, die die Kirche letztlich bloß als Dienerin der Welt sieht, mit der

Aufgabe, die Welt zu transformieren, nicht dem Evangelium entspricht und realitätsfern ist.

Im Anschluss werden die Anliegen und Diskussionen im Ökumenischen Rat der Kirchen und der Weltmissionskonferenzen sowie Gegenentwürfe etwa des Lausanner Kongresses für Weltevangelisation in den Jahren 1961–2013 dargestellt (S. 104–172).

Der zweite Hauptteil beschäftigt sich mit „Missionstheologien im Plural – konfessionelle und kontextuelle Profile“ (S. 173–274). Dabei werden die Missionstheologien der Römisch-katholischen Kirche, der Orthodoxen Kirchen, des nordamerikanischen Protestantismus, der Anglikanischen Kirche, der Pfingstbewegung sowie

abschließend missionarische Aufbrüche in Lateinamerika, Schwarzafrika und Asien behandelt.

Im dritten Hauptteil (S. 275–370) werden missionstheologische Entwürfe etwa auf der Grundlage der Befreiungstheologie, des interreligiösen Dialogs oder der feministischen Theologie besprochen.

Der vierte Hauptteil trägt den Titel „Missionstheologische Wahrnehmungen deutscher Kontexte“ und geht auf die missionstheologische Situation in Deutschland ein (S. 373–404).

Der letzte Hauptteil ist einem theologischen Neuansatz gewidmet: „Mission als oikoumenische Doxologie“ (S. 405–440).

Abgeschlossen wird das Werk durch ein Literaturverzeichnis, ein Bibelstellen-, ein Namens- sowie ein Sachregister.

Leider lag dem Rezensenten der Band, der dem hier betrachteten Lehrbuch vorangeht, nicht vor, und so blieb während der Lektüre des Buches der theologische Aspekt der Thematik immer mit einer gewissen Unklarheit behaftet. Der Autor hält es für eine Überforderung, von einer „richtig verstandenen“ Mission zu reden (S. 25; vgl. u. a. auch S. 172). „Missionarisches Wirken“ wird eher als transformatives Geschehen betrachtet (S. 28), das sich in vielen Formen ausdrückt und „ganz allgemein auf Veränderung“ abzielt (vgl. S. 357).

Folglich wird im Buch auch von Missionen statt von Mission gesprochen. Liegt aber in dem in Mt 28 festgehaltenen Auftrag Jesu an seine Apostel nicht der zentrale Ausgangspunkt von Mission und gibt es nicht eine gewisse Form christlicher Lehre, die Teil und Grundlage dieses Missionsauftrages ist und die dann auch alle christliche und diakonische Aktivität trägt? Sind demgegenüber beispielsweise die – meist höchst ehrenwerten – befreiungstheologischen Aktivitäten, wie sie ab S. 277 geschildert werden, wirklich an sich schon immer christliche Mission? Könnte nicht Gleiches auch von Nicht-Christen getan werden? Was macht christliche Mission einzigartig? Am Ende des Buches schreibt der Verfasser dann auf S. 422 konkreter: „Vom neutestamentlichen Zeugnis her kann man Mission als das Geschehen der Verherrlichung Gottes durch das Lebenszeugnis der von Gott versöhnten, erlösten und befreiten Kreaturen verstehen, das als Vermehrung des Gotteslobes in die Welt ausstrahlt.“ Das ist eine schöne Definition, die aber an Kraft verliert, wenn man bedenkt, dass die Begriffe Versöhnung, Befreiung usw. kontextbedingt definiert werden und offenbar keine eindeutige biblische Grundlage haben. So bleiben die Unklarheit und die offenen Fragen am Ende eines sehr lehrreichen und von umfangreichem Wissen zeugenden Buches.

Was in der Form des Buches negativ aufgefallen ist, sind nicht wenige Flüchtigkeitsfehler, die sich an manchen Stellen des Buches merklich häufen und das Bemühen um eine „gerechte“ Schreibweise, der es allerdings nicht nur an Einheitlichkeit mangelt – so findet sich beispielsweise mal „MissionarInnen“, dann wieder „Missionare/innen“ –, sondern deren Wortkonstruktionen auch nicht selten den Lesefluss stören.

