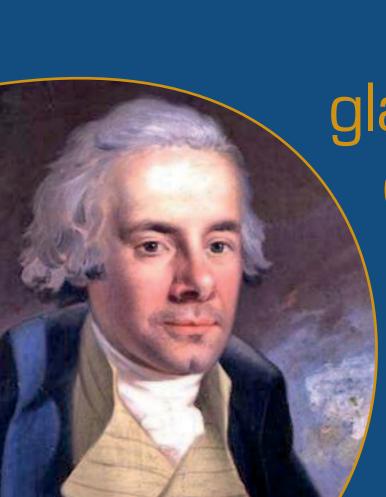






Das unsichere Selbst
Ein zeitgemäßes Vorbild
Auslegungen der Heiligen Schrift
Rezensionen

Zeitschrift für Freunde des Martin Bucer Seminars



glauben & denken heute

Zeitschrift für Freunde des Martin Bucer Seminars

Martin Bucer Seminar

(Bonn, Innsbruck, Istanbul, Prag, Zürich)

Träger:

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

Geschäftsführer:

Titus Vogt (i.V.)

Herausgeber:

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

Leitender Redakteur:

Ron Kubsch (rk)

Weitere Redaktionsmitglieder:

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

ISSN: 1867-5573

Textbeiträge:

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

Inhalt

• Editorial (Ron Kubsch)	3
• Das unsichere Selbst (Hanniel Strebel)	5
 Ein zeitgemäßes Vorbild (Ryan Hoselton) 	9
 Auslegungen der Heiligen Schrift (David F. Wells) 	12
• Die missionale Gemeinde (Tim Keller)	20
Contra Christenverfolgung und pro Religionsfreiheit (Thomas Schirrmacher)	24

Rezensionen: Elke Mack: Eine Christliche Theorie der Gerechtigkeit 33 (Micha Heimsoth) • Thomas Möllenbeck, Berthold Wald (Hg.): Gott – Mensch – Natur 36 (Markus Widenmeyer) • Augustinus: Ad Cresconium – An Cresconius 40 (Ron Kubsch) • Gregg R. Allison: Roman Catholic Theology and Practice 44 (Hanniel Strebel) • Tobias Schulte: Ohne Gott mit Gott 49 (Micha Heimsoth) • Ulrich Körtner: Die letzten Dinge 51 (Daniel Facius) • Alister McGrath: The Intellectual World of C. S. Lewis 54 (Hanniel Strebel) • John Bolt: Bavinck on the Christian Life 56 (Hanniel Strebel) • Harald Seubert: Gesicherte Freiheiten 59 (Helmut de Craigher)

Buchhinweise: Lisa Nienhaus: Die Weltverbesserer 61 (Ron Kubsch)











editorial



Die Rückkehr des Absoluten

Liebe Freunde,

auf einem christlichen College fragte einmal eine Professorin ihre Studierenden: "Hält sich jemand von Ihnen für Gott?" Niemand hob die Hand. "Gott kennt die WAHRHEIT", fuhr sie fort und schrieb das Wort in Großbuchstaben an die Tafel. "Alle Wahrheit ist Gottes Wahrheit. Gott ist Wahrheit. Allerdings ist keiner von Ihnen Gott. Daher können Sie bestenfalls wissen, dass es Wahrheit gibt", ergänzte sie und entließ die Studenten in die Pause (nach: Gregory Koukl, Tactics, 2009, S. 112).

Eine solche "Wahrheitsskepsis" ist heute weit verbreitet. Wahrheit, so glauben viele, könnten wir nur erahnen, aber niemals kennen. Wahrheit sei nur der Versuch von Menschen, die wirkliche Welt zu beschreiben. Erst mit unserem Denken stellen wir Wahrheit quasi für uns selber her. Unsere Sprache formt unser Denken und unser Denken formt unsere Welt. Was nicht in Worte passt, ist für uns Menschen nicht real. Mit anderen tauschen wir durch Sprechen und Handeln unsere Wirklichkeit aus. Dabei bilden sich in Gemeinschaften ähnlich denkender Menschen allmählich akzeptierte Wahrheiten heraus.

Beispielsweise bei der Theorie der Geschlechterrollen. Dort wird behauptet, dass Geschlechterunterschiede nicht natürlich gegeben, sondern sozial konstruiert sind. Die Geschlechtsidentität wird von biologischen Tatsachen abgekoppelt. Die Unterscheidung zwischen Mann und Frau sei vom "Mann" erfunden worden, um seine Macht zu festigen. Dieser Missbrauch könne nur

durch veränderte Sprache und ein neues Denken gestoppt werden. So fordert beispielsweise die US-amerikanische Philosophin Judith Butler die Gesellschaft auf, neue Bezeichnungen für die Geschlechtsidentität zu finden. Wenn beispielsweise eine "Frau" mit einem Vollbart auf der Bühne singt, löse sich die Unterscheidung zwischen Mann und Frau auf. Sollte die Unterscheidung zwischen den Geschlechtern nur durch den Austausch erdachter Wirklichkeiten verfestigt worden sein, müsste die Einführung einer neuen Sprache und damit eines neuen Denkens diese Unterscheidung aufheben.

Vorausgesetzt wird dabei, dass Wirklichkeit nicht darauf wartet entdeckt zu werden, sondern eben von uns Menschen überhaupt erst hergestellt wird.

Die traditionelle Unterscheidung zwischen tatsächlicher Wirklichkeit und unserer Wahrnehmung gäbe es dann nicht. Die Wirklichkeit wäre in jedem Fall durch unsere kulturellen und persönlichen Ansichten entstanden und gelte nur für uns selbst. Absolute Wahrheit könne es also nicht geben.

Gegen dieses Mantra der Postmoderne regt sich inzwischen Widerstand. Der "Neue" oder "Spekulative Realismus" in der Geisteswissenschaft befasst sich wieder mit dem Absoluten. Denn spätestens seit Ende des 20. Jahrhunderts hat sich die (post)moderne Kultur erschöpft und die wirkliche Welt ist zu einer Fabel geworden (M. Ferraris, Manifest des neuen Realismus, 2014, S. 15-17). Die Kinder und Enkel der postmodernen Geisteswissenschaftler











wollen deshalb die vorgegebene Welt wieder zu ihrem Recht kommen lassen. Im Zentrum des Interesses steht eine absolute Realität, die vom Menschen unabhängig ist, "also nicht primär kulturell, linguistisch, politisch oder historisch kodifiziert ist." (A. Avanessian (Hg.), *Realismus jetzt*, 2013, S. 8).

Der Postmodernismus ist aus der Überzeugung erwachsen, "dass alles Wesentliche oder überhaupt alles konstruiert sei - von der Sprache, von den Begriffsschemata, von den Medien" (M. Ferraris, "Was ist der neue Realismus?", in: M., Der Neue Realismus 2014, S. 52–75, hier S. 52). Die Neuen Realisten halten dagegen: "Nein, irgendetwas, sogar deutlich mehr, als wir üblicherweise bereit sind zuzugeben, ist nicht konstruiert, und das ist ein Glück, andernfalls könnten wir zwischen Traum und Wirklichkeit nicht unterscheiden" (M. Ferraris, "Was ist der neue Realismus?", 2014, S. 52). "Es gibt ein Absolutes, das nicht auf das Denken angewiesen ist", sondern unabhängig von jeder gedanklichen Bezugnahme existiert (A. Avanessian, "Editorial", in: Armen Avanessian (Hg.), Realismus jetzt, 2013, S. 7).

Wolfgang Welsch, emeritierter Professor für Philosophie, spricht davon, dass auf Menschen zugespitztes Denken die intellektuelle Kraft gelähmt habe. Er sagt: "Bei allem, was wir im Einzelnen noch nicht wissen mögen und uns zu

erforschen vornehmen, halten wir doch eines stets vorweg schon für sicher: dass all unser Erkennen, das gegenwärtige wie das zukünftige, menschlich gebunden ist und nichts anderes als menschlich bedingte und bloß menschlich gültige Einsichten hervorbringen wird. Noch das heutige Alltagsbewusstsein ist davon bis zur Bewusstlosigkeit durchdrungen. Wenn wir in der Moderne noch eine Gemeinsamkeit haben, dann den Glauben, dass unser Weltzugang in allem menschgebunden (kontext-, sozial-, kulturgebunden) ist" (Wolfgang Welsch, Mensch und Welt, 2012, S. 23-24). Welsch trauert diesem alten Denken mit keiner Silbe nach.

Die Kultur der persönlichen Wahrheiten, die vom Bildungsbürger, den Medien und leider auch in einigen Kirchengemeinden hochgehalten wird, verändert sich. Der wirklichen Welt wird wieder größere Aufmerksamkeit geschenkt. Schöpferische Aspekte der menschlichen Erkenntnis werden dabei nicht geleugnet. Doch menschliche Werke müssen sich gegenüber der wirklichen Welt verantworten.

Die eingangs erwähnte Professorin würde zum Beispiel mit ihrem "Argument" bei den Neuen Realisten nicht durchkommen. Die würden nämlich sofort durchschauen, dass sie unter dem Deckmantel der "Wahrheitsskepsis" ihre eigene Sicht der Dinge als absolute Wahrheit vermittelt. Da die Professo-

rin aber auch nicht Gott ist, bleibt Ihre Aussage nur ihre persönliche Wahrheit. Die Realisten würden fragen: "Wenn das nur *Ihre* Wahrheitsauffassung ist, weshalb sollten wir sie dann ernst nehmen?"

Für Christen sind das gute Nachrichten. Das Reale, das Vernünftige, kehrt langsam zurück und wird das rein Imaginäre und das Esoterische verdrängen. Dann wird es aber nicht mehr ausreichen, den christlichen Glauben wie gute Musik zu bezeugen. Glaube ist eben nicht eine Sache des Geschmacks oder Gefühls, - wie der deutsche Theologe Friedrich Schleiermacher (1768–1834) das behauptet hat – sondern eine Frage der Wahrheit. Tragfähige Argumente für das Evangelium sind gefragt. Die Vertreter des Neues Realismus werden viele Fragen stellen. Die Bibel, Gottes wahres Wort, liefert die richtigen Antworten darauf.

Diese Ausgabe von Glauben & Denken heute enthält wieder Beträge, die dabei helfen, Herausforderungen unserer Zeit christlich zu durchdringen.

Professor David F. Wells, Autor des vielbeachteten Buches No Place for Truth: Or Whatever Happend to Evangelical Theology? (Eerdmans, 1993) analysiert in seinem Aufsatz zur Auslegung der Heiligen Schrift aktuelle Trends in der Hermeneutik. Die Untersuchung ist so umfangreich, dass sie in zwei Teilen erscheint.









Timothy Keller, Verfasser des apologetischen Werkes *Warum Gott?*, das inzwischen in der 5. Auflage beim Brunnen Verlag erschienen ist, untersucht in seinem Beitrag das Konzept der "Missionalen Gemeinde".

Professor Thomas Schirrmacher geht der Frage nach, weshalb wir uns in Deutschland für Religionsfreiheit einsetzen sollten. Der Beitrag geht auf einen Fragenkatalog zurück, den der Autor für eine christliche Partei in Deutschland erarbeitet hat.

Ryan Hoselton stellt die These auf, dass uns William Wilberforce mit seinem Einsatz gegen den Sklavenhandel ein Vorbild für ethische Aufgaben in unserer Zeit sein kann.

Hanniel Strebel beschäftigt sich in seinem Beitrag "Das unsichere Selbst" mit der verunsicherten Identität vieler Menschen und meint: "Erst wenn das unsichere Selbst durch Gottes Gnade seinen Referenzpunkt gefunden hat, kann es zur Ruhe kommen."

Enthalten sind auch diesmal wieder mehrere Rezensionen zu interessanten Büchern. Allen, die zum Gelingen der Ausgabe beigetragen haben, Autoren, Übersetzern, Rezensenten, Lektoren sowie der Gestalterin Beate Hebold, gilt ein herzliches Dankeschön.

Ron Kubsch

Anmerkung: Die Ausführungen zur "Rückkehr des Absoluten" sind in gekürzter Form bereits erschienen in: ideaSpektrum, 27/2015, S. 22–23.









Das Ich als Ausgangsund Endpunkt

Ist das für mich stimmig? Bin ich zufrieden damit? Wie wirkt es auf mich? Habe ich mich damit versöhnt? Bin ich mit mir im Reinen? Fühle ich mich ermutigt und bestärkt?

Fragen wie diese beschäftigen uns. Wir sind ans eigene Ich verfallen. Unser Grundmodus verläuft in einer ständigen Prüfung und Abstimmung mit der inneren Stimmigkeit. Eine Not unserer Zeit ist das überhöhte Ich, das gleichermaßen an Vereinsamung, Außenleitung und Innenfixierung leidet. Ich behaupte gegen den Trend unserer Zeit: Erst das mit Gott, dem Schöpfer, versöhnte Ich, kann in seinen Bezügen zu sich und anderen gesund werden.

Ich gehe in diesem Beitrag nicht der Definition des Personseins nach, sondern nehme das *Ich* als Gott-gegebene Einheit von Körper und Seele an (1. Mose 2,7). Es geht mir um die Daseinswirklichkeit, wie sie Menschen ohne besondere Befasstheit mit sich selbst äußern. Sie machen im Minutentakt Gebrauch vom "Ich".

Wie befassen uns in drei Schritten mit der Thematik:

- 1. Wie ist das Ich geschaffen worden?
- 2. Was stört den gesunden Bezug des Ichs?
- 3. Wie kann die Störung wiederhergestellt werden?

Das ursprüngliche Modell des Ichs

Das Ich ist die einzige, also ausschließliche Schnittstelle mit seiner Außenwelt. In seinem Verbund von Körper und Seele (z.B. dem Auge und der entsprechenden Wahrnehmung) kann es Signale empfangen und aussenden. Was über seine Sinne auf ihn eindringt, wird im Ich registriert und verarbeitet.

Das Ich *lebt durch Bezogenheit*. Das wird bereits im Vorgang der Geburt offensichtlich. Jeder Mensch ist gezeugt und wächst in einem anderen Menschen heran. Er kommt zur Welt, um in einer langen Phase an seine Umgebung gewöhnt zu werden. Dabei spielen Menschen die entscheidende Rolle (Du-Bezug). Doch auch die Natur trägt einen unverzichtbaren Beitrag, z.B., durch die Luft und die Ernährung, bei (Es-Bezug).

Bis hierhin würden mir Menschen, mit denen ich täglich zusammentreffe, zustimmen. Es handelt sich um beobachtbare Vorgänge. Aus biblischer Weltsicht füge ich hinzu: Gott spricht durch sein erstes Buch, nämlich seine Schöpfung, zu uns. Diese Offenbarung ist allen Menschen zugänglich. (Mit "allen Menschen" meine ich nicht, dass es Denker gibt, die sich modifizierte oder gar andere Vorgehensweisen zur Welt überlegt haben, etwa mit einem grundlegenden Skeptizismus bezüglich

einer äußerlich wahrnehmbaren Realität. Nur schmilzt diese Behauptung im Lebensvollzug unmittelbar dahin.)

Der erste Ich-Bezug ist jedoch transzendent, das heißt über unsere unmittelbare Denk- und Wahrnehmungsfähigkeit hinausgehend (ihr jedoch nicht widersprechend). Wir sind vom persönlich-unendlichen Gott in einem Bezug zu ihm geschaffen worden. Diese *Grundorientierung* trägt die Form einer Beziehung und beinhaltet damit eine Frage-/Antwort-Korrelation. Was bedeutet das?

Das Ich lebt stets in einem bewussten oder unbewussten Bezug zum Schöpfer, dessen Größe und Macht er in seiner Welt erkennt. Warum bejahen viele Menschen diese Beziehung jedoch nicht? Dies hat mit einer Störung zu tun.

Die doppelte Störung des Ichs

Ich unterscheide hier zwischen einer ersten, ursprünglichen und weiteren, davon abgeleiteten, Störungen.

a. Das Ich lebt in Rebellion zu seinem Schöpfer. Das heißt, es will sich ihm nicht unterordnen. Der erste Akt dieser Unterordnung bestünde in Dankbarkeit und Verehrung. Das Grundproblem des Ichs ist demnach kein metaphysisches, sondern ein ethisches. Der Mensch will sich seinem Herrn nicht unterstellen.

b. Aus dieser ersten, grundlegenden Störung ergibt sich eine weitere. Weil der Mensch transzendent geschaffen ist, muss er sich nach einer übergeordneten Instanz ausrichten. Wenn er sich nicht am Schöpfer ausrichtet, muss er als Ersatz eine Dimension des Geschaffenen wählen. Hierzu bietet sich das Ich (also sich selbst), das Du (andere Menschen) und das Es (Dinge aus der übrigen geschaffenen Welt), an.

Diese zweite Störung wirkt sich in allen menschlichen Bezügen aus. Beschränken wir uns hier mit den Störungen zum eigenen Ich und zum Du.

Störungen in den Du-Bezügen

Wir müssen uns die *Du-Bezüge* etwas genauer ansehen. Gott hat für den Menschen vier Ordnungen festgelegt, in denen er sich ursprünglich vorfindet.3 Die Grundinstitution, welche die anderen drei Bezüge trägt, ist die Herkunftsfamilie. (Diese wird in der Regel später durch die Gründung einer neuen Familie abgelöst.) Jeder Mensch lebt zudem in aller Regel in einer bewirtschaftenden Institution (produktive Arbeit) sowie in einem Staat. Als vierte Institution hat Gott die Kirche, welche alle erlösten Menschen umfasst und ihren sichtbaren Ausdruck in einem örtlichen Zusammentreffen findet, vor-









gesehen. Wir stellen fest, dass in allen vier Institutionen Störungen vorhanden sind: Familien fallen auseinander; die Arbeitsbedingungen können entwürdigend sein; der Staat kann seine Macht missbrauchen; die Kirche kann ihre Kraft verlieren, etwa wenn nicht erlöste Menschen ihre Führer werden.

Störungen in den Ich-Bezügen

Ebenfalls augenfällig sind verschiedene Störungen innerhalb des eigenen Ichs. Sie werden beispielsweise von Soziologen wahrgenommen und in den Medien besprochen. Ich sehe insbesondere drei Problemkreise:

a. An erster Stelle ist die Vereinsamung zu nennen. Das heißt, der Einzelne löst sich aus den vorher beschriebenen vier Bezügen heraus. Eine erste und wegweisende Entfremdung geschieht über die Familie. (Das drückt sich übrigens besonders darin aus, dass die Sehnsucht bzw. der Wunsch nach der Familie nach wie vor ganz vorne steht - auch bei Menschen, die aus dysfunktionalen Familien stammen.) Sinnverlust bei der Arbeit, unterstützt durch starke Arbeitsteilung, unüberschaubare Bürokratie, wird ergänzt durch fehlenden Kontakt zu einer Kirche als liebender Gemeinschaft und einem de-personalisierten Staat, der primär in der Geberrolle

aufgesucht wird. Diese vierfache Vereinsamung löst Orientierungsverlust aus. Deshalb lässt es sich gut erklären, dass sogenannte Sekundärorganisationen wie Selbsthilfegruppen, Therapeuten, Seminare das entstehende Vakuum auszufüllen suchen.²

b. Eine zweite, auf den ersten Blick weniger sichtbare Störung betrifft die sogenannte Außenleitung. Das vereinsamte Ich stellt seine Suchbemühungen nach einem Referenzpunkt nicht ein. Einem Sender gleichend, der keinen fixen Außenpunkt mehr als Bezug hat, sucht er pausenlos das eigene Innere ab. Das Innere wird jedoch dauernd von Außenreizen über die Medien befeuert. Dies verstärkt die Unruhe bei der Suche nach Orientierung. Sichtbar wird dies z.B. in schnell wechselnden Outfits und Lebensstilmerkmalen (Britney Spears Hündchen, eine bestimmte Art von Urlaub und Fitness, Auswahl der Wohnungseinrichtung etc.).

c. Verbunden mit den beiden ersten Werten entwickelt sich die Gewohnheit, sich auf das eigene Innere auszurichten, und das bis ins Zwanghafte gehend. Setzen wir dafür den Begriff der *Selbstverliebtheit*. Für die eigenen Entscheidungen wird reflexartig auf die moralischen und ästhetischen inneren Normierungen – die sich ja stets ändern können – zurück gegriffen. Unstimmigkeit verhindert oft die Tat.