Die große Stärke dieses Werkes liegt somit in der Darstellung der vielen unterschiedlichen Formen und Verstehensweisen von Mission. Es werden einerseits weltweite missionstheologische Diskurse der letzten 100 Jahre nachgezeichnet und auf der anderen Seite die Handelnden (Orthodoxe Kirchen, Pfingstbewegung, Protestantismus usw.) in ihren jeweiligen Kontexten dargestellt. Es werden aktuelle missionstheologische/ökumenische Herausforderungen besprochen (etwa Befreiung, Genderfragen, Interreligiöser Dialog, Prosperity Gospel und Versöhnung), und es wird der Versuch unternommen, eine Missionstheologie für den deutschen Raum zu entwerfen. Damit bietet das Buch einen recht umfassenden und vielfältigen Blick in den Bereich der Missionstheologie und der missionarischen Praxis weltweit.



Ron Kubsch

Krisis und Gnade

Michael Beintker

Michael Beintker. Krisis und Gnade: Gesammelte Studien zu Karl Barth. Hrsg. von Stefan Holtmann u. Peter Zoicher. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013. 275 S. ISBN: 978-3161524981. 39,00 Euro.

Der Schweizer Theologe Karl Barth (1886–1968) hat wie kein anderer die Theologie des 20. Jahrhunderts geprägt. Das Potential seines voluminösen Werkes ist noch nicht ausgeschöpft. Nach Einschätzung von Michael Beintker liegt die eigentliche Wirkungsgeschichte seiner Theologie noch vor uns. Beintker muss es wissen. Er zählt zu den ausgewiesenen Experten der neueren Barthforschung. 1982 wurde er von der Universität in Halle an der Saale mit der „soliden Arbeit“ (so Eberhard Busch) „Die Dialektik in der ‚dialektischen Theologie‘ Karl Barths“ habilitiert. Heute ist der Systematische Theologe Direktor des Seminars für Reformierte

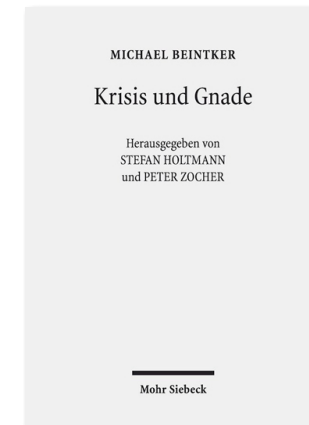
Theologie an der Universität Münster und Mitglied im Stiftungsrat der Karl Barth-Stiftung Basel.

Der Sammelband *Krisis und Gnade* vereint Studien, die in den Jahren von 1986 bis 2010 entstanden sind. Untersucht werden Themen wie Barths Abschied von der Zeitschrift *Zwischen den Zeiten*, Barths Kant-Deutung, die Sündenlehre oder die politische Ethik. Ergänzt werden die Aufsätze durch eine Einleitung der Herausgeber sowie eine Einführung zu Karl Barth durch den Autor. Bibelstellen-, Personen- und Sachregister sind ebenfalls enthalten. Hin und wieder stößt der Leser im Text auf Wiederholungen (vgl. z. B. S. 180–181 u. S. 225–226). Das lässt sich bei Sammlungen von bereits publizierten Texten nicht immer vermeiden.

Da ich im Rahmen dieser Buchbesprechung nicht auf alle Beiträge des Bandes eingehen kann, konzentriere ich

mich auf diejenigen, die meine besondere Aufmerksamkeit geweckt haben.

Im ersten Beitrag beschäftigt sich der Autor mit Bonhoeffers Barth-Kritik in seiner Habilitationsschrift *Akt und Sein* (S. 1–21). Obwohl Bonhoeffer Barth zugeneigt war und die Hörer seiner Vorlesungen möglicherweise den Eindruck gewannen, der junge Dozent habe sich weitgehend mit ihm identifiziert, weist Bonhoeffer der dialektischen Theologie Barths eine problematische Beziehung „zum Transzendentalismus kantisch-neukantianischer Erkenntnisbeschränkung“ nach (S. 3). „Barths Dialektik von Gegenständlichem und Nichtgegenständlichem motivierte sich eindeutig aus dem tieferen Empfinden für das Nichtgegenständliche, während bei Bonhoeffer das Empfinden für legitime Gegenständlichkeit den Ton angibt“ (S. 8). Bonhoeffer hat richtig erkannt, dass Barth nicht nur das falsche Haben



des Neuprotestantismus, sondern auch das „legitime ‚Haben‘ christlicher Glaubenserkenntnis und Glaubensgewissheit erschütterte“ (S. 21). Allerdings ist dabei zu bedenken, dass es für Barth die Alternative zu den Lösungen des Neuprotestantismus – anders als für Bonhoeffer – noch nicht gab. „Sein Drängen auf Unanschaulichkeit, Indirektheit und Nichtgegenständlichkeit war als biblisch fundierte Alternative zum romantischen Traum religiöser Unmittelbarkeit zu Gott entworfen worden“ (S. 20).