Die Störungen des Ichs innerhalb der Kirche

Es lässt sich feststellen, dass die Störungen des Ichs - Vereinsamung, Außenleitung und Selbstverliebtheit - auch auf Wesen und Organisation der Kirche einwirken. Sich in einem (vermeintlichen) Defizit fühlend, beginnen sie das gesellschaftliche Verhalten auf die Beziehung zu Gott zu übertragen. Entscheidend wird die Frage der Stimmigkeit. Gottesdienstbesucher mutieren zu Konsumenten, Pastoren und Hirten zu Managern. Entscheidend ist der Markt bzw. die Nische, um das Ich abzupuffern. Am Gottesdienstbesuch und am Bücherangebot zeigt sich, dass der Glaube eine therapeutische Prägung zu entwickeln beginnt. Die Kirche zieht mit Sekundärinstitutionen nach.

Die Wiederherstellung des Ichs

Seine grundsätzliche Wiederherstellung durch vollständige Erneuerung erfährt das Ich durch die Wiedergeburt. Der Schöpfer hat sich dem Menschen nachgeschickt und sucht nach ihm. Er stellt die gestörte (und in einem geistlichen Sinn tote) Verbindung zu seinen Geschöpfen wieder her. Er schenkt ihnen Glauben. Dabei nimmt er Regress auf seinen eigenen Sohn, den er stellvertretend für

die Rebellion seiner Geschöpfe in den Tod dahingab. Der Glaube anerkennt wesentlich viererlei:⁶

- a. Die Existenz eines Schöpfers, dem er zur Rechenschaft verpflichtet ist;
- b. Die Rebellion seines eigenen Ichs und die Unmöglichkeit, sich aus diesem Zustand zu befreien;
- c. Die Gültigkeit des Erlösungswerks von Jesus, Gottes Sohn, und dies in Raum und Zeit;
- d. Die Antwort auf das Angebot zur Versöhnung, das vom Schöpfer in freier Gnade dargeboten wird;

Diese Erneuerung bewirkt auch eine Veränderung der gesamten Ausrichtung des Ichs in seinen Bezügen. Das bedeutet nicht, dass alle alten Programmierungen aufgelöst worden wären. Doch durch die wiederhergestellte transzendente Verbindung entwickelt das Ich die Kraft zur Erneuerung.

Hier muss ich präzisieren: Ein nichterlöster Mensch ist fähig, durch Gottes allgemeine Gunst sowohl in seinem Selbst- wie auch in seinem Außenbezug relative Verbesserungen zu erzielen. Das geht so weit, dass er je nach Begabung, Charakter und direktem Umfeld sogar Fähigkeiten entwickelt, die ihn nach außen einem erlösten Menschen vorziehen lassen. Er pflegt Beziehungen zur Herkunftsfamilie, zu den Kindern, an der Arbeit oder im Staat im Rahmen von Gottes Ordnung und kommt in den







Segen des Befolgens der Schöpfungsordnung. In seinen Motiven und Antrieben geht es ihm – und dies ist der entscheidende Punkt – jedoch nicht darum, seinem Schöpfer wohlzugefallen. Ohne von Gott geschenkten Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen (Hebr 11,6).

Wenn das Objekt wieder Subjekt wird

Buber prägte den Satz, dass der Mensch am Du zum Ich wird. Ich ändere ab: Erst wenn Gott wieder zum Zentrum von Denken und Leben wird (Subjekt) und nicht mehr marktgerecht als Bedürfnisstiller herhalten muss (Objekt), kann das Ich gesunden – in sich selbst und auch in seinen Bezügen zu seinen Mitmenschen. Die Hingabe an den Schöpfer zieht die Hingabe an den Nächsten nach sich.

Ich kenne keine andere Stelle, die den gegenseitigen Bezug schöner thematisiert als Johannes Calvin am Anfang seiner *Institutio*. Natürlich sah er den Menschen nicht aus der therapeutischen Optik des frühen 21. Jahrhunderts, sondern als Gott-ebenbildliches Wesen, das in Sünde gefallen ist.

All unsere Weisheit, sofern sie wirklich den Namen Weisheit verdient und wahr und zuverlässig ist, umfast im Grunde eigentlich zweierlei: die Erkenntnis Gottes und unsere Selbsterkenntnis. Diese beiden aber hängen vielfältig zusammen, und darum ist es nun doch nicht so einfach zu sagen, welche denn an erster Stelle

steht und die andere aus sich heraus bewirkt. Es kann nämlich erstens kein Mensch sich selbst betrachten, ohne sogleich seine Sinne darauf zu richten, Gott anzuschauen, in dem er doch "lebt und webt" (Apg. 17,28). Denn all die Gaben, die unseren Besitz ausmachen, haben wir ja offenkundig gar nicht von uns selber. Ja, selbst unser Dasein als Menschen besteht doch nur darin, daß wir unser Wesen in dem einigen Gott haben! Und zweitens kommen ja diese Gaben wie Regentropfen vom Himmel zu uns hernieder, und sie leiten uns wie Bächlein zur Quelle hin (Institutio, I,1,1).

Aber andererseits kann der Mensch auf keinen Fall dazu kommen, sich selbst wahrhaft zu erkennen, wenn er nicht zuvor Gottes Angesicht geschaut hat und dann von dieser Schau aus dazu übergeht, sich selbst anzusehen. Denn uns ist ja ein mächtiger Hochmut geradezu angeboren, und darum kommen wir uns stets durchaus untadelig, weise und heilig vor, wenn uns nicht handgreifliche Beweise unsere Ungerechtigkeit, Beflecktheit, Torheit und Unreinheit vor Augen halten und uns so überführen. Dazu kommt es aber gar nicht, wenn wir bloß auf uns selber sehen und nicht zugleich auf den Herrn; denn er ist doch die einzige Richtschnur, nach der solch ein Urteil (über uns selbst) erfolgen kann (Institutio, I,1,2).

Erst wenn das unsichere Selbst durch Gottes Gnade seinen Referenzpunkt gefunden hat, kann es zur Ruhe kommen. Was für eine Entlastung, aus dem Spannungsfeld von Störungen heraus-gelöst zu werden. Das führt zur "Freiheit der Selbstvergessenheit".



Hanniel Strebel ...

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

Anmerkungen

- ¹Ausführlich in John Frame. The Doctrine of the Knowledge of God. Philippsburg: P & R, 1987.
- ² Ich übernehme die Terminologie von Martin Buber. Du und Ich. Stuttgart: Reclam, 1995.
- ³ Ich lehne mich hier an Martin Luther und Dietrich Bonhoeffer an. Luther sprach von Ständen, Bonhoeffer von Mandaten. Einführend siehe Thomas Schirrmacher, Titus Vogt u. Andreas Peter. Die vier Schöpfungsordnungen Gottes – Kirche, Staat, Wirtschaft, Familie [in der Bibel,] bei Martin Luther und Dietrich Bonhoeffer. Nürnberg: VTR, 2001.
- ⁴ Hier greife ich insbesondere auf Beobachtungen von David F. Wells, wie er sie etwa in seinen Werken No Place for Truth (1993) und Losing Our Virtue (1998) zusammengetragen hat, zurück. Wer die Literaturverzeichnisse studiert, wird prominente US-Kritiker aus dem 20. Jahrhundert wie Robert Bellah (Habits of the Heart: Individualism and Commitment in America), James D. Hunter (Culture Wars: The Struggle to Define America), Christopher Lasch (The Culture of Narcissim), Neil Postman (Technopoly), Christoph Rieff (The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith after Freud) oder Philip Cushman (Constructing the Self, Constructing America: A Cultural History of Psychotherapy) als Quellen finden.
- ⁵ Siehe Peter L. Berger. The Many Altars of Modernity. New York/Berlin: De Gruyter, 2014. S. 14.
- ⁶ Vgl. Greg Gilbert. Was ist das Evangelium?. Waldems: 3L Verlag, 2011.
- ⁷ Nach einem Predigttitel von Timothy Keller











Ryan Hoselton

Ein zeitgemäßes Vorbild

Der Abolitionist William Wilberforce und die Lebensrechtsbewegung heute

Die amerikanische Non-Profit-Organisation Planned Parenthood (dt. Geplante Elternschaft) bietet in über 700 US-Kliniken medizinische Dienstleistungen an, darunter auch Maßnahmen zur Empfängnisverhütung und umstrittene Schwangerschaftsabbrüche (der Verband ist in gewisser Weise vergleichbar mit Pro Familia in Deutschland). Im Verlauf der letzten Monate haben Aktivisten einer bisher eher unbekannten Anti-Abtreibungsorganisation mehrere heimlich gedrehte Videos veröffentlicht, in denen leitende Mitarbeiter von Planned Parenthood davon berichten, dass bestimmte Organe von ungeborenen Kindern (z. B. die Leber oder das Herz) "beim Abbruch" (also bei der Tötung im Mutterleib) gezielt geschützt und konserviert werden, um sie später der medizinischen Forschung zur Verfügung stellen zu können. Teilweise werden die Organe sogar verkauft.1

Im Rahmen der nachfolgenden öffentlichen Debatten zogen einige Leute Vergleiche mit den Gräueltaten der Neuzeit. Ein dunkles Kapitel dieser Zeit ist der

florierende Sklavenhandel, der nur überwunden wurde, weil einige Pioniere sich energisch für dessen Abschaffung einsetzten. Der Abolitionist² William Wilberforce (1759-1833) war so ein ungewöhnlich mutiger Mann, der auf die Schandtaten seiner Zeit vorbildlich reagierte und uns daher als Vorbild dienen kann. Gelegentlich ist sogar zu hören, dass jetzt "unser Wilberforce-Moment" da sei, also ein besonderer Zeitpunkt, um das ungeborene Leben besser zu schützen. Einige haben dabei die gewaltigen Worte im Kopf, die Wilberforce am Ende seiner im Jahre 1789 gehaltenen Rede im britischen House of Commons aussprach: "Wir können zwar die Augen verschließen, aber wir können nicht behaupten, wir hätten nichts gewusst." Diese klugen Worte können heute als Slogan die Lebensrechtsbewegung revitalisieren.

Aber wer war William Wilberforce eigentlich? Was hat seine Rolle als Kämpfer gegen den Sklavenhandel damals mit der Lebensrechtsbewegung von heute zu tun? Ich will versuchen, nachfolgend einige Antworten zu geben.

Vom frivolen Genießer zum selbstlosen Diener

Der 1759 geborene William Wilberforce war einer der einflussreichsten britischen Parlamentarier seiner Zeit. In seiner Jugend verschwendete er viel Zeit und Energie beim Feiern im Luxus der gesellschaftlichen Elite. Als er 25 Jahre alt war, erlebte er etwas, was er selbst als "großen Wandel" bezeichnet hat. Durch das evangelistische Zeugnis des Mathematikprofessors und Freundes Isaac Milner (1750-1820) sah Wilberforce die Leere seines oberflächlichen Lebens, nahm das Evangelium an und widmete sein Leben dem selbstlosen Dienst für seinen Herrn Jesus Christus. Von seiner neuen Liebe zu Gott und zum Nächsten beflügelt, widmete Wilberforce sich von da an nachhaltig der Abschaffung des Sklavenhandels.

Wilberforce wurde mit gewaltigen Herausforderungen konfrontiert. Obwohl der Sklavenhandel im Rückblick als augenscheinlich böse erscheint, benutzten





(a)

(

seine Verteidiger – ähnlich wie die Verteidiger der Judenvernichtung später – diffizile wissenschaftliche Rechtfertigungsstrategien, um die Sklaven zu entmenschlichen. Sie gebrauchten eine nuancierte Modernisierungsrhetorik, um ihr Übel gerecht erscheinen zu lassen. Indem sie darauf verwiesen, dass die Abschaffung des Sklavenhandels die Ökonomie

schwächen und das internationale Ansehen Englands verschlechtern würden, schürten sie die Angst davor, dass konkurrierende Nationen diesen Verlust Englands ausnutzen könnten.

Heutzutage wei-

sen viele Leute den Vergleich zwischen der damaligen Sklaverei oder der Shoah im 20. Jahrhundert mit der heutigen Abtreibungsindustrie zurück. Ihrer Meinung nach baue so eine Gegenüberstellung auf betörende Rhetorik. Manche behaupten gar, so ein Vergleich verschleiere die moralische Komplexität der Abtreibungsdebatte, da die Unsittlichkeit von Sklaverei und Judenvernichtung gegenüber Schwangerschaftsabbrüchen ganz offensichtlich sei.

Obwohl die Analogie tatsächlich etwas hinkt, setzt deren vollständige Ablehnung eine allzu einfache Lesart der Geschichte voraus. Die Diskussionen über die Sittlichkeit des Sklavenhandels oder das Recht der Judenvernichtung waren für die Menschen damals komplizierter, als wir uns das heute vorstellen können. Die Urteile waren nicht so eindeutig, wie uns das rückblickend erscheinen mag. Nur wenige klare Köpfe durchschauten das Übel von Anfang an.

zur Zeit des florierenden Sklavenhandels zu den wenigen, die die Situation richtig deuteten und erkannten, wie wichtig es war, Wahrheit und Gerechtigkeit angesichts des großen Übels deutlich auszusprechen.

Sein stärkstes Argu-

ment gegen die Sklave-

So gehörte auch Wilberforce

rei war der Verweis darauf, dass alle Menschen als Ebenbilder Gottes geschaffen sind (vgl. 1Mose 1,27). Für ihn waren die Sklaven deshalb genauso wertvoll wie der Rest der Menschheit, egal, welchen finanziellen Ertrag die Sklaverei einzubringen vermochte.

Das gleiche Argument können wir heute in die Lebensrechtsdebatte einbringen. Mit dem Mut, mit dem Wilberforce unter Berufung auf die Ebenbildlichkeit gegen den Sklavenhandel vorging, bestehen auch wir auf den unveräußerlichen Wert jedes Menschen, also auch auf die Unantastbarkeit ungeborener Säuglinge!

Christlicher Mut angesichts des moralisch Bösen

Wilberforces Beitrag zur Abschaffung der Sklaverei bietet mindestens drei wichtige Lehren für die Lebensrechtsbewegung heute.

1. Treue im Hier und Jetzt

Am Anfang fiel es Wilberforce ziemlich schwer, seine neue Identität als Christ mit seiner politischen Rolle zu vereinbaren. Er fragte sich sogar, ob er lieber eine weniger herausfordernde Stelle im öffentlichen Dienst annehmen sollte. Aber Dank der Ermutigung seines Freundes, des Pastors John Newton (1725–1807) – ein ehemaliger Sklavenhändler, der das bekannte Lied "Amazing Grace" dichtete -, fand Wilberforce eine neue Sicht auf seine politische Karriere. Newton drängte ihn, im Amt zu bleiben und Gott dadurch zu dienen. Dieser Rat machte den entscheidenden Unterschied.

Viele von uns fragen sich, ob ihre Umstände überhaupt dafür geeignet sind, große Aufgaben im Reich Gottes zu übernehmen. Sie zweifeln daran, dass sie ohne einflussreiche Position etwas für die Lebensrechtsbewegung tun können. Ähnlich wie Wilberforce sollten wir akzeptieren, dass Gott uns dorthin gestellt hat, wo wir gerade sind. Wir können ihm hier und jetzt dienen! Wir sollten auch Newtons Rat annehmen und mit gebührender Sorgfalt überlegen, wie wir einen Unterschied in den Beziehungen, in der Nachbarschaft und im Beruf machen können. Pastoren sollten ihren Gemeindegliedern dabei helfen, herauszufinden, wie die Nachfolge Jesu in ihrer konkreten Situation aussehen kann.

2. Strategisches Handeln

Wilberforce sah ein, dass Aktivismus ohne klare Strategie weitgehend wirkungslos und leichtfertig ist. Fehlt eine Strategie, werden "die Zentner" von Begabungen, die Gott uns anvertraut hat, um in seinem Reich zu dienen, verschwendet. Deshalb erlernte Wilberforce nicht nur die Regeln kluger Politik, sondern lernte auch, sie meisterlich zu beherrschen. Er sah beispielsweise, wie wichtig eine gewinnende und überzeugende Kommunikation ist: Deshalb erzählte er nicht nur die entsetzliche Geschichte der Sklaven nach, sondern hat ihre aktuellen Leiden in der Öffentlichkeit akribisch beobachtet und geschildert. Zusammen mit anderen begabten Leu-









ten gründete er zudem die *Clapham Sect*, eine einflussreiche Gruppe innerhalb der *Church of England*, um auf diese Weise die Sozialreformen voranzubringen. Davon können wir lernen. Wir sollten heute genauso kompetent und strategisch für die Lebensrechtsbewegung arbeiten.

Das Gedicht "In Pity for Poor Africans" (dt. Mitgefühl für arme Afrikaner) von William Cowper (1731–1800) – einem Dichter, Schriftsteller und Freund von Wilberforce – veranschaulicht wundervoll, dass man kein Politiker sein muss, um seine Gaben mit Findigkeit und Erfolg für gute Zwecke einzubringen. Er schrieb:



Mit gekonntem Gleichmaß und Ironie enthüllte Cowper die oberflächlichen Einwände im alltäglichen Denken über die Sklaverei. Anstelle des direkten Angriffs auf die Sklaverei, appellierte Cowper an die vermeintlichen Vorzüge des Sklavendienstes: ökonomische Annehmlichkeiten, materiale Vorteile und die täuschende Selbstrechtfertigung eines sensiblen Gewissens.

Abtreibungsgegner sollten ganz ähnlich vorgehen. Anstatt durch aggressive Aktionen die Frauen zu vertreiben und abzustoßen, investieren wir unsere Energie lieber für nachdenklich machende Kommunikationsweisen, die zwar weniger direkt, aber dennoch nachhaltig die Bösartigkeit von Schwangerschaftsabbrüchen ans Licht bringen. Wir müssen die tieferen kulturellen Wurzeln, die Überzeugungen und Alltagserfahrungen, die das Denken der Abtreibungsbefürworter über die Familie, das Menschsein, die Karriere oder den Mutterleib prägen, demaskieren und auswerten.

3. Ausdauer

Obwohl es für die Lebensrechtsbewegung noch viel Luft nach oben gibt, wenden bereits viele Freunde Strategien von Wilberforce an. Wilberforce ist ganz besonders im Blick auf die Beharrlichkeit ein Vorbild. John Piper

sagte einmal, dass er von Wilberforce beeindruckt sei, weil er den Ruf hatte, "ein Mann zu sein, der nicht aufgibt, bis das Ziel erreicht sei".

Wilberforce verlor Freunde, erhielt Morddrohungen und erlitt soziale Schmähungen sowie mehrere politische Niederlagen. Aber er ließ nicht locker. Im Jahre 1807 – zwei Jahre nach der Präsentation seiner Gesetzgebung – durfte er schließlich einen überwältigenden Erfolg miterleben: Im Parlament stimmten 283 gegen 16 Abgeordnete für die Abschaffung der Sklaverei. Aber er gab sich damit nicht zufrieden: 1833 schaffte das Parlament die Sklaverei restlos ab.

Unbändige Hoffnung

Im August diesen Jahres ist die Streichung der staatlichen Finanzunterstützung von *Planned Parenthood* im amerikanischen Senat an nur einer Stimme gescheitert. Aber so wie Wilberforce damals, verlieren wir heute nicht die Hoffnung. Abtreibungsgegner haben schwierige Aufgaben vor sich liegen. Wilberforce wird uns mit seinem moralischen Mut, seinem strategischen Handeln, seiner Ausdauer und seiner christlichen Treue ermutigen und dazu motivieren, weiter zu machen.



Ryan Hoselton ...

promoviert derzeit an der Universität Heidelberg im Fachbereich Amerikanistik zu einem kirchengeschichtlichen Thema. Er und seine Frau Jaclyn lieben ihre Tochter Madrid und wohnen in Heidelberg. Der Artikel ist ursprünglich bei The Gospel Coalition erschienen (URL: http://www.thegospelcoalition.org/article/william-wilberforce-and-the-pro-life-movement), wurde von Ryan und Ron Kubsch in die deutsche Sprache übertragen und dabei leicht angepasst und erweitert.

Anmerkungen

¹Siehe dazu: URL: http://theoblog.de/planned-parenthood/25713/ u. http://theoblog.de/planned-parenthood-ii/25758/ [Stand: 28.10.2015].

²Als "Abolitionismus" (von engl. abolition mit der Bedeutung "Abschaffung" od. "Aufhebung") wird die Bewegung zur Abschaffung der Sklaverei bezeichnet.

















Zwei Prediger bringen in einem bekannten Holzschnitt aus dem 16. Jahrhundert gegensätzliche Autoritätsauffassungen zum Ausdruck. Der Katholik droht der Gemeinde hochmütig mit dem Finger und sagt, "Sic dicit Papa" (dt. "So sagt der Papst"). Der Protestant deutet demütig mit dem Finger auf eine Seite der Schrift und erklärt, "Haec dicit dominus de" (dt. "So spricht der Herr."). Der Künstler war natürlich Protestant.

Was für so viele Schlagwörter gilt, trifft auch für das sola scriptura der protestantischen Reformatoren zu: Wichtige Schwerpunkte werden darin gleichzeitig aufgezeigt und verhüllt. Aufgezeigt wurde darin ihre Überzeugung, dass christliche Theologie, ihrer Form und ihrem Wesen nach ebenso wie ihrer Funktion nach innerhalb der Kirche, von Gottes vollmächtigem Wort, der Heiligen Schrift, bestimmt sein muss. Bei Annahme der Hinlänglichkeit der Schrift erklärt Artikel VI der 39 Artikel der Anglikanischen Kirche: "Was immer darin nicht zu lesen ist, noch dadurch bewiesen werden kann. darf von keinem Menschen verlangt werden, dass es als ein Artikel des Glaubens geglaubt werden solle, noch dass es für das Heil erforderlich oder notwendig sei." Was das Schlagwort verhüllte, war die Komplexität des Prozesses, den das Verständnis des Wortes Gottes im Kontext von Kulturen durchläuft, die - was Zeit und psychologisches Gefüge betrifft - weit von denjenigen entfernt liegen, in

die hinein die Offenbarung ursprünglich gegeben wurde. Diese Komplexität soll Gegenstand meiner Untersuchung mit dem Ziel sein, zu bestimmen, wie evangelische Theologen heute die Bedeutung des *sola scriptura*-Prinzips auslegen sollten.

Das Wesen evangelischer Theologie

Das Wesen evangelischer Theologie wird durch das Wesen des Wortes bestimmt und ist dessen Auslegung und Anwendung. Das Wort Gottes ist die einzigartige geschriebene Offenbarung von Gottes Charakter, seinem Willen, seinen Taten und Plänen. Es wurde gegeben, so dass Männer und Frauen, die zum Glauben gekommen sind, durch seine Unterweisung lernen, in Gottes Welt zu seinen Bedingungen zu leben, indem sie ihn in allem, was sie tun, lieben und ehren und bemüht sind, der Welt sein Gesetz und Evangelium zu verkünden. Das ist die Absicht der Offenbarung Gottes. Die Aufgabe der Theologie ist es, dies zu fördern.

Diese Förderung beginnt mit der Anerkennung der doppelpoligen Natur biblischer Offenbarung. Biblische Offenbarung wurde in einem bestimmten kulturellen Kontext gegeben, doch sie soll ebenfalls in unserem eigenen Kontext gehört werden. Diese OffenbarungsZeitschiene hat einen Ausgangs- und einen Ankunftspunkt. Die Tatsache der Inspiration und das gegenwärtige Wirken des Geistes sind es, die eine Beständigkeit zwischen seinem terminus a quo (lat. Zeitpunkt, von dem an etwas beginnt) und seinem terminus ad quem (lat. Zeitpunkt, bis zu dem etwas geschieht) gewährleisten. Das Wirken des Heiligen Geistes war derartig, dass die verantwortlichen menschlichen Mittler, die beim Verfassen der Schrift eingesetzt wurden, Elemente aus ihrer eigenen Kultur verarbeiten, ja, die Offenbarung gemäß ihres eigenen Verständnisses ausgestalten konnten und dass dennoch genau das aufgeschrieben wurde, was Gott, der Heilige Geist, beabsichtigte, dass es offenbart werde, und dass somit Inhalt und Absicht dieser Offenbarung gleichermaßen transkulturell waren. Die biblische Offenbarung lässt sich daher aufgrund ihrer inspirierten Natur weder von der Kultur, in der sie entstand, noch von der Natur, in der sie ankommt, beschränken.

Der doppelpolige Charakter von Offenbarung ist es, den Krister Stendahl anscheinend im Sinn hatte, als er die Unterscheidung zwischen dem, was die Schrift "meint", und dem, was sie "meinte", formulierte. Leider ist dies eine Unterscheidung, die zu Missverständnissen führt. Moderne Theologie ist weithin der Ansicht, dass die kontemporäre Bedeutung im Großen und Gan-

zen von der biblischen Bedeutung unberührt ist und abweicht. Was die Schrift sagt, so wird argumentiert, muss anhand der Kulturen bestimmt werden, in denen sie entstand. Und was sie bedeutet, muss mit unserer eigenen, modernen Kulturen nicht nur in Zusammenhang gesehen, sondern neu bestimmt werden. Dieser Ansatz zerstört jedoch jedes sinnvolle Verständnis des Wirkens des Geistes in der Inspiration und Kommunikation.

Aufgabe der Theologie ist es dementsprechend, zu entdecken, was Gott in und durch die Schrift gesagt hat und es in eine Begrifflichkeit zu kleiden, die in unserem Zeitalter beheimatet ist. Die Schrift muss an ihrem terminus a quo dekontextualisiert werden, um ihren transkulturellen Inhalt zu begreifen, und sie muss rekontextualisiert werden, um mit den kognitiven Voraussetzungen und sozialen Mustern unserer Zeit verwoben zu werden. Dieser Prozess lässt sich anhand der Art veranschaulichen, wie unsere elektronischen Medien funktionieren. Vor dem elektronischen Zeitalter waren lediglich drei Faktoren in der Kommunikation involviert: der Redner, die Rede, die Zuhörerschaft. Mit den neuen Medien wurde der Redner zur sendenden Quelle und die Zuhörerschaft wurde zum Empfänger. Die Rede wurde zur Botschaft, die jetzt durch die sendende Quelle codiert und durch den Empfänger decodiert werden muss. So sind nun insgesamt fünf Komponenten







am Prozess beteiligt. Mit einigen Abstrichen lässt sich an diesem Modell die Aufgabe der Theologie³ graphisch veranschaulichen.

Diesen Prozess möchte ich nun untersuchen und mich dabei prinzipiell auf die beiden Bereiche oder Brennpunkte in der theologischen Aufgabe konzentrieren. Dazu definiere ich für die Zielsetzung dieses Essays zwei Begriffe neu: Lehre und Theologie.4

Die Lehre und der Bereich der Offenbarung

Lehre ist das, was die Bibel über bestimmte Themen sagt. Wir sprechen von der "Lehre des Sühnopfers", der "Lehre von Christus" oder der "Lehre von Gott" und meinen damit das kollektive Zeugnis verschiedener biblischer Autoren zum Sühnopfer, Christus und Gott. Das Wort Lehre wird daher in einer Weise gebraucht, die flexibel genug ist, um eine Vielfalt biblischer Aussagen über diese und andere Themen sowie den Faktor der Entwicklung einiger Themen auf ihrem Weg vom Alten in das Neue Testament aufzunehmen. Unsere lehrmäßigen Kategorien dürfen weder in dem Sinne konstruiert sein, dass sie der biblischen Offenbarung eine Ordnung aufzwingen, die nicht ihrerseits Bestandteil der Offenbarung ist, noch dürfen sie hölzern sein, indem sie jedes Zeugnis ausschließen, das nicht in das vorgegebene Muster passt. Die lehrmäßige Form muss sich aus dem Offenbarungsinhalt, welchen die Lehre darstellen möchte, ergeben und ihn gewissenhaft wiedergeben. Die Frage, wie Lehre abzuleiten ist, muss jetzt genauer untersucht werden, zunächst positiv und dann negativ.

Prinzipien, die beim Aufbau der Lehre mitwirken

Der Prozess des Ableitens von Lehre beinhaltet drei Aspekte. Diese Aspekte sind nicht so sehr zeitlich voneinander abgegrenzte Stadien als vielmehr Merkmale eines einzigen Prozesses, die folglich in jeder soliden Formulierung zusammenwirken. Diese Aspekte oder Merkmale können wir als den wissenschaftlichen, den gestalterischen und den sakralen Aspekt bezeichnen.

Der Gebrauch des Wortes wissenschaftlich klingt in diesem Kontext sicherlich
provokativ. Er könnte Erinnerungen an
eine frühere Phase in der amerikanischen
evangelischen Theologie wachrufen, in
der von der Theologie gern als Wissenschaft gesprochen wurde oder gar eine
noch frühere Phase, in der die Theologie als die "Königin der Wissenschaften"
galt. Nichts dergleichen Großspuriges ist
hier gemeint! Dennoch gibt es eine Entsprechung zwischen den beiden Aktivitäten, die es wert ist, beachtet zu werden.
In beiden Fällen gibt es objektive Daten,
die es zu verstehen, zu ordnen und zu

erklären gilt. Ob wir es in dem einen Fall mit wissenschaftlichen Hypothesen und Theorien zu tun haben oder aber im anderen Fall mit Lehren – die Erklärung muss den zu interpretierenden Daten in beiden Fällen untergeordnet sein und sich durch diese Daten korrigieren lassen. Wissenschaftliche Theorien lassen sich nicht nonchalant, ungeachtet der Fakten, aufrecht halten. Dasselbe gilt für Lehren. Grundlage und Parameter jeder lehrmäßigen Formulierung sind durch sorgfältige, ehrliche, fachkundige Exegese zu bestimmen. Lehre, die nicht im Kern exegetisch ist, ist im Kern unevangelisch; Lehre, die ein Eigenleben entwickelt und unbekümmert missachtet, was die Schrift sagt, missachtet damit unbekümmert, was Gott sagt. Das ist gemeint, wenn die Inspiration der Schrift betont wird, und das ist die Bedeutung des sola scriptura-Prinzips für die Lehre.

Doch es ist ein Mythos, dass dieser Prozess, ob in der Wissenschaft oder im Bibelstudium, sich nur entlang äußerlicher Gesetzmäßigkeiten, ohne Bezug zum Innenleben des Interpreten, entwickelt. Aus diesem Grund müssen wir, zusätzlich zur wissenschaftlichen, noch die gestalterische und die sakrale Dimension in Betracht ziehen.

Mit dem Begriff *gestalterisch* meine ich den Raum, den das Verständnis oder auch Selbstverständnis im Aufbau der Lehre einnimmt. Denn naturgemäß muss die Frucht der Exegese in ein synthetisches Gesamtbild eingearbeitet werden. Dieser Prozess wird erheblich vom vorhandenen Verständnis, den Denkvoraussetzungen, der Erfahrung und der psychischen Gegebenheiten des Interpreten mitbestimmt. Das anzustrebende Ideal ist eine sinngetreue Wechselwirkung zwischen den Realitäten, die in der Schrift zur Sprache kommen und unserem eigenen Verständnis dieser Realitäten. Ein Interpret beispielsweise, mit einem flachen Verständnis dessen, was Sünde anrichtet und bedeutet, muss nahezu unweigerlich die Lehre der Schrift über Sünde in flacher Weise verstehen und das daraus resultierende Lehrgefüge entsprechend deformiert behandeln.

Dies wiederum führt zu einer natürlichen Überleitung zum dritten, dem sakralen Faktor. Martin Luther schrieb, dass er vom Psalm 119 gelernt habe, was die drei unverzichtbaren Faktoren bei der Entwicklung "rechter Theologie" sind, nämlich: oratio, meditatio und tentatio (lat. Gebet, Schriftmeditation und Anfechtung). Er meinte damit, dass unser gesamtes Bemühen um Lehre im Kontext der Gotteserkenntnis, als Übung in der Geistlichkeit und Ausdruck unserer Liebe und Anbetung Gottes zu verstehen sei.

Dieser Aspekt des theologischen Arbeitens – so wage ich zu sagen – ist aus den meisten Lehrdiskussionen weitgehend verschwunden.







Ich beginne mit meditatio, dem Lesen, Studieren, Betrachten und Verinnerlichen der Heiligen Schrift. meditatio ist das Aufsaugen ihrer Lehren, auf dass ihre Wahrheit unser Leben durchdringt und ihre Lehre die Basis dafür wird, Gemeinschaft mit Gott zu haben, seine Verheißungen zu empfangen und unsere Dankbarkeit im Befolgen seiner Gebote auszudrücken.

Die Betrachtung oder *meditatio* gehört nicht zu unseren natürlichen Vorlieben; im Gegenteil: Da die meisten von uns geschäftige "Macher" und hochgradige Pragmatiker sind, ist Betrachtung für uns höchst unproduktive Zeitverschwendung. Einzig lösungs- und handlungsorientiertes Denken ist für uns von Interesse. Die Betrachtung ist naturgemäß weder äußerlich auf ein Problem ausgerichtet, noch sucht sie unmittelbare Wirkungen, wie z. B. die Gründung neuer Projekte. Worin sollte also der Nutzen von Betrachtung liegen?

Die Antwort ist, dass das göttliche Anliegen nur teilweise mit Problemlösungen und Projektgründungen zu tun hat, so sehr es uns auch gefiele, wenn Spiritualität sich in solchen Aktivitäten erschöpfte. Gott ist der ewig Gegenwärtige, der durch Christus mit uns in Beziehung steht, und zwar nicht nur, wenn wir Probleme lösen und Projekte gründen, sondern in jedem Augenblick unseres Lebens. Gott ist uns in Zeiten

der Aktivität nicht näher als in anderen Zeiten; und die anderen Zeiten sind nicht wertlos, weil sie nicht in Aktivität verbracht werden! Die Betrachtung ist die Welt, in welcher unser Leben, unsere Hoffnungen und Ängste wachsen. Wenn wir nie innehielten und nachdächten, würden wir nie etwas fürchten, jemanden lieben oder etwas hoffen. Die Betrachtung ist der Weg, wie Gottes Wahrheit anfangs in uns wurzelt, wie wir von ihr als Interpreten "Besitz ergreifen" und wie sie, während des Interpretierens "uns in Besitz nimmt".

oratio schließt natürlich Bittgebet ein, ist aber keineswegs darauf beschränkt, denn Gebet ist vielseitiger Ausdruck eines Gott-zentrierten Lebens. Gott-Zentriertheit im Leben ist Vorbedingung für Gott-Zentriertheit im Denken. Diese Gott-Zentriertheit ist das sinequa-non guter Theologie, denn ohne sie ist es unmöglich, das zu tun, was das Wesen guter Theologie ausmacht: Gottes Gedanken nachzudenken. Gebet und Theologie erfordern somit beide die ganzheitliche Ausrichtung der Person nach Herz, Verstand und Willen - auf Gott. Theologie ohne vertrauensvollem, demütigem Gebet ist nicht mehr gute Theologie; sie ist nur eine akademische Übung, die zum Ersatz für den Prozess der Gotteserkenntnis wird. Wo das der Fall ist, ist sie das Instrument für eine Ideologie geworden.8

Betrachtung und Gebet sind Dinge, die wir tun; tentatio ist etwas, was an uns geschieht. Deshalb möchte ich wenig darüber sagen. Ich stelle lediglich fest, dass die meisten von uns in eine leichtfertige Gottlosigkeit gleiten - so gut sie sich auch unter einer religiösen Sprache und den äußerlichen Frömmigkeitsbekundungen verbergen mag, es sei denn, wir werden durch die verwirrenden Erfahrungen des Lebens in einem Zustand geistlicher Spannung gehalten. Die Not, die mit dem Begriff tentatio verbunden wird, ist es, die unseren Geist züchtigt und die, so schwer es sein mag, eine wichtige Vorbedingung beim Verfassen tiefer geistlicher Gedanken ist.

Der Aufbau von Lehre ist somit eine komplexe Angelegenheit, in welcher eine ständige, intensive Wechselwirkung zwischen dem vollmächtigen Wort, durch die der Interpret angesprochen wird und dem Interpreten, der das Wort hört, stattfinden muss. Er erfordert, dass wir Syntax, Verbformen und Konjugationen erlernen und dass wir eine persönliche Beziehung zum Gott dieses Wortes pflegen.2 Die göttliche Rede ist Wortkommunikation, in der und durch die Gott sich offenbart und in dieser Offenbarung und Anrede in uns "Staunen, Liebe und Lobpreis" hervorruft. Lehre darf dementsprechend nicht nur erfassen und verdeutlichen, was in der Schrift kommuniziert worden ist, sondern sie muss uns auch mit dem Kommunikator selbst konfrontieren. Sie muss in uns "Staunen, Liebe und Lobpreis" wecken.

Irrwege vermeiden

Es gibt meiner Ansicht nach zwei gravierende Irrwege, die während der letzten Jahrzehnte unter den Evangelikalen beliebt wurden und die den Prozess, der Schrift gewissenhaft entsprechende Lehre zu formen, ernsthaft beeinträchtigen. Diese sind erstens das Liebäugeln mit dem katholischen und anglokatholischen Konzept von Tradition und zweitens das Aufzwingen bibelfremder Systeme bei der Auslegung der Schrift.

Das neuerliche Befassen mit der Tradition ist teilweise berechtigt. Ohne Frage wird in weiten Teilen des Fundamentalismus und Evangelikalismus das Wort Gottes in die Engstirnigkeit unserer Zeit eingesperrt, ganz zu schweigen von den persönlichen Überspanntheiten herrschsüchtiger, autoritärer Prediger. Das Wort Gottes ist oftmals das, was sie sagen, dass es das ist und Unglaube wird als Abweichen von ihren Deutungen definiert! Diese autoritären Figuren fungieren häufig ad hoc als kirchliches Lehramt. Wie die Schrift in der Vergangenheit ausgelegt wurde, wird oft als irrelevant abgetan. Dank eines verrückten Logikfehlers ist es uns somit gelungen, die Irrtümer zu wiederholen, die wir bei den Liberalen und den Katholiken







angeprangert haben. Einerseits brechen wir, wie die Liberalen, aufgrund unserer Geschichtsamnesie die Brücken zum historischen christlichen Glauben ab, anderseits sprechen wir einigen Predigern Lehramts-Autorität in der Schriftdeutung zu, ähnlich dem, wie es katholische Christen tun.