Der Beitrag „Krisis und Gnade“ deutet die Dialektik beim frühen Barth anhand seines Verhältnisses von Gesetz und Evangelium (S. 22–39). Phänomenologisch stehen wir Menschen in dieser Welt „tiefer im Nein als im Ja“. Dennoch verzichtet Barth darauf, den Sündern mit einem von der Gnade abgeschnittenen Nein zu konfrontieren. Das Nein, die Negation also, wurzelt in einem zuvor gesetzten Ja Gottes zur Welt. Schon in der zweiten Auflage des Römerbriefkommentars ist implizit der Vorrang der Gnade Gottes unüberhörbar. Literarisch manifestiert er sich spätestens 1923 durch die Formel „Evangelium und Gesetz“ (vgl. S. 33). „Verwerfung gibt es“ – so Barth – „nur als Schatten des Lichtes der Erwählung. Gottes Nein ist nur die diesem Menschen in dieser Welt unvermeidlich zugekehrte Kehrseite von Gottes Ja“ (S. 35). Gelegentlich treibt Barth diese Dialektik auf die Spitze. So schreibt er 1922 in „Not und Verheißung der christlichen Verkündigung“: „Dieses Nein ist eben Ja. Dieses Gericht ist Gnade. Diese Verurteilung ist Vergeltung. Dieser Tod ist Leben, diese Hölle ist Himmel. Dieser furchtbare Gott ist der liebende Vater, der den verlorenen Sohn in seine Arme zieht ...“ (S. 252). Der Gnadenvorrang führt – wie Beintker in seiner Einführung zu Karl Barth richtig bemerkt (S. 246–263) – zu einem Heilsoptimismus (auch wenn

Barth sich m. W. nie ausdrücklich zu einer Allererlösung bekannt hat). „In der Konzentration auf die sich in Christus vollziehende Begegnung zwischen Gott und Mensch ist vielmehr ein Heilsuniversalismus beschlossen, der – eminent realitätsbezogen – die Wirklichkeit konsequent im Horizont des Evangeliums entziffert“ (S. 254).

Wie wichtig Barths Offenbarungsverständnis angesichts der theologiegeschichtlichen Entwicklungen zwischen 1918 und 1934 war, zeigt der Aufsatz „Die Frage nach den Quellen der Offenbarung im Spiegel theologiegeschichtlicher Entwicklungen zwischen 1918 und 1934“ (S. 40–63). Große Theologen, wie z. B. Emanuel Hirsch, erlagen Anfang des 20. Jahrhunderts den Versuchungen eines „Bindestrich-Christentums“. Gott wurde deutsch, der Krieg heilig. Hirsch begriff die Ereignisse von 1933 als Gottesstunde und verfiel hinsichtlich der Erstarkung des Nationalismus geradezu in religiöse Schwärmerei: „Das ‚Ja‘ zu dieser Stunde ist in mir lebendig, ist von Herzens Grunde in mir lebendig als ein Dank gegen den Gott, der nach langer Schande und Nacht uns allen in Flammen aufgegangen ist“ (S. 48). Anders als Beintker glaubt, hat jedoch Adolf Deißmann den deutschen Gott nicht beschworen (vgl. dazu A. Gerber, *Deissmann the Philologist*, 2010, bes. S. 305, 307 u. 491f. Den Hinweis verdanke ich A. Weiß).