Das Argument, Tradition solle eine bedeutende Rolle in der Schriftdeutung einnehmen, schließt gewöhnlich unausgesprochen eine Vorstellung davon ein, was Autorität ist, wo sie beheimatet ist und wie sie funktionieren sollte. Das traditionelle römische Traditionsverständnis umfasste zwei unterscheidbare Argumente. Erstens wurde vorgebracht, dass die Art, wie die Schrift in der Kirche verstanden wurde, maßgeblich für unser Schriftverständnis sein müsse, weil es der Heilige Geist sei, der diese Deutung geliefert habe. Doch es ist vollkommen klar, dass der Geist niemals ein einheitliches Verständnis dessen gegeben hat, was die Schrift bedeutet, nicht einmal im patristischen Zeitalter. Vinzenz von Lérins' Commonotorium versuchte schon im 5. Jahrhundert darauf aufmerksam zu machen, dass innerhalb außerbiblischer Tradition ein Durcheinander von Meinungen herrschte. Dies Bemühen war in gewissem Maß erfolgreich, doch es ist interessant, dass sich Peter Abelard im Mittelalter dennoch dazu veranlasst sah, sein Liber sententarium sic et non zu schreiben, in welchem er über 150 Themen auflistet, in denen sich die frühen Väter in erheblicher Uneinigkeit befanden. Dieser Umstand war, in der frühen Kirche ebenso wie heute, ein starker Beweggrund, Menschen zur Annahme des zweiten Teils des Arguments zu treiben, nämlich, dass es eine vollmächtige Kirche geben müsse, die endgültig, absolut und sogar unfehlbar darüber urteile, welche Deutungen als von der Erleuchtung des Geistes stammend angesehen werden sollten und welche nicht. Das Argument für Tradition als vollmächtigen Lehrer wird nahezu unausweichlich zum Argument für eine vollmächtige Kirche.

Die protestantische Reformation wird oft als diejenige Bewegung wahrgenommen, die das biblische Wort gegen kirchliche Tradition in Stellung bringt. Es stimmt, dass die Reformatoren manchmal beklagten, wie Tradition die Lehre in Gottes Wort für null und nichtig erklärte.11 Die eigentliche Auseinandersetzung war jedoch nicht so sehr die mit der Tradition als vielmehr die mit einer Kirche, die sich Tradition autoritär zunutze machte. Die Reformatoren stellten Gottes vollmächtiges Wort gegen diese Kirche, die sich ihrer Ansicht nach eine Autorität angemaßt hatte, die vollkommen rechtswidrig war. Sie nahmen Tradition in ihrer Rolle als Richtschnur und Ratgeber an; sie bestritten jedoch, dass sie als autoritärer Lehrer auftreten durfte.

Mit dieser Sichtweise glaubten die protestantischen Reformatoren lediglich, das Wesen des patristischen Christentums wiederherzustellen, welches gegen die spätere mittelalterliche Entwicklung behauptet werden musste, die zum Markenzeichen der Kirche Roms geworden war. Luther, Calvin, Cranmer und ihre vielen Nachfolger brachten die Ansicht zum Ausdruck, dass das Christentum der ersten fünf Jahrhunderten mit ihrer Theologie im Einklang und zu derjenigen Roms im Widerspruch stand.¹²

Diese Überzeugung war nicht abwegig, besonders was ihre Haltung zur Tradition anbetraf. Im frühen patristischen Zeitalter war es üblich, zwischen apostolischer paradosis (Tradition) und didaskalia (Lehre) der Kirche zu unterscheiden. Erstere, so sahen es Irenäus, Tertullian und andere, war autoritativ verbindlich, letztere nicht. Selbst didaskalia wurde noch von theologia unterschieden.¹³ Die persönlichen Ansichten eines Lehrers sollten nicht für die Lehre der Kirche und die Lehre der Kirche sollte nicht notwendig und automatisch für die Lehre der Schrift gehalten werden. So spricht beispielsweise Origenes von theologia als von dem Bemühen des Einzelnen, die Bedeutung der Schrift zu verstehen, doch er weist umgehend auf die vorläufige Natur solcher Deutungsversuche hin.⁴ Bei Gregor von Nazianz ist das Element der Indirektheit, des einen-Schritt-entfernt-seins von der ursprünglichen Information, kennzeichnend für den Begriff *theologia* und Pseudo-Dionys gebrauchte das Wort als Synonym für Mystizismus.¹⁵

Zwei bedeutende Veränderungen haben seitdem stattgefunden. Im Laufe der Zeit wurde erstens die apostolische Tradition, welche die Summe und das Wesen der Lehre (der Apostel) bezüglich Leben, Sterben und Auferstehung Christi gewesen waren, dahingehend ausgeweitet, dass sie außerbiblische, mündliche Lehren einschloss, die angeblich von den Aposteln stammte. Dies war eine schädliche Entwicklung, weil kanonisches und nicht-kanonisches, biblisches und nicht-biblisches Material beliebig vermischt wurde. Zweitens, als die Kirche von innen durch Häresie und Spaltung und von außen durch den Staat bedroht wurde, wurde die Einheitlichkeit des Glaubens und der Sitten notwendig. Das Mittel zur Erreichung dieses Zieles war, große Autorität in die Hände mächtiger Bischöfe, und dann, im vierten und fünften Jahrhundert, in die Hände einer zentralen autoritären Kirche in Rom zu legen. Deren Führung hatten sich die anderen zu fügen. Diese zwei Entwicklungen veränderten drastisch die Bedeutung von Tradition. Diese wurde zu einer Kategorie, die weit genug war, um außerbiblische Glaubensinhalte und Praktiken einzuschließen und die dann von einer autoritären Kirche ohne jeglichen Bezug zur Schrift als Mittel zur









Einheitlichkeit benutzt wurde. Zu diesem Zeitpunkt verlor die frühe Kirche ihre Kraft der Selbsterneuerung im Ringen um Gottes Wort, weil sie das Wort Gottes aus seiner funktionalen Autorität verdrängt und durch pseudo-ekklesiastische Autoritäten ersetzt hatte.

Die Sehnsucht nach einer Tradition, die unserem evangelikalen Turm zu Babel Sinn verleiht, die Abscheu vor eigennütziger Exegese und die Unzufriedenheit mit der elenden, lähmenden Engstirnigkeit weiter Teile des Evangelikalismus, sind vollkommen verständlich. Unser Verlangen nach Ordnung und Sicherheit, intensiviert durch unsere Verstrickung in einer chaotischen, sich verändernden Welt, sollte uns jedoch nicht naiv in die Bahnen der Tradition führen. Der Lockruf autoritärer Tradition ist in Wahrheit die Einladung in eine autoritäre Kirche. Dort angekommen finden wir, wie bereits die überwältigende Mehrheit der zeitgenössischen Katholiken feststellen musste. dass wenige Probleme dadurch gelöst, aber viele neue geschaffen wurden. Die Wahrheit ist, dass es keine unfehlbaren Interpreten des Wortes Gottes auf dieser Welt gibt, nicht einmal in Rom. Diese Tatsache ist es, die in unserem Inneren den Raum schafft, eigenes Vertrauen zu Gott zu entwickeln. Inmitten aller Nöte müssen wir zu vertrauen lernen, dass derjenige, der uns dieses Wort gegeben hat, uns auch ausreichend Verständnis davon geben kann, dass wir, ungeachtet unserer Sünden und Befangenheiten, in dieser Welt nach seinen Bedingungen als seine gehorsamen Kinder leben können.

Die zweite Abirrung hat viele Erscheinungsformen, doch allen gemeinsam ist die Suche nach einem Schlüssel, der die "echte" Bedeutung der Schrift erschließt, eine Bedeutung, die angeblich gegenwärtig verschleiert oder verborgen ist. Diese Suche hat häufig mystische, rationale und literarische Formen angenommen, wobei die rationale und die literarische Variante die häufigsten im zeitgenössischen Evangelikalismus sind.

Die Suche nach einem rationalen Schlüssel mündet oft in ein Einzwängen der Schrift in ein System, das nicht natürlich aus ihr erwächst und somit eine Pervertierung der Wahrheit von der Einheit der Schrift ist. Beispiele dafür gibt es vielfältig, doch die häufigsten, und ich möchte sagen, eklatantesten, finden sich in manchen der Fußnotenbibeln, die die Regale unserer Buchläden füllen.

Wäre der Zweck dieser verschiedenen Fußnotenbibeln, deren einflussreichste ohne Zweifel die Scofield-Bibel ist, lediglich, Hintergrundinformationen zum besseren Textverständnis zu liefern, ließe sich wohl kaum etwas dagegen einwenden. Die Wahrheit hingegen ist, dass diese Fußnoten unweigerlich das "System" liefern, ohne welches, so wird uns weisgemacht, die Schrift immer verschwommen bliebe.

Wenn das Scofield-"System" und andere dergleichen plausibel sind, dann nur auf rein hypothetischer Ebene. Als solches muss das System immer der Korrektur durch das Wort ausgesetzt werden, das sie zu erklären sucht. Das Problem ist jedoch, dass die Hypothese oft ebenso fest und unwandelbar wird wie die Bibel, der sie beigefügt ist. So gibt es eine große Zahl von Laienchristen, die, ungeachtet der weitreichenden Änderungen, die manche kundigeren Scofield-Jünger mittlerweile ins System eingearbeitet haben, noch immer das ursprüngliche Fußnoten-"System" als ebenso unfehlbar ansehen wie die Bibel, die es zu erklären sucht. Fakten und Hypothese sind identisch geworden. Hatte die Hypothese einmal den Weg in die Fußnoten am Ende jeder Seite gefunden, wurde das "System" zur Methode, das Wort zu verstehen, wobei dieses Verständnis selbst in der Praxis nicht wirklich offen für Korrektur durch dieses Wort ist, solange solche Bibeln noch in Gebrauch sind.

Es gehört jedoch zur seltsamen Ironie unserer Zeit, dass die Neutestamentler, die sich am lautesten über das Aufzwingen theologischer Systeme auf den Text echauffieren, selbst oft Verfechter ihrer eignen Art von System sind. Sie ersetzen lediglich ein rationales System durch ein literarisches.

Dies wird nirgendwo deutlicher als in der aktuellen Vernarrtheit in die Redaktionskritik. Natürlich wurde zu allen

Zeiten anerkannt, dass die Autoren der Evangelien jeweils einen bestimmten Blickpunkt hatten, von dem aus sie ihre sprachliche Materialauswahl trafen. 16 Das heutige Argument lautet jedoch, dass die Aussprüche Jesu drei Kontexte hatten.¹⁷ Der erste war der Originalkontext, in welchem die Worte gesprochen wurden. Der zweite wurde durch die gläubige Gemeinde derer geschaffen, die seine Worte in ihr Leben aufnahmen; der dritte wurde vom Redakteur geliefert, der die Aussprüche, die er von der Gemeinde hörte, für sein Werk adaptierte, das wiederum eine Darlegung seiner "Theologie" werden sollte. Unser Verständnis dessen, was das Evangelium sagt, ist somit nicht primär durch exegetische Auseinandersetzung mit dem Text abzuleiten, sondern vielmehr von einer Geschichte, welche hinter dem Text liegt. Die Bedeutung christlichen Glaubens hat damit zu tun, zu entdecken, wie diese Geschichte aussah, anstatt damit, was der Text selbst sagt.

Dieser Denkansatz bringt zwei gravierende Probleme mit sich. Erstens, er koppelt die Bedeutung des Textes an die Bedeutung einer Geschichte, die derart schemenhaft ist, dass man nichts Gewisses darüber sagen kann. Die Fakten werden somit auf den Kopf gestellt. Die Geschichte ist bestenfalls nur ein Hinweis darauf, was der Text sagt; der Text wiederum darf nicht als Hinweis auf die Geschichte benutzt werden, denn in





a



dem Fall wäre der Text nur indirekt auf die Bedeutung des christlichen Glaubens bezogen. Zweitens, er bindet die Bedeutung des christlichen Glaubens an die Arbeit einer wissenschaftlichen Elite. Das kirchliche Lehramt ist nun durch einen wissenschaftlichen Lehrstuhl ersetzt worden, denn nur dieser hat die Kenntnis, die Geschichte zu ergründen; und es ist nun mal diese Geschichte, in der die Bedeutung des Glaubens zu finden ist!

Wir müssen somit folgern, dass die Annahme gefährlich ist, dass Gott, der Heilige Geist, die Schriften inspirierte, doch es irgendwie versäumte, uns den Schlüssel zu ihrem Verständnis zu geben. Schlüssel zum Verständnis sind nur in dem Maße legitim und sachgerecht, wie sie aus dem biblischen Wort erwachsen und durch dasselbe bestimmt werden. Niemand hat das Recht, dem Wort ein System aufzuzwingen. Das gilt sowohl für rationale Systeme, wie Scofield, als auch für literarische Systeme, wie diejenigen

mancher Anhänger der Redaktionskritik. Das Problem, mit der die protestantischen Reformatoren konfrontiert waren, ist heute noch genau dasselbe: Wenn wir der Schrift nicht das Recht zusprechen, in autoritativer Beziehung zu jeder Denkvoraussetzung, jeder Gepflogenheit und Tradition, jeder Lehre, Praktik und kirchlichen Organisation zu stehen, wird diese Autorität entweder von einem kirchlichen oder einem wissenschaftlichen Lehramt vereinnahmt werden. Lehrämter dieser Art mögen meinen, dass sie mit irgendeiner Form von Unfehlbarkeit bekleidet seien, doch die Zeit wird offenbaren, wie falsch diese Annahme ist. Das Wort Gottes muss befreit werden, damit es für uns die Lehre formen kann; und zwar ohne Einwirkung dieser Pseudo-Autoritäten. Dafür stritten die Reformatoren und dafür müssen wir streiten. Um diesen Streitpunkt geht es bei sola scriptura. Ohne das sola scriptura-Prinzip ist evangelische Theologie nicht länger evangelisch.



David F. Wells ...

1939 geboren, ist Professor am Gordon-Conwell Theological Seminary (USA). Er hat mehrere Bücher zur Kulturhermeneutik verfasst (z. B. No Place for Truth, or Whatever Happened to Evangelical Theology?, 1996) und ist Mitglied des Lausanner Komitees für Weltevangelisation.

Anmerkungen

Die Literatur über die biblische Autorität in der reformatorischen Theologie ist kaum überschaubar. Besonders erwähnenswert sind: A. Skevington Wood. Captive to the Word: Martin Luther, Doctor of Sacred Scripture. Grand Rapids: Eerdmans, 1969; Kenneth Kantzer, "Calvin and the Holy Scriptures". In: John F. Walvoord (Hg.), Inspiration and Interpretation. Grand Rapids: Eerdmans, 1957, S. 115–155.

²Krister Stendahl, "Biblical Theology, Contemporary". *Interpreter's Dictionary of the Bible, 1.* New York: Abingdon, 1962. S. 419–420.

³Die ursprüngliche Idee stammt von Claude E. Shannon und Warren Weaver. *The Mathematical Theory of Communication*. Urbana, IL: University of Illinois, 1949 und wird verwendet bei David Hesselgrave. *Communicating Christ Cross-Culturally*. Grand Rapids: Zondervan, 1978. S. 28–37. Von seinem Missionskontext wurde es für die Theologie angeeignet.

Diese Unterscheidung wurde zuerst vorgeschlagen – wenn auch keineswegs weiter entwickelt – in meinem Werk: *Search for Salvation*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1978. S. 39–40.

Siehe John Warwick Montgomery. "The Theologian's Craft". *Concordia Theological Monthly* 37. No. 2. February 1966. S. 67–98.

Siehe z. B. Charles Hodge. Systematic Theology. 1, 21. Grand Rapids: Eerdmans, 1960; L. S. Chafer. Systematic Theology. 1, 5. Dallas: Dallas Seminary Press, 1947 und H. O. Wiley. Christian Theology. 1, 16. Kansas City: Beacon Hill, 1940.

Bezüglich der Wichtigkeit von oratio, meditatio und tentatio bin ich dankbar für die Kommentare von Paul Holmer in Yale. Das Wesentliche davon wurde später entfaltet in seiner Studie "The Grammar of Faith". New York: Harper and Row, 1978.

*Eine ähnliche Sichtweise wird vertreten bei Helmut Thielicke. A Little Exercise for Young Theologians. Übersetzt von Charles Taylor. Grand Rapids: Eerdmans, 1962. S. 6–41. Die deutsche Originalausgabe lautet: Kleines Exercitium für Theologen. Hamburg: Furche Verlag, 1965.

⁹Es war natürlich besonders die Behauptung der neo-orthodoxen Theologen, dass, wenn Offenbarung personal ist - und sie bestanden darauf, dass sie das war -, sie dann nicht auch gleichzeitig propositional sein könne. Den Preis, den sie dafür zahlen mussten, um den personalen Aspekt zu sichern, war also der, dass sie das propositionale Wesen der Offenbarung leugneten. Doch diesen Preis zu zahlen, war sowohl unnötig als auch höchst unklug. Empfehlenswert sind folgende Aufsätze, die sich speziell mit dieser Problemstellung auseinandersetzen: Gordon H. Clark. "Special Revelation as Rational", Paul K. Jewett. "Special Revelation as Historical and Personal" und William J. Martin, "Special Revelation as Objective" in: Carl F. H. Henry (Hrsg.). Revelation and the Bible. Grand Rapids: Baker Book House, 1958. S. 25-72. Eindrucksvoll wird dieses Thema entfaltet – im Negativen wie im Positiven – in den ersten drei Bänden von Carl F. H. Henry. God, Revelation and Authority. Waco: Word, 1976-1979.

¹⁰Die wesentlichen Elemente im traditionellen Verständnis von Tradition wurden durch das Zweite









Vatikanische Konzil stehen gelassen, aber es gibt seitdem eine beweglichere Wirklichkeit, die mehr von den Leuten Gottes bestimmt wird als vom Lehramt. Siehe G. C, Berkouwer. *The Second Vatican Council and the New Catholicism*. Übersetzt von Lewis B. Smedes. Grand Rapids: Eerdmans, 1965. S. 89–111; und David F. Wells. "Tradition: A Meeting Place for Catholic and Evangelical Theology?. *Christian Scholar's Review*, 5. No. I. 1975. S. 50–61.

"Siehe z. B. Martin Luther. *Works*. Band 26; 52. In: Jaroslav Pelikan (Hg.). St. Louis: Concordia Publishing House, 1955–1963 und John Calvin. *Institutes of the Christian Religion*. Library of Christian Classics, Bände 20–21. In: John T. McNeill (Hrsg.). Philadelphia: Westminster Press, 1960. III.xviii-xix; IVxx, xxiii.

¹² "Wenn der Kampf", erklärt Calvin, "durch die patristische Autorität bestimmt werden würde, dann würde sich die Flut des Sieges – um es bescheiden auszudrücken – auf unsere Seite wenden". Volume 20. "Prefatory Address to King Francis". 4. S. 18.

¹³Gelegentlich werden didaskalia und theologia gleichgesetzt oder austauschbar verwendet, wie in Ammon. jo.1, 8; Dion. Ar, d.n., III, 3; Max. Prol Dion. Doch das sind Ausnahmen. Vgl. Just. Dial. xxxv. 8.

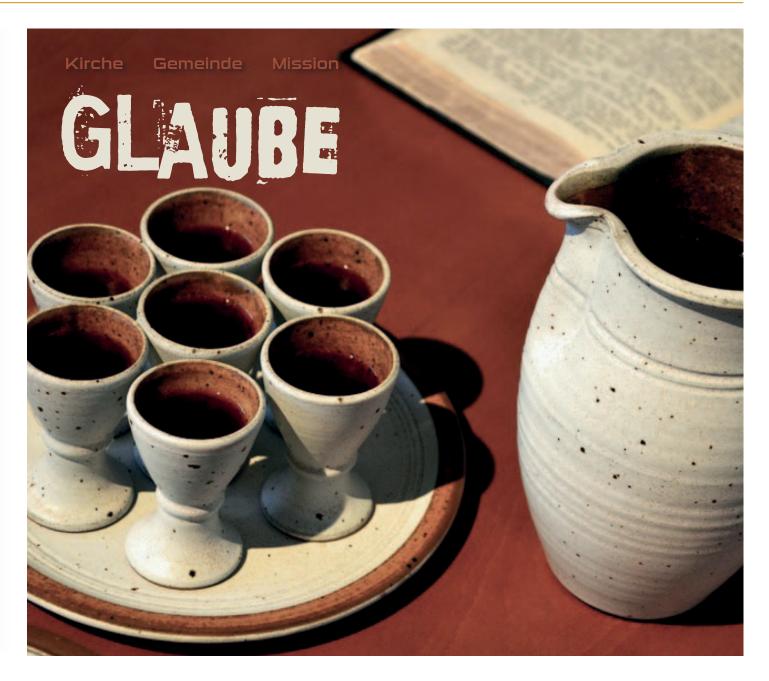
¹⁴ De Princ. 1, 2-8, 10.

¹⁵Naz. Or. Xxviii. 2.

¹⁶Diese Position wurde sogar in die "vor-kritische" Periode von Calvin eingeschoben. Dieser allgemeine Ansatz wird gut repräsentiert bei Ned Stonehouse. The Witness of Luke to Christ. Grand Rapids: Eerdmans, 1951 und The Witness of Matthew and Mark to Christ. Grand Rapids: Eerdmans, 1958.

¹⁷Dieses Argument und die Gründe dafür werden deutlich erklärt in Norman Perrin. *Nat Is Redartion Criticism*? Philadelphia: Fortress Press, 1969.

¹⁸Siehe ferner den guten Aufsatz D.A. Carson. "Redaction Criticism: On the Legitimacy and Illegitimacy of a Literary Tool". In: D.A. Carson und John D. Woodbridge (Hrsg.). *Scripture and Truth*. Grand Rapids: Zondervan, 1983. S. 119–146.









Tim Keller

Die missionale Gemeinde

Die Notwendigkeit einer "missionalen" Gemeinde

In der westlichen Welt war für beinahe tausend Jahre die Beziehung der (angloeuropäischen) christlichen Kirchen zur restlichen Gesellschaft als "Christentum" bekannt. Die Institutionen der Gesellschaft "christianisierten" Menschen und brandmarkten nicht-christlichen Glauben und nicht-christliches Verhalten. Obwohl Menschen von der Kultur "christianisiert" wurden, waren sie weder erneuert noch bekehrt durch das Evangelium. Die Aufgabe der Kirche war es dann, Menschen in eine gesunde, lebendige Beziehung zu Jesus zu berufen.

Einerseits gab es große Vorteile, andererseits aber trotzdem große Nachteile in diesem vergangenen Christentum. Der Vorteil war, dass es eine gemeinsame

Sprache für öffentlich moralische Diskurse gab, durch welche die Gesellschaft diskutieren konnte, was 'das Gute' war. Der Nachteil war, dass christliche Moral ohne ein durch das Evangelium verändertes Herz oft zu Grausamkeit und Heuchelei führte. Man denke zum Beispiel daran, wie in einem Dorf zu jener Zeit eine unverheiratete Mutter oder eine schwule Person behandelt wurden. Außerdem schwieg die damalige Kirche oft bezüglich des Machtmissbrauchs der herrschenden Klasse über die Schwachen. Aus diesen und anderen Gründen hat die Kirche in Europa und Nordamerika mindestens seit Mitte des 19. Jahrhunderts ihren privilegierten Platz als Vermittler der öffentlichen Moral verloren. Der Rückgang des 'Christentums' ist zudem seit dem Ende des 2. Weltkrieges stark beschleunigt worden.

Um 1950 ging der britische Missionar Lesslie Newbigin nach Indien. Dort war er in eine Gemeinde eingebunden, welche in einer stark nicht-christlichen Kultur missionarisch lebte. Als er ungefähr dreißig Jahre später nach England zurückkam, erkannte er, dass nun auch die westliche Kirche in einer nicht-christlichen Gesellschaft lebte, allerdings ohne sich auf diese neue Situation eingestellt zu haben. Obwohl öffentliche Einrichtungen und die verbreitete Kultur von Europa und Nordamerika die Menschen nicht länger 'christianisierten', erhielt die Kirche ihre Dienste weiterhin aufrecht und nahm an, dass eine Gruppe von ,christianisierten', traditionsbewussten, moralischen Menschen dort auftauchen würde. Sicherlich 'evangelisierten' einige Kirchen, aber es war nur ein Dienst unter vielen und die Kirche im Westen war

nicht vollkommen 'missional' geworden – indem sie alles, was sie an Anbetung, Jüngerschaft, Gemeinschaft und Diensten taten, angepasst und umdefiniert hätten – um mit der nicht-christlichen Gesellschaft um sie herum im Kontakt zu stehen. Die Kirche hatte keine 'Missiologie der westlichen Welt' entwickelt, wie sie es zuvor für andere ungläubige Kulturen getan hatte.

Einer der Gründe, warum große Teile der evangelikalen Kirche in Amerika nicht denselben steilen Abstieg wie die protestantischen Kirchen in Europa und Kanada erlebt haben, ist darin zu finden, dass es in den USA immer noch ein 'Landesinneres' mit einem Überrest des alten 'Christentums' gibt. Dort brandmarkt die informelle öffentliche Kultur (allerdings nicht die formalen öffentlichen Institutionen) nicht-christliche Überzeugun-









gen und Verhaltensweisen. "Es gibt eine grundsätzliche Spaltung im kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Leben in Amerika. Es gibt dort die schneller wachsende, wirtschaftlich dynamische ..., moralisch relativierende, städteorientierte, kulturell unternehmungslustige, sexuell polymorphe und ethnisch mannigfache Nation ... und es gibt das andere Amerika der Kleinstadt und der Kleinfamilie, das religiös orientiert und weiß-zentriert ist, [mit] ... seiner schwindenden kulturellen und ökonomischen Macht ... [Z]wei Nationen ..." (Michael Wolff, New York, 26. Febr. 2001, S. 19). In konservativen Regionen ist es immer noch möglich, sowohl auf Menschen zu treffen, die ihren Glauben bekennen, als auch auf eine wachsende Kirche, ohne dass diese "missional" wird. Die meisten traditionellen evangelikalen Kirchen können immer noch nur jene Menschen für Christus gewinnen, die von ihrer Mentalität her traditionell und konservativ sind. Aber – wie Wolff anmerkt – ist dies ein 'schrumpfender Markt'. Und irgendwann werden die evangelikalen Kirchen, die es sich gemütlich gemacht haben in den kleiner werdenden, übrig gebliebenen Enklaven des Christentums', lernen müssen, wie man ,missional' wird. Wenn sie das nicht tun, werden sie weniger werden oder aussterben.

Wir brauchen nicht nur evangelistische Kirchen, sondern vielmehr 'missionale' Kirchen.

Die Elemente einer missionalen Kirche

1. In der Alltagssprache reden

- Das alte Christentum kennt kaum Unterschiede zwischen der Sprache innerhalb und außerhalb der Kirche. Zum Beispiel sind Dokumente des frühen US-Kongresses durchsetzt mit Anspielungen auf die Bibel und Hinweisen aus der Bibel. Biblisch technische Begriffe sind innerhalb und außerhalb der Kirche wohl bekannt. In einer missionalen Kirche müssen diese Begriffe allerdings erklärt werden.
- Die missionale Kirche vermeidet "Stammes'-Sprache, stilisierte Gebetssprache und unnötig evangelikalfromme Ausdrücke ebenso wie die Verwendung altertümlicher Sprache, die einen "geistlichen Unterton' zu erzeugen versucht.
- Die missionale Kirche vermeidet eine "wir-sie' Sprache, verächtliche, sich über Menschen mit anderen politischen und religiösen Ansichten lächerlich machende Witze und abfällige, respektlose Kommentare über jene, die mit uns inhaltlich nicht übereinstimmen.
- Die missionale Kirche vermeidet gefühlsbetonte, pompöse, 'inspirierte' Vorträge. Stattdessen setzen wir uns mit der Kultur in einer sanften, selbstironischen, aber fröhlichen Art ausei-

- nander, die das Evangelium erzeugt. Demut + Freude = Evangeliums-Ironie und Realismus.
- Die missionale Kirche vermeidet es, jemals so zu reden, als wären keine Nichtchristen anwesend. Wenn du so redest und dich unterhältst, als wenn deine gesamte Nachbarschaft anwesend wäre (nicht nur vereinzelte Christen), werden allmählich mehr und mehr Menschen aus deiner Nachbarschaft dazu kommen oder eingeladen werden.
- Sofern nicht all das oben Erwähnte aus einem wahrhaft demütig-kühnen, vom Evangelium veränderten Herzen fließt, ist es nur 'Marketing' und 'Fassade'.
- 2. Mit dem Evangelium in die Narrative der Kultur eindringen und sie aus der Perspektive des Evangeliums wiedergeben
- Im alten Christentum ist es möglich, christianisierte Menschen lediglich dazu zu ermahnen, zu tun, wovon sie ohnehin wissen, dass sie es tun sollten'. Es findet wenig oder kein Zuhören, Überzeugen oder Beschäftigen statt. Es geht vielmehr um Ermahnung (und häufig um Vertrauen auf vorhandene Schuldgefühle). In einer missionalen Kirche sollte beim Predigen und jeglicher Kommunikation immer davon ausgegangen werden, dass Skeptiker anwesend sind, und deshalb sollte

- man sich mit ihren Weltanschauungen (Narrativen) beschäftigen und nicht nur über 'alte Zeiten' sprechen.
- "Eindringen" bedeutet, dass man der Literatur, Musik, dem Theater etc. der bestehenden Kultur sowie ihren Hoffnungen, Träumen, 'heldenhaften' Erzählungen und Ängsten mit Sympathie begegnet und sehr gut mit diesen vertraut ist.
 - Die Narrative der früheren Kultur forderten, ein guter Mensch zu sein, ein guter Vater, eine gute Mutter, ein guter Sohn, eine gute Tochter, ein anständiges, barmherziges, gutes Leben zu führen.
 - Heute fordern die Narrative der Kultur a) *frei* sein und selbstbestimmt und authentisch leben (frei sein von Unterdrückung als Leitmotiv) und b) die Welt sicher machen, damit jeder andere auch so leben kann (Einbeziehung des "anderen" als Leitmotiv; Gerechtigkeit).
- "Wiedergeben" bedeutet zu zeigen, wie wir nur in Christus Freiheit ohne Sklaverei und die Einbeziehung des "anderen" ohne Ungerechtigkeit haben können.

3. Laien theologisch trainieren für das öffentliche Leben

• Im alten Christentum reichte es aus, Menschen nur in Fähigkeiten des







(a)



Privatlebens, d. h. im Beten, Bibelstudium und Evangelisation, auszubilden. Denn schließlich begegnen sie in ihrem öffentlichen Leben (wo sie arbeiten, in der Nachbarschaft etc.) keinen radikal nicht-christlichen Werten.

- In einer 'missionalen' Kirche müssen die Laien theologisch dahin gehend geschult werden, wirklich alles 'christlich zu durchdenken' und mit dieser christlichen Andersartigkeit zu arbeiten. Sie müssen wissen: a) welche kulturellen Praktiken der allgemeinen Gnade zuzuordnen und daher zu begrüßen sind, b) welche Praktiken dem Evangelium nicht entsprechen und deshalb abzulehnen sind, c) welche Bräuche geändert/angepasst werden können.
- In einer 'missionalen' Situation muss das Wirken der Laien, die die Kultur durch unverkennbare christliche Berufungen erneuern und verändern, als wahre 'Reich Gottes Arbeit' und wahrer Dienst dem traditionellen Dienst am Wort gleichgesetzt werden.
- Schlussendlich werden Christen das Evangelium dazu verwenden, im "öffentlichen Raum" jenen aufrichtige, biblische Liebe und 'Toleranz' [im Sinne von: die Fähigkeit, zu erdulden; Anm. d. Red.] entgegenzubringen, mit denen wir zutiefst uneins sind. Diese Toleranz sollte mindestens so groß sein wie jene, die wir Christen entgegenbringen, die eine andere Auffassung

vertreten als wir selbst. Der Vorwurf der Intoleranz ist möglicherweise das "Haupthindernis" des Evangeliums im nicht-christlichen Westen.

4. Erzeuge christliche Gemeinschaft, die der Kultur und Intuition entgegengesetzt ist

- Im Christentum steht 'Gemeinschaft' praktisch nur für fördernde Beziehungen, Unterstützung und Rechenschaftsablegung. Das ist natürlich notwendig.
- In einer missionalen Kirche jedoch muss christliche Gemeinschaft darüber hinausgehen, um eine 'Gegenkultur' zu verkörpern, die der Welt zeigt, wie radikal verschieden eine christliche Gesellschaft hinsichtlich Sex, Geld und Macht ist.
 - Beim Sex. Wir vermeiden sowohl die säkulare Vergötterung von Sex als auch die Furcht der traditionellen Gesellschaft vor Sex. Zugleich begegnen wir jenen, deren sexuelle Lebensmodelle anders sind, eher in Liebe als in Feindseligkeit und Angst.
 - Beim Geld. Wir fördern eine radikal großzügige Hingabe an Zeit, Geld, Beziehungen und Lebensraum für soziale Gerechtigkeit und die Bedürfnisse der Armen, Immigranten, der ökonomisch und physisch Schwachen.

- Bei Macht. Wir wollen Macht teilen und Beziehungen bauen zwischen Rassen und Klassen, die außerhalb des Leibes Christi entfremdet sind.
- Im Allgemeinen muss sich die Kirche viel tiefer und praktischer zu Taten des Mitgefühls und sozialer Gerechtigkeit verpflichten, als traditionelle liberale Kirchen es tun, und sich tiefer und praktischer der Evangelisation und Bekehrung verpflichten, als traditionelle, fundamentalistische Kirchen es tun. Diese Art von Gemeinde ist im Blick auf die nordamerikanischen Beobachter hochgradig 'kontraintuitiv'.

5. Praktiziere christliche Einheit so viel wie möglich auf lokaler Ebene

- Im Christentum, als ,jeder ein Christ war', war es für eine Kirche (vielleicht) notwendig, sich selbst durch Abgrenzung von anderen Kirchen zu definieren. Dies bedeutet, dass man, um eine Identität zu erlangen, sagen musste: "Wir sind nicht wie diese Kirche hier oder wie diese Christen da."
- Heute dagegen ist es für eine Gemeinde viel aufschlussreicher und hilfreicher, sich selbst gegenüber 'der Welt' zu definieren den Werten der nicht-christlichen Kultur. Es ist sehr wichtig, dass wir unsere Zeit nicht damit verbringen, andere Arten von Gemeinden schlecht zu machen und

- zu kritisieren. Das trägt ganz einfach zum 'Totschlagargument' bei, dass alle Christen intolerant sind.
- Während wir uns nach Denominationen ausrichten müssen, die viele unserer Erkennungszeichen teilen, sollten wir auf lokaler Ebene kooperieren und anderen Gemeinden und Kirchen in unserem lokalen Umfeld die Hand ausstrecken und sie unterstützen. Dies wird natürlich viele heikle Fragen aufwerfen, aber unsere Tendenz sollte in Richtung Kooperation gehen.

Fallbeispiel:

Lasst mich darstellen, dass dies weitergeht als jedes ,Programm'. Dies sind Elemente, welche in jedem Bereich von Kirche gegenwärtig sein müssen. Zum Beispiel die Frage: Was macht einen Hauskreis ,missional'? Ein ,missionaler' Hauskreis ist nicht notwendigerweise einer, der irgendwelche spezielle Evangelisationsprogramme betreibt (auch wenn das anzuraten ist). Vielmehr ist er es, 1) wenn seine Teilnehmer die Stadt/ Nachbarschaft lieben und positiv über sie sprechen, 2) wenn seine Teilnehmer nicht in einer Sprache kommunizieren, die mit frommem Reden oder Fachbegriffen und Phrasen gefüllt ist, noch herablassende und kampfbereite Rede enthält, 3) wenn in ihrem Bibelstudium das Evangelium auf die Kernanliegen und Geschichten der Menschen der Kultur









Die missionale Gemeinde Werbung



Die missionale Kirche vermeidet es, jemals so zu reden, als wären keine Nichtchristen anwesend. Wenn du so redest und dich unterhältst, als wenn deine gesamte Nachbarschaft anwesend wäre (nicht nur vereinzelte Christen), werden allmählich mehr und mehr Menschen aus deiner Nachbarschaft dazu kommen oder eingeladen werden.

angewendet wird, 4) wenn er offensichtlich an Literatur, Kunst und Gedanken der sie umgebenden Kultur interessiert und involviert ist und diese sowohl anerkennend als auch kritisierend diskutieren kann, 5) wenn er tiefe Anteilnahme gegenüber den Armen, Großzügigkeit mit ihrem Geld, Reinheit und Respekt gegenüber dem anderen Geschlecht und Demut gegenüber Personen aus anderen Rassen und Kulturen aufweisen kann und 6) wenn er andere Christen und Kirchen nicht schlecht macht - dann werden Suchende und Ungläubige der Stadt a) eingeladen und b) kommen und bleiben, während sie geistliche Dinge kennenlernen. Wenn diese Merkmale nicht vorhanden sind, wird es lediglich möglich sein, Gläubige oder traditionelle, "christianisierte" Menschen einzubinden.



Dr. Timothy J. Keller ...

ist ein US-amerikanischer reformierter Theologe und Pastor. Er hat die Redemer Presbyterian Church in Manhattan, New York, gegründet. Er ist Autor des Bestsellers Warum Gott? Vernünftiger Glaube oder Irrlicht der Menschheit (Gießen: Brunnen Verlag, 2010). Der Artikel erschien ursprünglich im Jahr 2001 bei der Redeemer Presbyterian Church in Manhatten, New York. Wiedergabe mit freundlicher Genehmigung (Bild: Wikipedia).







Prof. Thomas Schirrmacher

Contra Christenverfolgung und pro Religionsfreiheit

Fragenbeantwortung und Argumentationshilfe



Trave niemandem, der nicht für die Freiheit des Glaubens und der Weltanschauung anderer eintritt!







Sollten wir uns nicht erst einmal bei uns in Deutschland für Religionsfreiheit einsetzen?