Barth verspernte sich diesen gefährlichen Synthesen des Kulturprotestantismus und schritt gegen jegliche Inanspruchnahme Gottes für menschliche oder völkische Interessen ein. Der Verwerfungssatz der maßgeblich von Barth ausgearbeiteten Barmer Erklärung von 1934 bestreitet die falsche Lehre, „als könne und müsse die Kirche als Quelle ihrer Verkündigung außer und neben diesem einen Worte Gottes auch noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung anerkennen.“

Allerdings haben sich nicht nur die dialektischen Theologen aus dem Umfeld von Karl Barth der nationalisierten Theologie verweigert. Wie Beintker zeigt, erkannten auch Gelehrte wie Paul Tillich oder Friedrich Heiler die Zeichen der Zeit, ohne dabei den Offenbarungsmonismus Barths zu teilen. Heiler schrieb 1932 beispielsweise: „Wenn die evangelische Kirche dieser Zersetzung des biblischen Christentums in ihren Reihen keinen entschlossenen Widerstand entgegensetzt, so verliert sie die ganze Substanz des Evangeliums, sie verfällt nicht nur einer völligen Säkularisierung, sondern einer furchtbaren Paganisierung“ (S. 54).

Drei Beiträge beschäftigen sich mit der Soziallehre. Ausgesprochen hilfreich fand ich den Aufsatz „Die politische Verantwortung der Christengemeinde im Denken Barths“ (S. 172–199), der 1996

entstand und maßgebliche Strukturmomente seiner politischen Ethik skizziert. Einige erwähnenswerte Momente will ich kurz vorstellen.

Barth ersetzte die in der Sozialethik üblicherweise benutzten Begriffe „Kirche“ und „Staat“ intendiert durch „Christengemeinde“ und „Bürgergemeinde“, um die Verantwortung der Menschen im kommunitären Interaktionsgeflecht anzusprechen (vgl. S. 175). Die politische Verantwortung der Kirche war für ihn aufs engste mit dem Auftrag verbunden, den sie durch Wort und Werk ihres Herrn empfangen hat (vgl. die sechste Barmer These). Beintker illustriert das durch ein wunderschönes Zitat aus der *Kirchlichen Dogmatik* (IV/3, S. 916):

„So heißt es zusammenfassend: ‚[...] der Gemeinde ist das Evangelium aufgetragen: die gute, die fröhliche Botschaft von Jesus Christus, von der wirklichen Tat und von der wahren Offenbarung der Güte, in der Gott sich selbst zum Gott des Menschen, den Menschen zu seinem Menschen machen wollte und gemacht hat. Dieses große Ja ist ihre Sache. Einen anderen Auftrag neben diesem hat sie nicht. Dieser Auftrag ist so tieferregend, so radikal bewegend, so wichtig, dringlich und umfassend, daß er sie ganz beansprucht, daß sie neben ihm keine anderen Aufträge entgegenzunehmen in der Lage ist.‘“

HÄNSSLER
KURZ UND BÜNDIG

INFORMATION | DISKUSSION | PRAXIS

nur je 7,95 €



SCM Hänssler

Der Herausgeber Thomas Schirmmacher

Professor Dr. mult. Thomas Schirmmacher (Jahrgang 1960) ist verheiratet und hat zwei Kinder. Fachlich ist er durch drei Promotionen in Theologie, Völkerkunde und Ethik ausgewiesen und leitet als Rektor das Martin Bucer Seminar. Vor allem setzt er sich jedoch im Rahmen der Deutschen und der Weltweiten Evangelischen Allianz engagiert für Familie, Menschenrechte, Entwicklung und Ausbildung in der Dritten Welt ein.

Damit wird das Evangelium nicht politisch neutralisiert, jedoch vermieden, dass die Nöte der Welt zum Gesetz der Kirche werden. „Das ihr zugesprochene Evangelium darf mit einem irdischen Programm zur Weltverbesserung weder identifiziert noch kompatibelisiert werden, weil es dann seine alles tragende Dynamik einbüßte und zur religiösen Hintergrundmusik einer auch ohne das Evangelium zu entwickelnden Gesellschaftstheorie, Sozialphilosophie, Werteordnung oder Parteiprogrammatik verkäme“ (S. 177). „So wird die Gemeinde in ihren Stellungnahmen immer zu beachten haben, dass nicht sie es ist, die das Reich Gottes herbeiführt. Sie kann ihre eigene Erlösungsbedürftigkeit ebensowenig ignorieren wie die Erlösungsbedürftigkeit der in tiefer Unordnung befindlichen Welt“ (S. 177).

Barth betont, dass die Kirche nicht einem Prinzip oder Programm, sondern dem lebendigen Herrn dient. Er verwirft die Prinzipienethik und leitet von der Bindung zum lebendigen Herrn eine Situationsethik her. Der Christ und die Gemeinde urteilen als Hörer des Wortes von Fall zu Fall (vgl. S. 178–179).