Menschenrechte sind unteilbar, gelten überall und sind immer zugleich Thema der Innen- und der Außenpolitik. Deutschland muss immer mit gutem Beispiel vorangehen, aber wir können mit dem Einsatz für Menschenrechte weltweit – etwa im Rahmen der UN – nicht warten, bis ein Menschenrecht bei uns 100%ig gewährleistet ist. Das eine tun und das andere nicht lassen ist die Devise, wenn es um Menschenrechtsverletzungen im In- und Ausland geht.

Wir setzen uns für Religionsfreiheit für alle in Deutschland ein. Dazu gehören auch Muslime. Die Bekämpfung islamistischer Umtriebe muss erfolgen, aber nur auf der Grundlage von für alle geltenden Gesetzen und nicht, weil es sich um Anhänger einer bestimmten Religion handelt. Von den Sicherheitsbehörden wird ins Visier genommen, wer die hier geltenden Gesetze brechen und/oder die freiheitliche demokratische Grundordnung bekämpfen will, gleich, zu welcher Religion oder Weltanschauung er gehört.

Allerdings sollte man noch beachten, dass man vergleichsweise leichte Verletzungen der Religionsfreiheit, die zudem vor Gericht einklagbar sind, nicht auf eine Stufe mit Situationen stellen darf, in der die Zugehörigkeit zu einer religiösen Minderheit zu harten Strafen, zum Verlust des Besitzes oder gar des Lebens führt. Bei uns wird niemand getötet, weil er einer bestimmten Religion angehört. Niemand verliert deswegen seinen Arbeitsplatz oder kann nicht mehr für den Staat arbeiten. Wir sollten unsere niedrigschwelligeren Verletzungen der Religionsfreiheit – gegen die wir vorgehen wollen – nicht auf eine Stufe mit sehr schwerwiegenden Verletzungen der Religionsfreiheit in vielen Ländern der Erde stellen.

Ein gutes Beispiel ist die Frauenquote für Vorstände von Aktiengesellschaften. Die Ausprägung der Gleichberechtigung in solchen Bereich bei uns muss diskutiert werden, aber es besteht ein großer Unterschied zwischen der fehlenden Gleichberechtigung in Dax-Unternehmen und der Unterdrückung von Frauen (siehe dazu die Einleitung unseres Buches "Unterdrückte Frauen", 2014) in Ländern, in denen Frauen grundlegende Rechte nicht haben, durch physische Gewalt kontrolliert werden (Schläge, Beschneidung, Ehrenmord, Steinigung) oder die schwersten Opfer von Armut sind.

Sollte der Kampf gegen Christenverfolgung nicht Sache der Kirchen sein? Sollte es wirklich Sache des Staates oder einer Partei sein?

Zum ersten: Sollen Frauenrechte nur Sache von Frauenverbänden sein? Sollen sich nur Hungernde für das Recht auf Nahrung einsetzen dürfen? Menschenrechte sind nur zu erreichen, wenn sich *alle* für *alle* einsetzen.

Zum zweiten: Kirchen können sich mit kirchlichen Mitteln für diskriminierte und verfolgte Christen einsetzen, etwa in Gebet und Liturgie, in diakonischer Unterstützung und Informationskampagnen. Kirchen können und dürfen sich aber nicht mit Mitteln für diskriminierte und verfolgte Christen einsetzen, auf die der Staat ein Monopol hat. Dazu gehören etwa Diplomatie und Außenpolitik, Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit und alles, was mit dem staatlichen Gewaltmonopol verbunden ist wie Polizei, Staatsschutz oder Armee.

Was also die christlichen Kirchen und der deutsche Staat etwa in Syrien und Irak tun können und dürfen, sind völlig verschiedene Dinge. Deutschland kann Waffen liefern (ich will jetzt nicht diskutieren, inwieweit das sinnvoll ist), die Kirchen nicht. Die Kirchen können Gottesdienste mit Opfern feiern, der deutsche Staat dagegen kann sich nicht als christlicher Staat für Christen im Nahen Osten einsetzen. sondern nur als den Menschenrechten verpflichteter Staat gegen die massive Verletzung von Menschenrechten, darunter auch die Religionsfreiheit, die im Moment besonders schwer Christen und andere religiöse Minderheiten trifft.

Zum dritten: So sehr es für christliche Kirchen selbstverständlich sein sollte, sich für diskriminierte und verfolgte Kirchen und Christen in anderen Ländern einzusetzen, so sehr gilt doch, dass sie sich zugleich für die Religionsfreiheit aller Religionen und Weltanschauungen einsetzen sollten und einsetzen.

Gleichzeitig ist allerdings festzustellen, dass der Einsatz der meisten Kirchen für verfolgte Kirchen in aller Welt noch sehr zu wünschen übrig lässt.

Zum vierten: Deswegen wäre wünschenswert, wenn die christlichen Kirchen in Deutschland sich stärker als bisher gegen Christenverfolgung engagieren würden, sowohl mit den ihnen eigenen Mitteln als auch, indem sie Politikerinnen und Politikern in dieser Sache moralisch den Rücken stärken.

Sollten wir uns nicht für alle Religionen einsetzen?

Ja, natürlich gilt das Menschenrecht auf Religionsfreiheit für alle Menschen, gleich welche Religion oder nichtreligiöse Weltanschauung sie haben. Genaugenommen sind natürlich die Menschen Träger der Menschenrechte, nicht die Religionen und Weltanschauungen. Und auch wenn Menschen gemeinsam ihren Glauben praktizieren, gilt auch diese sogenannte "korporative Religionsfreiheit" für diese konkreten rechtlichen Zusammenschlüsse, nicht für die dahinterliegenden religiösen Gedanken-







systeme. Wir schützen also nicht das Christentum oder den Islam, sondern wir schützen Christen und Muslime, die diese Religionen in verschiedener Weise ausleben.

Aber wer sagt denn, dass, wer sich gegen Christenverfolgung einsetzt, sich deswegen automatisch *nicht* gegen die Verfolgung anderer einsetzt oder sich das sogar kategorisch ausschließt?

Zudem sei zuletzt kritisch angemerkt, dass solche Einwände oft – wenn auch natürlich nicht immer – von solchen kommen, die sich weder für verfolgte Christen, noch für verfolgte Muslime, Bahai oder Aleviten einsetzen, sondern eine eher theoretische Diskussion führen.

Das Dritte Reich zeigt, dass erst die Juden verfolgt wurden, mit der Zeit aber alle gefährdet waren. So wurde das Anschwärzen des Nachbarn, dass er Kontakt zu Juden habe, immer einfacher. Denn die Einschränkung der Religionsfreiheit religiöser Minderheiten führt schnell dazu, dass auch Anhänger der Mehrheitsreligion betroffen sind und unter die Räder kommen.

Ein modernes Beispiel dafür sind die Apostasiegesetze in *Pakistan*, die ursprünglich für Ahmadiyyas und Christen gemacht wurden, inzwischen aber überwiegend Muslime treffen, die von anderen Muslimen fast immer – selbst in Sinne des irren Gesetzes – zu Unrecht angeschwärzt werden.

Setzen sich Christen nur für Ihresgleichen ein?

Die häufigste Art und Weise, wie sich Kirchen in Deutschland gegen Christenverfolgung einsetzen, sind sich jährlich wiederholende Gottesdienste zum Thema mit entsprechendem Vorbereitungsmaterial für Liturgie und Vorstellung konkreter Länder und Situationen. Das hat zunächst schlicht und einfach einen historischen Grund, denn Gottesdienste und Fürbittgebete für leidende Christen sind eine fast zwei Jahrtausende zurückreichende liturgische und praktische Tradition der Christenheit.

Dass die Kirchen sich weltweit auf ihre Weise gegen Christenverfolgung liturgisch im Gebet und durch Information einsetzen und dabei immer deutlich machen, dass Religionsfreiheit für alle ein Menschenrecht ist, bringt den Gedanken der Religionsfreiheit wahrscheinlich mehr in die Öffentlichkeit als irgendetwas sonst. Und der weltweite Einsatz christlicher Nachrichtendienste und Medien gegen die Verletzung von Religionsfreiheit bringt die Verfolgung anderer Religionen häufiger zur Sprache als irgendwelche anderen Medien. Solange Kirchen deutlich machen, dass das Menschenrecht auf Religionsfreiheit für alle gilt, stellt es kein Problem dar, dass sie sich besonders denen zuwenden. deren Menschenrechte beeinträchtigt werden und die sie persönlich kennen.

Christen berichten mehr über die Einschränkung der Religionsfreiheit der Anhänger anderer Religionen und nichtreligiöser Menschen als jede andere weltanschauliche Gruppe.

Christen beanspruchen also für sich kein größeres Anrecht auf Religionsfreiheit als für andere. Die Tötung eines Muslim oder Bahai um seines oder ihres Glaubens willen ist ebenso falsch wie die Tötung eines Christen. Und Christen wollen "mit allen Menschen in Frieden" (Röm 12,18) leben, nicht nur mit ihresgleichen.

Religionsfreiheit gilt für alle Menschen, nicht nur für Christen. Das ist für Christen nicht nur eine politische Vorgabe, sondern ergibt sich aus dem christlichen Glauben selbst. Denn Gott hat alle Menschen als seine Ebenbilder geschaffen, nicht nur die Christen. Gott will, so schon das Alte Testament immer wieder, von ganzem Herzen geliebt werden und nicht aus Zwang. Die innerste Orientierung des Gewissens und Herzens des Menschen darf und kann demnach nicht erzwungen werden. Und was Gott dem Propheten Jona und Jesus seinen Jüngern verwehrt hat, nämlich Feuer auf die fallen zu lassen, die seine Botschaft ablehnten, ist Christen für alle Zeiten aus Prinzip verwehrt.

Und wer sich anschaut, welche Aufgaben das Neue Testament dem Staat zuweist, sieht, dass die Ausbreitung oder Förderung einer bestimmten Religion

nicht dazugehört, dafür aber Frieden und Gerechtigkeit für alle. Christen unterstehen in Sachen weltlicher Gerechtigkeit dem Staat, ja Paulus kann den nichtchristlichen Staat geradezu als "Diener Gottes" beschreiben, wenn er Christen bestraft, die Böses tun (Röm 13,1-7). Dass Christen das in der Geschichte oft ganz anders gehandhabt haben, ändert nichts daran, dass ein Christ seinen Glauben nicht verbiegen muss, wenn er für Religionsfreiheit eintritt, sondern sich diese natürlich aus seinem Glauben ergibt.

Ist der Weltverfolgungsindex seriös?

Der Einsatz für diskriminierte und verfolgte Christen sollte unabhängig davon erfolgen, welche Zahlen von welcher Organisation man verwendet.

Wir arbeiten mit allen Zahlen und Informationen, die weltweit von Forschungsinstitutionen, Büros der Religionsgemeinschaften oder den Medien zur Verfügung gestellt werden. Dass der Wissens- und Forschungsstand über weite Strecken noch verbesserungsfähig und -würdig ist, ist uns bewusst.

Der Weltverfolgungsindex ist derzeit der einzige Index, der auf einer jährlichen Erfassung der Lage jedes Landes vor Ort erfolgt und auf Vollständigkeit abzielt. Daneben gibt es viele weitere Informationsquellen, die aber Ereignisse und Berichte nur insofern aufgreifen, als sie ihnen bekannt werden.









Die wissenschaftliche Methodologie ist veröffentlicht und das Angebot steht und wird genutzt, dass Wissenschaftler Einsicht in die Datenbasis und die Originalauskünfte nehmen – das IIRF tut das regelmäßig. Das ist ein gewaltiger Fortschritt im Vergleich zur Situation vor 5 Jahren.

100 Millionen verfolgte Christen?

Die Zahl von 100 Millionen verfolgter Christen ist kein Bestandteil des Originalberichtes und wird durch die Fragebögen und Experten nicht erhoben oder erfasst. Es ist eine grobe Schätzung, was man sicher deutlicher sagen sollte.

Es ist richtig, dass es schade ist, dass es keine entsprechenden Daten zu anderen Religionen gibt. Das ist aber eine Frage der Finanzen: Da derzeit niemand weltweit solche Forschung finanziert, können das nur private Spendenorganisationen leisten, und die kommen zu dem Thema derzeit fast ausschließlich aus dem christlichen Bereich. Seitens einiger Forschungseinrichtungen gibt es schon länger die Forderung nach einer konzertierten Aktion zur globalen Datenerhebung, die weder auf eine Religion abzielt, noch regional stark gefärbt ist (wie die amerikanischen Berichte), aber die Wissenschaft insgesamt behandelt das Thema immer noch sehr stiefmütterlich. Das einzige Land, in denen alle Religionen einschließlich des Islam gemeinsam derartige Daten erfassen, ist

Indonesien. Allerdings ist Open Doors zu danken, die dafür nötige Vorarbeit durch ihre Art der Erfassung geleistet zu haben, die leicht auf andere Religionen zu übertragen ist.

Gibt es wirklich jährlich 100.000 Christen als Märtyrer?

Diese Zahl ist nicht das Ergebnis seriöser Forschung und sollte nicht verwendet werden. Derzeitige Schätzungen belaufen sich auf 7.000 pro Jahr (IIRF). Open Doors hat für 2014 6.500 gezählt, mit einer gewissen Dunkelziffer.

Wird nicht durch das Reden von Christenverfolgung so getan, als wären Christen immer Opfer und andere, etwa Muslime, immer Täter?

Nein. Alle bekannten Berichte zur Religionsfreiheit beinhalten auch, wo Christen anderen christlichen Minderheiten oder nichtchristlichen Minderheiten keine Religionsfreiheit gewähren.

Der "Weltverfolgungsindex" hat eine eigene Rubrik für die Verfolgung von Christen durch Kirchen (Kirchen sind eine "persecution engine").

Wer Gewalt gegen Frauen im häuslichen Umfeld anprangert, sagt damit auch nicht, dass Frauen immer nur Opfer sind und alle Männer Täter oder dass er Gewalt, die von Frauen ausgeht, duldet.

Wenn wir einmal von der Geschichte ganz absehen, in der Christen sich oft gegenseitig und erst recht andersdenkende Menschen verfolgt haben – wobei die großen und die kleinen Kirchen hier eine sehr unterschiedliche Bilanz haben –, gibt es genügend komplizierte Situationen wie in Nigeria oder im Sudan, wo es Gewalt auf allen Seiten gibt, oder auch christliche Länder wie Russland, wo es mit dem Umgang mit Menschen anderen Glaubens nicht immer zum Besten bestellt ist.

Nur: Soll ich mich nicht für die zu Hunderttausenden aus ihren Dörfern vertriebenen Christen im Irak und Indien einsetzen, weil Christen in der Geschichte Fehler gemacht haben oder eine Minderheit von ihnen in wenigen anderen Ländern immer noch dem Traum nachhängt, ihren Glauben durch Gewalt und mit Hilfe des Staates durchsetzen zu können?

Ist Christenverfolgung nicht ein einseitiges Schlagwort?

Jede Menschenrechtsverletzung gibt es in einem breiten Spektrum von weniger schwerwiegenden bis hin zu verheerenden Formen. Das gilt für die Diskriminierung von Frauen ebenso wie für Folter oder dem fehlenden Zugang zu Wasser und Nahrung. Oft dient dabei die Höchstform als Schlagwort in den Medien und in der Menschenrechtsdebatte, zumal meist ein Wort, dass

die ganze Bandbreite erfasst und nicht sprachlich die schlimmen Formen verharmlost, nicht vorhanden ist. Sobald etwas mehr Platz zur Verfügung steht, muss dann natürlich sprachlich differenziert werden.

Die christlichen Kirchen in Deutschland reden in der Regel von "bedrängten und verfolgten Christen" (EKD) oder von "diskriminierten und verfolgten Christen" (Jahrbuch Religionsfreiheit – IGFM, Allianz).

Stufen der Christenverfolgung

Stufe 1: Desinformation

Stufe 2: Diskriminierung

Stufe 3: Verfolgung

Unter "sexuellem Missbrauch" versteht man sowohl, wenn sich jemand vor einem entblößt, als auch Vergewaltigung mit Penetration und Folter. Man benutzt das verallgemeinernde Schlagwort, um dann bei mehr Platz auszudifferenzieren.

Und: Es gehört zum Kampf gegen Menschenrechtsverletzungen, dass man sich zuerst vor allem auf besonders schwere und prozentual besonders häufige Menschenrechtsverletzungen konzentriert.

Vereinfacht das Reden von Christenverfolgung nicht komplizierte Situationen und blendet andere als religiöse Faktoren aus? Gibt es lupenreine Christenverfolgung überhaupt? Sind die Pro-





(a)



bleme nicht immer mit ethnischen und anderen Minderheitenfragen, aber auch mit wirtschaftlichen Interessen und sozialen Problemen verquickt?

Die Gründe für Christenverfolgungen sind fast immer vielschichtig und meist nicht nur allein religiös bestimmt. So können politische, kulturelle, nationalistische, wirtschaftliche und persönliche Motive eine wichtige Rolle spielen.

Schon die Heilige Schrift des Christentums selbst macht das deutlich. Im Alten Testament etwa vermischte sich bei Königin Isebel der Hass auf Gott und seine Propheten mit Machtgelüsten, aber auch ganz persönlichen Bereicherungsversuchen (1Kön 16–19). Und im Neuen Testament kommen in der Offenbarung des Johannes zum Hass auf die christliche Gemeinde politische und wirtschaftliche Gründe hinzu. Ein gutes Beispiel sind auch die Kunsthandwerker und Gold- und Silberschmiede in Ephesus (Apg 19,23-29), die in der Verkündigung des Paulus und ihrem Erfolg eine "Gefahr" (V. 26) für ihren "Wohlstand" (V. 25) sahen und deswegen einen Aufstand gegen die Christen anzettelten. Auch die Inhaftierung von Paulus und Silas nach der Austreibung eines Wahrsagegeistes einer Sklavin wird durch den Ärger über den damit entfallenden Gewinn der Besitzer ausgelöst (Apg 16,16–24). Wenn schon die Bibel selbst deutlich macht, dass Christenverfolgung mit politischen und wirtschaftlichen Interessen verquickt ist, sollten Christen das erst recht nüchtern sehen und aussprechen.

Es muss uns immer bewusst sein, dass es keine lupenreine Christenverfolgung oder Einschränkung der Religionsfreiheit gibt, sondern immer eine meist verwirrende Verschränkung mit den Problemen der jeweiligen Kultur und Gesellschaft vorliegt.

Wie viel mehr ist uns heute das komplizierte Geflecht aus wirtschaftlichen, sozialen, ethnischen und religiösen Problemen bewusst.

Nur: Wenn ein Anhänger einer verhassten Religion und Träger einer verhassten Hautfarbe gefoltert wird, darf man weder den Rassismus damit verharmlosen, es sei ja in Wirklichkeit eine religiöse Komponente im Spiel, noch umgekehrt. Rassismus und Religionshass sind beide verabscheuungswürdig, und wenn sie gleichzeitig vorkommen, müssen sie eben über beide Schienen bekämpft werden.

Es geht nicht darum, die Verletzung von Religionsfreiheit gegen die Unterdrückung von Frauen, gegen Völkermord oder fehlende Pressefreiheit auszuspielen. In der Realität hängen die Menschenrechte immer eng zusammen, so dass Staaten, die die Religionsfreiheit verletzen, meist auch viele andere Menschenrechte verletzen und umgekehrt.

Was sollen denn Atheisten dabei denken?

Das, was wir kurz Religionsfreiheit nennen, heißt eigentlich Religions- und Weltanschauungsfreiheit oder Englisch "Freedom of Religion and Belief" und schließt die Freiheit nichtreligiöser Weltanschauungen mit ein. Dies gilt auf der Ebene der UN, des Europarates und der EU ebenso wie für das Grundgesetz.

Dass ein Kirchenaustritt heute ohne soziale Folgen bleibt, ist eine Folge davon, dass das Recht auf Religionsfreiheit das Recht auf Religionswechsel einschließt, ich also jede Religion in Richtung einer anderen Religion oder einer nichtreligiösen Weltanschauung verlassen darf.

Dass der deutsche Staat in Sachen Religionsfreiheit so geworden ist, wie er ist, ist nicht nur Atheisten und Säkularisten zu verdanken, die die Religionsfreiheit gegen die Religionen durchgesetzt hätten, ohne deren Part an der Entwicklung seit der Aufklärung oder etwa im Parlamentarischen Rat und danach schmälern zu wollen. Dies ist auch nicht nur den Minderheitenreligionen zu verdanken, die immer schon ein berechtigtes Interesse an Religionsfreiheit hatten und haben und eine zentrale Rolle für die Geburt des Gedankens der Religionsfreiheit spielten, sondern ausdrücklich auch der Mehrheitsreligion dieses Landes und insbesondere denen, die auf ihrer Grundlage Politik machen wollten. Denn die katholischen und evangelischen Vordenker im Parlamentarischen Rat waren ja zum Teil in dieser Frage schon weiter als die Kirchen, denen sie angehörten. Die den Mehrheitsreligionen unseres Landes nahestehenden Parteien haben die Religionsfreiheit in diesem Land ganz wesentlich gewollt und mitgeprägt.

Doppelter Start der Religionsfreiheit:

1789 wurde in zwei zentralen Verfassungsdokumenten in Frankreich und in den USA die Religionsfreiheit verankert, die die völlig gegensätzliche Vorgeschichte der Religionsfreiheit deutlich macht. Denn die moderne Religionsfreiheit, wie wir sie heute kennen, ist im letzten Vierteljahrtausend in der christlichen Welt auf zwei völlig unterschiedlichen Wegen erstritten worden, die beide zur Trennung von Kirche und Staat führten, wenn auch auf sehr unterschiedlichem Weg, wie das laizistische Frankreich heute im Gegensatz zu den religionsfreundlichen Ländern Deutschland oder USA bis heute zeigen. Zum einen ist die Religionsfreiheit gegen die Kirchen erstritten worden, etwa in der Französischen Revolution. Der Zwang, der anderen nicht ihre Freiheit ließ, ging unter anderem von der christlichen Kirche aus oder wurde von ihr gestützt. Ziemlich zeitgleich gab es aber auch eine völlig andere Entwicklung in den USA (und später dann auch in Großbritannien, den Niederlanden und der Schweiz). In den USA wurde die Reli-









gionsfreiheit nicht gegen Kirchen oder Christen durchgesetzt, sondern von Christen. Hier wollten Christen aller möglichen Kirchen, Splittergruppen und Sekten in Freiheit leben, die man ihnen in Europa nicht zugestand, frei vom staatlichen Zwang und frei vom Zugriff anderer religiöser Gruppen. Diese Freiheit galt in der Verfassung von Rhode Island 1636 bereits auch für Atheisten, was auch zeigt, dass die amerikanische Entwicklung viel früher einsetzte als die französische.

Ist nicht die christliche Mission mit an der Christenverfolgung schuld? Sind Christen nicht selbst schuld daran oder wenigstens mit schuld daran, dass sie so viel verfolgt werden, weil sie missionieren und ihre Mission so aggressiv und erfolgreich ist?

Jeder hat das Recht darauf, seiner Religion oder Weltanschauung zu folgen, gleich, ob er dies eher für sich behält oder eher andere davon überzeugen möchte, im privaten Umfeld oder – wie es das Recht auf Religionsfreiheit deutlich beinhaltet – öffentlich. Menschenrechtler sollten weder die einen noch die anderen bevorzugt verteidigen, sondern das Recht auf Religionsfreiheit überhaupt.

Zudem ist es merkwürdig, wenn in einer offenen Gesellschaft ausgerechnet religiöse Menschen auf öffentliche Werbung verzichten sollen, während alle anderen ihr Recht auf Meinungs- und Pressefreiheit ausüben dürfen, alles und jedes öffentlich beworben wird, oder etwa politische Parteien an der staatlichen Willensbildung mitwirken, indem sie versuchen, möglichst viele Wähler von ihrer Sicht zu überzeugen.

Sodann bestehen aber Zweifel an der These, dass missionarische Kirchen verfolgt werden, andere dagegen nicht.

- 1. Wie kommt es dann, dass in manchen Ländern alle Christen und Konfessionen unterschiedslos zu Opfern werden? Die Täter unterscheiden dort nicht zwischen christlichen Konfessionen oder zwischen aktiven und weniger aktiven Christen. So dürfen in Saudi-Arabien alle Konfessionen keine Kirchen bauen. Und auch dort, wo die Verfolger Unterschiede zwischen der Konfessionszugehörigkeit machen, wechselt oft von Land zu Land, welche Konfession oder Gruppe am stärksten betroffen ist. Es gibt keine Konfession oder Denomination, die nirgends verfolgt wird.
- 2. Wie kommt es dann, dass auch nichtmissionarische, alteingesessene Kirchen verfolgt werden, etwa derzeit die orientalischen Christen und Kirchen in Syrien oder im Irak?
- 3. Öffentliches Praktizieren und Verbreiten des eigenen Glaubens ist zentraler Bestandteil der Religionsfreiheit, wie ein kurzer Blick in § 18 der Allgemeinen

Erklärung der Menschenrechte oder das Grundgesetz lehrt. Nach christlichem Verständnis ist aber jeder Gottesdienst zugleich auch eine Einladung, also auch Mission. Und die Einsetzungsworte für das Abendmahl bzw. die Messe beinhalten die Worte Jesu: "Immer, wenn ihr dies tut, *verkündigt* ihr den Tod des Herrn".

Unsere Welt lebt vom Austausch von Wissen, Meinung und Überzeugung. Die Medien und die Politiker wollen uns ebenso ihre Überzeugung mitteilen, wie die Werbung, Greenpeace oder Amnesty International. Und da sollte Religion und Nichtreligiosität ausgenommen werden? Wie eine Art Museum sollten wir die Religionszugehörigkeit die nächsten hundert Jahre einfrieren? Zur Freiheit des Menschen gehört es, sich überzeugen zu lassen und zu versuchen, andere zu überzeugen – nur sollte dies völlig friedlich und im Respekt vor der Würde des anderen tun.

Die Nagelprobe jeder Religionsfreiheit ist 1. der Umgang mit religiösen Minderheiten und 2. der Religionswechsel. Wo etwa ein Bürger die Mehrheitsreligion nicht zugunsten einer atheistischen Weltanschauung verlassen konnte oder kann – gleich ob im Bayern des 18. Jh. oder in der Türkei heute –, da gab und gibt es keine wirkliche Religionsfreiheit.

Dank der Globalisierung wird die Zahl der Religionswechsler weltweit in den nächsten Jahren weiter stark anwachsen. Zum einen, weil die Jugend – längst nicht mehr nur die westliche Jugend – für sich in Anspruch nimmt, sich selbst ihre Religion zu wählen, wie den Musikstil, die Mode oder den Beruf. Zum anderen, weil dank der Reisemöglichkeiten und des Internets Menschen andere Religionen in einem Maße kennenlernen wie nie zuvor. Verhindern kann man das auf Dauer nicht, es sei denn mit Gewalt und enormem sozialen Druck.

Die Römisch-Katholische Kirche, der Weltkirchenrat und die Weltweite Evangelische Allianz haben deswegen einen Ethikkodex für Mission formuliert, der deutlich macht, dass nur friedliche Mission, die die Menschenwürde anderer respektiert, unter den Schutz der Menschenrechte fällt - eine sehr erfreuliche Entwicklung. Die ,Oslo Coalition', eine gemeinsame Initiative von Fachbereichen der Universität Oslo mit allen Kirchen und nichtchristlichen Religionsgemeinschaften Norwegens, haben in ähnlicher Weise eine religionsübergreifende und säkulare Erklärung ,Missionary Activities and Human Rights' erarbeitet und veröffentlicht, die wegweisend ist.

Religionsfreiheit muss öffentliche Religionsfreiheit sein! Eine Religionsfreiheit nur zu Hause ist so sinnvoll, wie eine Pressefreiheit, bei der ich zu Hause meine Meinung sagen und schreiben darf, sie aber nicht veröffentlichen und verbreiten darf.







Ist Christenverfolgung weltweit wirklich so schlimm?

Inwiefern berechtigt uns nun aber die Häufigkeit und Massivität der Christenverfolgung weltweit, sie speziell in den Blick zu nehmen? Stimmt es, dass die Verfolgung von christlichen Minderheiten weltweit solche Ausmaße angenommen hat, dass sie sich rein zahlenmäßig aufdrängt, wenn es um Religionsfreiheit geht?

Sicher ist es dabei schwer, die ganze Welt über einen Kamm zu scheren oder zu definieren, ab wann man eigentlich verfolgt oder diskriminiert ist. Schon, wenn man nur die Sorge hat, die eigene Kirche könnte während eines Gottesdienstes angesteckt werden, oder nur, wenn sie wirklich angesteckt wird? Ist man nur verfolgt, wenn die Religion der einzige Grund für Schikanen ist, oder auch, wenn sie nur ein Element unter vielen darstellt?

Wählen wir ein Land wie Indien: Sind alle Christen betroffen, wenn ständig einzelne Kirchen angesteckt werden, da sich alle naturgemäß Sorgen machen, die eine Kirche besuchen, oder sind nur die betroffen, in deren Provinzen solch schreckliche Ereignisse direkt um die Ecke geschehen, wie in Orissa oder Karnataka? Oder China: Einerseits sind alle Christen irgendwie betroffen. Andererseits finden jeden Sonntag Hunderttausende Gottesdienste in China statt und es befinden sich nur einige Dutzend Pastoren im Gefängnis.

Der hinduistische Fundamentalismus richtet sich auch gegen Muslime. Aber zu den 50.000 betroffenen Christen aus dem indischen Bundesstaat Orissa, die in den Jahren 2008/2009 aus ihren Häusern vertrieben wurden, wobei etwa 500 Menschen starben, und die immer noch in Zelten leben, gibt es weltweit kaum eine Parallele.

Zu den 100.000 mit Waffengewalt auf den indonesischen Molukken-Inseln vertriebenen Christen in den Jahren 2000/2001, wobei es mehrere tausend Tote gab, gibt es derzeit ebenfalls keine Parallele. Im Sudan und in Nigeria starben ebenso sehr große Zahlen von Christen – so kompliziert im Einzelnen auch die Lage in diesen Ländern an der Scheidegrenze zwischen Islam und Christentum in Afrika sein mag.

Die Vertreibung von Hunderttausenden Christen aus dem Irak 2007-2009 und seit 2013 aus Syrien ist derzeit ohne Parallele in der Religionswelt. Und dabei ist diese Vertreibung nur ein Baustein einer größeren Entwicklung: Vor unseren Augen nimmt der Anteil der alteingesessenen orientalischen und katholischen Kirchen in den islamischen Kernländern dramatisch ab. Jedes Mal, wenn ich den Ökumenischen Patriarchen der Orthodoxen Kirche in Istanbul treffe, nennt er mir eine kleinere Zahl der Angehörigen seiner Kirche in der Türkei, wo einst Millionen von Christen lebten. Selbst in Ägypten, dem einzigen islamischen Kernland, in dem sich eine orientalische Kirche in Millionenstärke gehalten hat, ließ die Entwicklung befürchten, dass es zu einer Massenauswanderung kommt, was zunächst einmal durch den Sturz von Präsident Mursi verhindert wurde.

Wer diese dramatischen Ereignisse im 21. Jahrhundert durch geschichtliche Ereignisse überbieten will, muss schon auf die Verfolgung der Juden im Dritten Reich oder die blutigen Unruhen zwischen Hindus und Muslimen während der Gründung Indiens und Pakistans zurückgehen oder – wieder im Rahmen der Christenverfolgung – auf die Massenmorde durch Stalin oder Mao.

Ist das Christentum wirklich die am stärksten verfolgte Religion weltweit?

Unser Einsatz gegen Diskriminierung und Verfolgung hängt nicht davon ab, ob man diese Einschätzung teilt und diese Formulierung verwendet oder nicht. Denn es ist unbestritten, dass Christen weltweit in enorm hohen Zahlen und bis hin zum Verlust des Lebens verfolgt werden.

Bundeskanzlerin Angela Merkel hat in ihrem Synodalgrußwort zur EKD-Synode 2012 zu Recht die weltweite Lage der Religionsfreiheit allgemein als sehr negativ bezeichnet und auch deutlich gesagt, dass die Religionsfreiheit "als elementares Menschenrecht" weltweit und in Deutschland zu schützen sei. Wer immer

der Kanzlerin unterstellte, sie wolle nur Christen schützen, hat nicht zugehört, weder vor der Synode, noch sonst, wenn die Kanzlerin zu diesem Thema spricht.

Keiner sagte übrigens, soweit ich das übersehen kann, ihre Aussage sei generell falsch. Einige sagten – und das käme der Wahrheit schon näher –, wir hätten dafür noch nicht genug Daten, müssten den vorhandenen Zahlen gegenüber zurückhaltender sein oder man müsse hier und dort noch mehr differenzieren. Darüber kann und muss man gewiss streiten: Ich selbst habe mit wissenschaftlichen Argumenten beispielsweise gerade die oft genannte Zahl von weltweit 100.000 christlichen Märtyrern widerlegt: Diese Zahl ist vermutlich fünfzehnmal zu hoch. Wer jedoch die Aussage der Bundeskanzlerin als solche anzweifelt, sollte sich lieber nicht mit ihrem kurzen Statement auseinandersetzen, sondern mit den Fachleuten und Untersuchungen, auf die die Bundeskanzlerin damit zurückgreift.

Da wäre etwa die neue umfangreiche Studie "Christianophobia" (Oxford 2012) von Rupert Shortt, der die Aussage der Bundeskanzlerin wörtlich enthält. Da wäre die Studie "The Global War on Christians" (New York 2013) von John L. Allen. Da wäre der Bericht des PEW Forums on Religion & Public Life vom August 2011 ("Rising Restrictions on Religion"), nach dem keine Religion in mehr Ländern Unterdrückung erlebte als die Christen, nämlich in 130 Ländern.





(a)



Da wären Veröffentlichungen des Internationalen Instituts für Religionsfreiheit, das ich leite, das zwar evangelisch orientiert ist, in dessen akkreditierter Fachzeitschrift 'International Journal of Religious Freedom' aber Vertreter aller Religionen wie auch nichtreligiöse Forscher veröffentlichen.

Soll Religionsfreiheit wichtiger werden als andere Menschenrechte?

Menschenrechte bilden eine Einheit in der Menschenwürde und hängen untereinander eng zusammen. Es kommt praktisch nicht vor, dass nur ein einzelnes Menschenrecht isoliert verletzt wird. Ein und derselbe Akt kann aber mehrere Menschenrechte gleichzeitig verletzen, etwa wenn eine Frau einer religiösen Minderheit gefoltert wird.

Im Falle der Religionsfreiheit geht es nicht darum, dass diese plötzlich wichtiger wird oder mehr Raum einnimmt als andere Menschenrechte. Sondern es geht darum, dass die Religionsfreiheit derzeit vielerorts stark unterbelichtet ist und auf das gleiche – selbstverständliche – Niveau wie andere Menschenrechte angehoben werden soll, in der Innen-, Rechts- und Außenpolitik, in der Medienberichterstattung und im Engagement der Zivilgesellschaft.

Es geht darum, dass die Religionsfreiheit als selbstverständlicher Bestandteil ins Konzert der Menschenrechte zurückkehrt und in der Politik oder etwa in den Medien ebenso uneingeschränkt unterstützt wird wie beispielsweise Kinderund Frauenrechte oder das Folterverbot. Ist es nicht so, dass es einfacher ist, für ethnische Minderheiten einzutreten als für religiöse Minderheiten? Hat nicht die Diskussion um die Aufnahme von Religionsflüchtlingen aus dem Irak gezeigt, dass man - vom UN-Flüchtlingskommissar über die EU bis hin zu den Bundesländern – gerne gehabt hätte, die alten christlichen Minderheiten oder etwa die Mandäer nur als ethnische Minderheiten zu sehen – was sie ja auch sind – und den religiösen Aspekt zu verschweigen? Erfreulicherweise ist die Bundesregierung nicht darauf eingegangen, als müsse es einem peinlich sein, auf die religiöse Bestimmtheit von Minderheiten und die auch religiösen Motive von Menschenrechtsverletzungen hinzuweisen.

Im Übrigen: Menschenrechte sollte man nicht gegeneinander ausspielen. Zudem ist die Religionsfreiheit sehr mit Gewissensfreiheit, Meinungsfreiheit, Pressefreiheit, Versammlungsfreiheit usw. verwoben, dass man diese eigentlich nur gemeinsam haben kann.

Die *Arabellion* konnte ohne die Forderung nach Religionsfreiheit keine wirkliche Demokratie werden.

Der Versuch, Demokratie einzuführen, scheitert, wenn Religionsfreiheit nicht als Teil der Demokratie gesehen wird, wie etwa Ägypten gezeigt hat.

In Libyen, Irak, Syrien, Jemen usw.: Es gibt wenig Hoffnung auf die Rückkehr zu dauerhaften stabilen und friedlichen Verhältnissen in diesen Ländern, unter anderem, weil niemand Religionsfreiheit und den Schutz religiöser Minderheiten auf der Agenda hat, ja bei IS und anderen islamistischen Bewegungen die Verfolgung religiöser Minderheiten in und außerhalb des Islam Teil der DNA ist. Die ersten islamistischen Schriften aus den 1920er Jahren, etwa bei Sayyid Abul Ala Maududi, kreisen darum, wer Ungläubiger ist und deswegen auf keinen Fall Staatsbürger werden sollte.

Lange Zeit hat Erdogan in der *Türkei* viel verbessert, so dass es so aussah, als habe er den Islamismus seiner Frühzeit aufgegeben. Dass er sich aber nicht überwinden konnte, religiösen Minderheiten, besonders Christen, volle Religionsfreiheit zu gewähren, obwohl etwa die EU das sehr deutlich immer wieder verlangte, hätte für alle ein Beleg dafür sein können, dass er in seinem Herzen Islamist blieb, denn ein Islamist kann einfach nicht für Religionsfreiheit eintreten.

Ist es nicht übertrieben, wenn man Religionsfreiheit das wichtigste Menschenrecht nennt?

Das Menschenrecht auf Gewissens- und Religionsfreiheit spielt für die Geschichte der Menschenrechte eine zentrale Rolle, wird heute aber oft zu wenig beachtet. Schaut man sich die politischen Aktivitäten und insbesondere die Medien der letzten Jahrzehnte an, könnte man den Eindruck gewinnen, als sei die Verletzung von Religionsfreiheit nur 'unter ferner liefen' interessant und müsse warten, bis andere Menschenrechtsverletzungen aufgearbeitet sind. Das beginnt sich langsam zu ändern, aber dass Religionsfreiheit zu einseitig betont würde, stimmt nun wirklich nicht.