Schließlich hat Barth die lutherische Zwei-Regimentenlehre schroff abgelehnt. Christen sind Bürger des kommenden Gottesreichs und zugleich Bürger eines politischen Gemeinwesens. Diese zwei „Reiche“ stehen nicht beziehungslos nebeneinander mit jeweils

eigenen Ordnungen. Das Leben im Gemeinwesen wird vom Gottesreich her verstanden und ausgelegt. Mit seiner Lehre von der „Königsherrschaft Christi“ wollte er deutlich machen, dass der Anspruch des göttlichen Gebots nicht „durch seine Einschränkung auf kirchliche Binnenwelten“ entmachtet werden kann (S. 181). „Folgerichtig mussten die modernen Dualisierungen von Privatheit und Öffentlichkeit, von Innerlichkeit und Sozialität, von Andacht und Aktion, von Glauben und Handeln, von Quietismus und Aktionismus temperamentvoll abgewiesen werden. Das Politische ist theologisch relevant, und auch das Theologische ist politisch affin“ (S. 181).

Beintker merkt an, dass dieser Ansatz „nicht ohne die Differenzierungen auskommt, die im Denkmodell der Zwei-Reiche-Lehre reflektiert werden“ (S. 181). Die fünfte Barmer These könne auch als „konstruktive Reinterpretation“ der Regimentenlehre gelesen werden. „Wer hier weiterdenkt, wird die Konzeption der Königsherrschaft Christi nicht gegen die Zwei-Reiche-Lehre ausspielen können“ (S. 181). Beintker hat hier sehr aufmerksam beobachtet. Insbesondere bei der Frage der Gewalt – in der fünften These ist von „Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden“ die Rede – stößt die Königsherrschaftslehre an ihre Grenzen. Umgekehrt hat Luther sicher nicht

daran gedacht, dass das Regiment zur Linken Gottes in der Eigengesetzlichkeit aufgeht.

Sehr beeindruckend finde ich den Aufsatz über Barths Anselm-Buch *Fides quaerens intellectum* (S. 64–85). Nur wenige – so Beintker –, haben wie Hans Urs von Balthasar bemerkt, dass Barths Beschäftigung mit Anselm von Canterbury als wichtiger Schlüssel für das Verstehen seiner Denkbewegungen gesehen werden muss. Als Barth mit seinem Anselm-Buch begann, befand er sich in einer Situation des Übergangs. Die Rekapitulation der Theologiegeschichte war abgeschlossen, die Krisis der liberalen Theologie beschrieben. Nun ging es darum, eine theologische Erkenntnishaltung zu entwickeln, „die vor dem Anspruch der Wahrheit nicht zurückscheute und deren Resultate sich durch Erklärungskraft und Erschließungsfähigkeit auszeichneten“ (S. 65). Auch wenn die Übergänge fließend und vielschichtig sind, kommt mit dem Buch ein Klärungsprozess zum Abschluss und Barth findet zu einem Denkstil, der seinen Weg von da an bestimmt (vgl. S. 68).

Im Horizont des *Proslogion* von Anselm ist allein die anbetende Denkhaltung der Wahrheit Gottes angemessen. Theologie, dies entnahm Barth dem Wechsel von der reflektierenden zur betenden Argumentation bei Anselm, „ist anbetender Gehorsam“. Man dürfe

nicht übersehen wollen, daß Anselm über Gott redet, indem er zu ihm redet“ (S. 70).

Barth wurde und wird genau diese Deutung zum Vorwurf gemacht. Seine entrationalisierende Interpretation verkenne den Beweisanspruch Anselms. Beintker verteidigt Barth gegen solche Einwände, insbesondere gegenüber den Richtersprüchen Kurt Flaschs: „So weit vom historischen Anselm, wie es manche Kritiker ihm nachsagten, war Barths Interpretation gar nicht entfernt. Es ist einfach nicht wahr, dass Barth das Gegenteil von dem aus Anselm heraus oder in Anselm hineingelesen hätte, was Anselm selber vor Augen stand, als er sein *Proslogion* niederschrieb“ (S. 72).

Fides quaerens intellectum bedeutet, dass der Glaube, dem Gewissheit geschenkt wurde, rationale Klarheit über seinen Gegenstand sucht. Beintker: „Die Gewissheit des Glaubens ist also nicht das Ergebnis rationaler Schlussfolgerungen am Ende eines langen Erkenntnisweges, sondern sie geht faktisch allen Erkenntniswegen voraus und verlangt nach ihnen. Barth versteht Anselms *fides quaerens intellectum* als Konsequenz der Gewissheit des Glaubens. Gerade im Besitz der Gewissheit des Glaubens müssen wir nach der *fidei ratio* hungern“ (S. 73). Die Theologie braucht die Wahrheit also nicht erst denkerisch zu konstituieren. „Davon ist sie entlastet. Und damit wäre sie auch

hoffnungslos überfordert. Sie trägt nicht die Verantwortung für das Gegebensein des Glaubenssatzes, dass Gott existiert“ (S. 75). Die Wahrheit Gottes ist Voraussetzung allen Seins und Erkennens.

Erinnern wir uns kurz an den Aufbau des „Ontologischen Gottesbeweises“. Die Vernunft kennt nach Anselm die Idee des höchsten denkbaren Wesens. Würde dieses Wesen allein im Denken der Vernunft existieren, wäre es nicht das höchste Wesen, weil dann noch ein höheres Wesen gedacht werden könnte, nämlich ein Wesen, das nicht nur in der Vorstellung, sondern auch in der Wirklichkeit existiert. Deshalb verlangt der Begriff eines höchsten Gottes, dass dieser nicht nur im Denken, sondern auch in der Wirklichkeit existiert. Gott, über den nichts Größeres gedacht werden kann, existiert nicht nur im Intellekt, sondern auch in der Wirklichkeit.

Diese Beweisführung blieb natürlich nicht unwidersprochen. Anselms unbequemer Kritiker Gaunilo verkörpert für Barth den Skeptiker. Der Mönch behauptet, „dass man sehr wohl Gott nur als Gedankengebilde, als ein nur gedachtes Seiendes denken könne. Es fällt ihm leicht, das über allem Dasein stehende Dasein Gottes auf das Niveau einer imaginären Insel im Ozean herabzusenken“ (S. 79). Immanuel Kant formulierte später: „Man siehet aus dem bisherigen leicht: daß der Begriff eines absolut notwendigen Wesens ein reiner

Vernunftbegriff, d. i. eine bloße Idee sei, deren objektive Realität dadurch, daß die Vernunft ihrer bedarf, noch lange nicht bewiesen ist, ...“ (*KrV*, Meiner 1998, S. 668).

Für Barth laufen Einwände dieser Art ins Leere. Beintker erklärt dessen Sichtweise so: „Hinter den Einwänden des durchaus zeitlos zu denkenden Gaunilo verbirgt sich ein Wirklichkeitsverständnis, das sowohl im Blick auf die Wirklichkeit Gottes als auch im Blick auf die Wirklichkeit des Menschen deutlich unterkomplex verfährt und deshalb danebengreift. Es wird nicht beachtet, dass die Wirklichkeit Gottes kategorial von der Wirklichkeit der Dinge, die wir wahrnehmen und verstehend zu begreifen suchen, unterschieden werden muss. Wer an Gott glaubt und zugleich den Gedanken des Nichtseins Gottes für eine ernsthaft erwägenswerte Denkmöglichkeit hält, hat faktisch das Dasein Gottes mit allem anderen Dasein auf eine Stufe gesetzt. Er stellt Gott zur Disposition wie ein beliebiges Seiendes, dessen Denkbarkeit tatsächlich noch lange nicht dessen Dasein verbürgt“ (S. 79–80). Gaunilos Einwand basierte also auf der Annahme, „dass das Maß des Daseins überhaupt das Maß des Daseins Gottes sei“. In Wirklichkeit verhält es sich genau umgekehrt: ‚das Dasein Gottes ist das Maß des Daseins überhaupt‘. Wer ihn erkennt, wirklich im Sinne des Wortes erkennt, kann nicht gleichzei-

tig denken: ‚Gott ist nicht da‘“ (S. 80). Gaunilos Wirklichkeitsverständnis ist vereinfacht im Blick auf die Unterscheidung des Daseins Gottes von allem anderen Dasein und missversteht die Wirklichkeit des Menschen. „Es verkennt nämlich den konstitutiven Rang des Gottesbezugs für das menschliche Dasein ... Es nimmt den Unglauben ernster, als er es verdient, und fixiert so den Menschen, der in seinem Herzen spricht: ‚Gott ist nicht da‘, in seiner Isolation von der Wirklichkeit Gottes“ (S. 80).

Barth erteilt unter Berufung auf Anselm dem Cartesianismus und der Transzendentalphilosophie des deutschen Idealismus damit eine klare Absage. Er denkt gar nicht daran, den Satz vom Dasein Gottes in ein Abhängigkeitsverhältnis zu seiner eigenen Existenz zu setzen. Nicht das „ego cogito“ des menschlichen Subjekts ist Urdatum der Erkenntnis, sondern die Selbstgewissheit ist von der Gottesgewissheit aus zu verstehen (vgl. S. 83–84). Barth stellt sich aus Überzeugung in die Denktradition Anselms. „Die Formel ‚fides quaerens intellectum‘ besagt, dass der Glaube, dem Gewissheit geschenkt wurde, rationale Klarheit über seinen Gegenstand sucht. Dieser Gegenstand kann in seiner Gültigkeit nicht in Zweifel gezogen werden, will aber auf Grund seiner Gültigkeit im Detail erkannt und mit der vom Glauben bestärkten und



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

MARTIN BUCER SEMINAR

Theologie studieren in Chemnitz

vergewisserten Rationalität so sorgfältig wie nur möglich erfasst werden. Darin besteht die Aufgabe der Theologie. Sie braucht die Wahrheit, der sie nachdenkt, nicht erst denkerisch zu konstituieren“ (S. 254).

Die Lektüre von *Krisis und Gnade* hat Freude bereitet. Michael Beintker ist ein begnadeter Beobachter und versteht es, die theologischen Weichenstellungen auf dem Hintergrund der damaligen Fragestellungen verständlich zu erklären. Der Sammelband erleichtert den Zugang zur Theologie eines wirklich großen kirchlichen Denkers. Mein Eindruck, dass nämlich Karl Barth vor hundert Jahren die Krise der Theologie scharfsinnig durchleuchtete und uns neu mit Gottes Anspruch und Zuspruch konfrontierte, hat sich bestätigt. Barth wandte sich entschlossen gegen jeden Versuch, vom Menschen ausgehend Gott zu denken und stellte dem neuzeitlichen Anthropozentrismus eine beharrliche Offenbarungstheologie entgegen. „Den Inhalt der Bibel bilden gar nicht Menschengedanken über Gott“ – schreibt er kraftvoll –, „sondern die rechten Gottesgedanken über den Menschen. Nicht wie wir von Gott reden sollen, steht in der Bibel, sondern was er zu uns sagt, nicht wie wir den Weg zu ihm finden, sondern wie er den Weg zu uns gesucht und gefunden hat“ (*Das Wort Gottes und die Theologie*, 1925, S. 18).

Dennoch bleibt das Vergängen ambivalent, wie so oft, wenn ich Literatur von oder zu Karl Barth lese. Es hat sich mir deutlicher als bisher erschlossen, weshalb Klaus Bockmühl (ähnlich wie Bonhoeffer) in seiner Barthstudie mehrmals von der „Unwirklichkeit“ und „Zweideutigkeit“

der Theologie seines Basler Lehrers spricht (*Atheismus in der Christenheit*, Brunnen u. Brockhaus, 1985). Zwar schützen Verjenseitigung und Dialektik vor Kritik, lassen Gott aber eigenartig unwirklich erscheinen. Barths Situationsethik illustriert das besonders deutlich. Der Christ bleibt im Hier und Jetzt sich selbst überlassen.

Nur sehr wenige Theologen können alles lesen, was Karl Barth geschrieben hat. Niemand kann lesen, was alles über Barth geschrieben wurde. Ich empfehle Theologen, Studenten und Laien, die sich für das Werk des Schweizer Theologen interessieren, diesen Sammelband in die engere Auswahl zu nehmen.

Anmerkungen

¹Barth hat nicht nur die 13 Bände seiner *Die Kirchliche Dogmatik* hinterlassen. Im Auftrag der Karl Barth-Stiftung wird vom Theologischen Verlag Zürich zusätzlich unter der Leitung von Hinrich Stoevesandt (bis 1998) und Hans Anton Drewes (seit 1998) eine *Gesamtausgabe* verantwortet. Die bisher erschienenen 49 Bände sind inzwischen zusammen mit der Dogmatik und anderen Schriften auch digital zugänglich unter URL: <http://solomon.dkbl.alexanderstreet.com> [Stand: 30.08.2013].



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

- 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!)

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