Zudem ist Artikel 18 der einzige Artikel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, der innerhalb der UN umstritten ist. Vor allem das Recht auf Religionswechsel ist derzeit auf Drängen der Organisation Islamischer Staaten bei den Vereinten Nationen unter schweren Beschuss geraten – Deutschland hat ja zu Genüge dagegen protestiert. Das Auswärtige Amt hatte deswegen 2008 für sein Symposium zum 60-jährigen Jubiläum der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte bewusst und erfreulicherweise Artikel 18 zur Religionsfreiheit als Thema gewählt.

Welchen Nutzen hat Religionsfreiheit für die Gesellschaft?

Das Buch "Der Nutzen der Freiheit wird verneint" (Brian J. Grim, Roger Finke. The Price of Freedom Denied: Religious Persecution and Conflict in the Twenty-First Century. Cambridge: Cambridge University Press, 2010) ist vielleicht die beste und wichtigste Veröffentlichung







zum Thema Religionsfreiheit der letzten Jahre. Zwei Religionsstatistiker, Brian J. Grim, bekannt als Chefforscher der Studie "Global Restrictions on Religion" des Pew-Forums, und Roger Finke, Soziologieprofessor und Direktor der "Association of Religion Data Archives", zeigen, dass Religionsfreiheit zum Frieden und Bestand einer Gesellschaft beitragen, nicht diese gefährden.

Ihr Grundthese, die mit enormen Aufwand an Beispielen, Statistiken und Überprüfung anderer Thesen untermauert wird, ist einfach: In Ländern mit Religionsfreiheit gibt es viel mehr sozialen Frieden als in Ländern ohne. Oder anders gesagt: Das Argument vieler Länder mit einer dominierenden Mehrheitsreligion, sie müssten um des sozialen Friedens willen kleinere Religionen in Schach halten, wird von der Wirklichkeit widerlegt. Die Beschränkung von Religionsfreiheit ist oft erst der Grund für gewalttätige Konflikte. Religiöse Homogenität garantiert keine Freiheit vom Konflikt, sondern begünstigt offensichtlich Spannungen.

Besonders aufwendig wird die These mit der von Samuel Huntington ausgehenden These verglichen, Gewalt und Unruhe seien die Folge eines Zusammenstoßes der Zivilisationen. Diese These, so die Autoren, wird der internen Vielfalt der Religionen und Kulturen nicht gerecht, etwa der Spannung zwischen Sunniten und Schiiten innerhalb eines islamischen Landes. Alle verfügbaren Zahlen widerlegen die These, dass es die Spannungen zwischen den Kulturen seien, die weitere Spannungen auslösten. Vielmehr sei es gewissermaßen die Unterdrückung dieser Spannungen zugunsten einer vermeintlichen Monokultur im Land, die die Spannungen verschärfe.

Zwischen Mitte 2000 und Mitte 2007 gab es unter 143 Ländern 123 Länder (= 86 %), in denen Menschen aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit Gewalt zugefügt wurde oder sie vertrieben wurden ("physically abused or displaced", S. 18). In 25 Ländern waren davon mehr als 10.000 Menschen betroffen, darunter auffällig viele islamische Länder. Die Religionsfreiheit, so belegen Grim und Finke, hat aufs Ganze gesehen in den sechzig Jahren von 1945 bis 2005 in den christlichen Ländern zugenommen, in den islamischen abgenommen. Das heißt, dass es aufs Ganze gesehen heute in islamischen Ländern weniger Religionsfreiheit gibt als vor einem Jahrhundert - und die Entwicklung ist immer noch rückläufig!

Zwei Beispiele dazu: 1. In islamischen Ländern, in denen es fast ausschließlich keine Religionsfreiheit gibt, ist der Pegel der Gewalt und die Neigung zu Bürgerkrieg sehr hoch.

2. Terroristische Bewegungen kommen überwiegend aus Ländern ohne Religionsfreiheit. Die wenigen Ausnah-

men richten sowohl in ihren Ländern viel geringeren Schaden an, als auch wirken sie nicht international, sondern national.

Mit vielen Zahlen wird deutlich belegt: Je weniger Religionsfreiheit es gibt, desto gewalttätiger ist ein Land und desto mehr gewalttätige Bewegungen gebiert es. Alle gewalttätigen religiösen Bewegungen kommen aus Ländern ohne Religionsfreiheit. Das Argument, man müsste kleine Religionen beschränken, damit es irgendwie Ruhe im Land gibt, ist falsch. Es ist die fehlende Religionsfreiheit, die sehr oft die Unruhe überhaupt erst auslöst - und Länder wie Saudi-Arabien bringen dann auch islamistische Terrorbewegungen hervor, auch solche, die die Lage in Saudi-Arabien mehr bedrohen, als es jede Religionsfreiheit könnte. Länder, in denen es Freiheit gibt - auch islamische Länder -, bringen dagegen selten solch brutale Religionsbewegungen hervor.



Prof. Dr. Dr. Thomas Schirrmacher ...

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

Werbung

herausgegeben von Thomas Schirrmacher, Ron Kubsch und Max Klingberg

Jahrbuch

Verfolgung und Diskriminierung von Christen 2015

Lesen Sie hierzu das Jahrbuch

Jahrbuch Verfolgung und Diskriminierung von Christen 2015. Thomas Schirrmacher, Ron Kubsch und Max Klingberg (Hg.). VKW: Bonn. ISBN 978-3-86269-111-1. Jahrbuch Religionsfreiheit 2015. Thomas Schirrmacher und Max Klingberg (Hg.). VKW: Bonn. ISBN 978-3-86269-112-8.







a



Micha Heimsoth

Eine Christliche Theorie der Gerechtigkeit

Elke Mack

Elke Mack. Eine Christliche Theorie der Gerechtigkeit. Baden-Baden: Nomos, 2015. 232 S. ISBN 978-3-8487-1975-4. 34,00 Euro.

Die römisch-katholische Theologin Elke Mack versucht in dieser Monografie eine "pluralismusfähige Gerechtigkeitsethik für alle Menschen" (S. 234) darzulegen. Ausgangspunkt für die Begründung der Moral ist für die Professorin für Christliche Sozialwissenschaften und Sozialethik an der Universität Erfurt nicht - zumindest nicht primär - Gott und die Bibel, sondern der Mensch – genauer gesagt seine Bedürfnisse (S. 165).

Der Mensch als souveränes Subjekt

Für Mack ist es wichtig, dass die christliche Ethik "die einzelnen Menschen in ihrer jeweiligen Individualität [und] bei ihrer Normfindung zutiefst ernst [nimmt]" (S. 169). Dies tut sie, "indem sie die Menschen [...] zu den eigentlichen Subjekten der Moralbegründung macht" (ebd.). Diesen "notwendigen Paradigmenwechsel" begründet sie primär mit der Inkarnation Gottes. Darin zeige sich seine unbedingte Liebe: "Jesus Christus hat sich [...] nicht nur mit den Menschen identifiziert, [sondern] er ist selbst Mensch geworden und für alle Menschen am Kreuz gestorben" (ebd.). Diese Inkarnation radikalisiere unsere Ethik. Sie bedeutete Gottes "Existenz als Mensch in der Welt und seine tatsächliche Identifikation mit den am meisten Benachteiligten" (ebd.). Die Inkarnation sei "die radikalste Form der Annahme des Menschen" (S. 170). Gott beweise mit seiner eigenen Existenz, "dass das eigentlich Christliche das

zutiefst Menschliche ist" (ebd.). Inkarnation bedeutet für Mack "die letzte und endgültige Vertrautheit personaler Transzendenz mit den Menschen und eine nicht endende, unbegrenzte [!] Bejahung ihrer Fähigkeiten [...]" (S. 171). Jeder Mensch sei wahrheitsfähig (ebd.), könne das Gute erkennen (S. 169) und sei zur Moral fähig (S. 173). Die Inkarnation führe sogar "zu einer so klaren Bejahung des Menschen, dass sich keine Moral [mehr] gegen den Willen von Menschen [...] rechtfertigen lässt" (S. 171). Deshalb entscheiden Menschen demokratisch (S.72) "selbst über das, was sie für gerecht halten" (S. 173). Mack sagt sogar ganz offen, dass sich "das menschliche Subjekt zum Souverän [!] jeglicher Regelsetzung macht" (S. 72). Grenzen würden nur durch andere Menschen gesetzt, die

gemeinsam "alternativlos selbst über das [entscheiden], was sie für gerecht halten" (S. 173).

Entschieden wendet sich Mack daher gegen "jegliche Fremdbestimmung von moralischen Normen" (ebd.), weil dadurch die theologische Bestimmung des Menschen zur Freiheit verletzt werde. Denn kaum etwas tue Menschen mehr weh, "als wenn ihre erklärte Autonomie [oder] ihr freier Wille [...] missachtet wird" (ebd.).

Mack gibt zwar zu, dass dies "als ein subjektivistischer Anspruch erscheint" (S. 165), doch "aufgrund der Schutzbedürftigkeit eines jeden Menschen" sei diese "Grundforderung der Gerechtigkeit [...] unbestritten eine allgemeine" (ebd.). Der einzige Zwang der Menschen sei nur der, dass sie sich intersubjektiv einigen müssten (S. 173). Nach Macks







Ansicht bestimmt also nicht Gott was Moral ist, sondern die Menschen bestimmen es selbst (S. 171).

Imperativ der Betroffenenperspektive

Aber – so könnte man nun einwenden: Was ist denn, wenn sich die Menschen nicht einigen können, da es unterschiedliche Meinungen und Interessen gibt? Macks Antwort darauf ist der christologische "Imperativ der Betroffenenperspektive" (S. 172). Sie verweist auf die Gleichnisse Jesu, in denen wir zu einer völligen "Identifikation mit den betroffenen Personen" aufgefordert würden (S. 171). Für Mack gibt es nämlich "keine besseren Letztbegründer von Normen als diejenigen, die vom moralischen Problem selbst betroffen sind" (S. 69). Sie geben sich selbst die Normen. "Diese Selbstgesetzgebung" garantiert für Mack, dass diese Normen "den Menschen gerecht [...] werden und ihnen in ihrer Verletzbarkeit als Schutz [...] dienen" (S. 69).

Dies sei wichtig, damit sich die Betroffenen "ernst genommen fühlen" (S. 69). Diese "Wende zum Subjekt" ist für Mack "einfach ein irreversibles "Zeichen der Zeit" (ebd.). Daher setzt Mack auf ein intersubjektives Konsensfindungsverfahren (S. 70). Dieses von ihr so hochgepriesene Verfahren sei ein "vernunftgeleiteter Prozess" (S. 74), der sich an moralische Wahrheit annähere und in



dem angeblich "das bessere Argument obsiegt" (ebd.). Auch wenn Mack zugeben muss, dass Menschen irrtumsfähig sind, sieht sie darin kein Problem, da diese durch die "interpersonale Abstimmung" (S. 71) korrigiert würden.

Wer aber genau daran teilnehmen darf, bleibt unklar. Einerseits sollen "alle [Menschen] gleichrangig in ihrem Mitbestimmungsrecht" (ebd.) sein. Doch andererseits sollen nur die "potentiell Betroffenen" die Normen begründen, weil angeblich nur sie "die Qualität sowie das Ausmaß der Rechte und moralischen Ansprüche beurteilen können" (ebd.).

Für Mack können das selbstverständlich nur die Alten, die Armen, die Ausländer, die Schwachen, die Kranken, die Behinderten und die sonst wie Benachteiligten sein. Damit diese Minderheiten nicht überstimmt werden, haben sie – wenn es um die Begründung der Normen der Gerechtigkeit geht – sogar ein Vetorecht (S. 148).

Warum aber z. B. ein verhungernder, isolierter Analphabet aus dem Tschad entscheidungskompetenter sein soll als ein renommierter Wirtschaftsnobelpreisträger, der über die Armutssituation dieses Landes promoviert hat, wird nicht ganz klar. Auch bleibt unklar, ob – und wenn ja, warum – ein Armer prinzipiell moralisch besser sein soll als ein Reicher. (Für Mack sind schließlich alle Menschen irgendwie gut.) Ganz abgesehen von der Frage, ob die unmittelbare Betroffenheit wirklich zu besseren Entscheidungen führt als die nüchterne Distanz.

Neutraler Ausgangspunkt

Mack setzt außerdem auf einen "neutralen Ausgangspunkt" (S. 75). Sie geht davon aus, dass sich viele Probleme durch eine "neutrale und gerechte Neuordnung regeln [lassen], die für alle [!] zustimmungsfähig ist" (S. 155). Dieses ehrgeizige Ziel möchte sie mit einem hypothetischen Gedankenexperiment beginnen, in dem sich alle Menschen fragen sollten, welche gerechte Ordnung sie ver-

treten würden, wenn sie nicht wüssten. wo sie geboren und aufwachsen werden (ebd.). Mack setzt darauf, dass dann jeder Mensch seine eigenen Lobbyinteressen wahrnehmen würde und – zumindest im Grundsatz – ihre Gerechtigkeitstheorie befürworten würde. Dass aber manche auch gerechtigkeitstheoretische Überzeugungen gegen den eigenen subjektiven (hypothetischen) Vorteil vertreten könnten, scheint nicht in Macks Konzept zu passen. Wahrscheinlich kann sie sich einfach nicht vorstellen, dass es auch Menschen geben könnte, die der Meinung sind, dass Gott allein (objektiv) definiert, was Normen sind und was Moral ist - und dass sie sogar menschliche (subjektive) Bedürfnisse für völlig irrelevant halten. Das ist umso problematischer, weil es ausdrücklich Macks Anspruch ist, eine Neuordnung zu schaffen, die für alle (!) annehmbar sein soll (ebd.).

Politisch linke Positionen

Politisch vertritt sie größtenteils – in jeweils unterschiedlich starker Ausprägung – typisch linke Positionen: Regulierungsdefizite im globalen Wirtschaftssystem müssten behoben werden (S. 96), die soziale Korrektur müsse institutionell verankert werden – und das heißt selbstverständlich durch den Staat, Einkommen müssten progressiv besteuert werden (S. 107), eine Ausbildungsgarantie









(S. 110) und eine Ausfallbürgschaft (S. 113) seien unverzichtbar, die Bedürfnisse aller müssten anerkannt werden (S. 110), Ziel sei schließlich eine "[ausreichende] Versorgung aller mit öffentlichen und privaten Gütern" (S. 111).

Doch damit nicht genug: Mack sieht die soziale Verpflichtung nicht nur auf den Nationalstaat beschränkt, sondern für die ganze Welt (S. 130). Sie sieht die Gerechtigkeitspflichten der "reichen" Staaten gegenüber den "armen" Staaten als weitaus wichtiger an, als die der Wohlfahrtsstaaten mit sich selbst (S. 136). Zu ihrem Forderungskatalog gehören u.a. eine globale Kartellbehörde, eine globale Rechtsordnung (S. 140), ein globales Wirtschaftsrecht, eine Finanztransaktionssteuer und eine globale Ökologieordnung ("CO2-Steuer für alle") (S. 141). Mack geht so weit, dass "jede extrem arme Person der Welt" (S. 145) durch die "globale Gerechtigkeit" erreicht werden müsse.

Globaler Gesellschaftsvertrag

Doch Mack geht sogar noch weiter: Sie befürwortet einen globalen Gesellschaftsvertrag mit einer globalen Sozialordnung (S. 156). Diese dürfe zwar noch "föderale Strukturen besitzen", doch müsse sie "alle Völker und Menschen gleichrangig und proportional einschließen" (ebd.). Christliche Sozialethik sei sogar für eine "föderale Weltinstitution" offen, die aber auch "von

allen anerkannt sein" (ebd.) müsse – was auch immer Mack unter "anerkennen" versteht. In dem Zusammenhang zitiert sie Benedikt XVI., der von einer "weltpolitischen Weltautorität" redet.

Allerdings lehnt sie einen politisch noch weitergehenden ökonomischen "Anspruch auf Gleichverteilung" mit dem Argument ab, dass "Menschen [schließlich] nicht durch jede Umverteilung gekränkt und gedemütigt" (S. 30) seien und daher auch nicht "für jede Ungleichbehandlung eine Wiedergutmachung erhalten müssen".

Trotzdem besteht Mack darauf, dass soziale "Ungleichverteilung [...] prinzipiell gerechtfertigt werden muss" (ebd.). Doch wenn "krasse Ungleichverteilung ohne Chance auf Überwindung" (S. 31) sei, dann ist sie für Mack inakzeptabel, da es die Betroffenen demütige.

Fazit

Anders als der Titel suggeriert, hat Macks Gerechtigkeitstheorie mit dem christlichen Glauben nichts zu tun! Wesentliche biblische Grundüberzeugungen spielen in ihrer Gerechtigkeitstheorie entweder überhaupt keine Rolle oder weder sogar (explizit oder implizit) abgelehnt. Dass alle Menschen durch Adams Sünde (Röm 5,12) schon als Sünder geboren werden (Ps 51,7) und deswegen alle – sowohl in ihrem rechtlichen Status (Röm 5,18) als auch, daraus resultierend, in ihrem Denken

(Mt 15,19), Reden (Jak 3,2) und Tun (Röm 3,10-18) - böse sind (Pred 7,20) und niemand vor Gottes heiligem Zorn bestehen kann (Jak 2,10), sondern vollkommen gerechterweise - die ewige Verdammnis verdient hat (Röm. 6,23), ist unvereinbar mit Macks humanistischem Menschenbild. Deshalb kann sie die Kreuzigung Christi auch nicht als Sühneopfer verstehen, um den Zorn Gottes zu besänftigen (Röm 3,25-26; Eph 5,2) und damit die Sünden der Menschen zu bezahlen (Hebr 10,14), sondern nur als bloße Liebeszusage für alle Menschen (S. 170), die ansonsten ihre Probleme mit sich selbst ausmachen müssen (S. 173). Den Menschen sieht sie in ihrem extremen Subjektivismus als das Maß aller Dinge (S. 72), der in seiner unhinterfragbaren Souveränität selbst entscheidet, was Gut und Böse ist (S. 171). Der Mensch ist dann nicht mehr das Ebenbild Gottes, sondern wird faktisch selbst zum Götzen. Ihre Ablehnung "jeglicher Fremdbestimmung" (S. 173) und Betonung von Autonomie und Freiheit (ebd.) konterkariert sie mir ihren linken Forderungen selbst. Dass staatliche Institutionen die Freiheit des angeblich so souveränen Individuums im Namen der selbstbestimmten Gerechtigkeit massiv einschränken sollen, ist nur einer von vielen Widersprüchen in Macks Monografie.



Mack geht so weit, dass "jede extrem arme Person der Welt" (S. 145) durch die "globale Gerechtigkeit" erreicht werden müsse.





Markus Widenmeyer

Gott - Mensch - Natur

Thomas Möllenbeck u. Berthold Wald (Hg.)

Thomas Möllenbeck, Berthold Wald (Hg.). Gott – Mensch – Natur: Zum Ur-Grund der Moral mit Josef Pieper und C.S. Lewis. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2014. 217 S. ISBN: 978-3-506-77975-5. 29,90 Euro.

Die Metaethik beschäftigt sie sich mit wichtigen vorgelagerten Fragen der Ethik. Beispiele sind: Sind moralische Aussagen wahr oder falsch? Falls ja, was ist es, das moralische Aussagen wahr oder falsch macht? Solche Fragen spielen heute eine wichtige Rolle. So herrscht häufig ein ethischer Relativismus, in dessen Vakuum politisch-ideologisch vorgegebene Normen stoßen, die dann häufig mit einem Absolutheitsanspruch verbunden werden. Andererseits spricht

viel dafür, dass ein objektives Gut und Böse letztlich die Existenz Gottes voraussetzt.

Der Sammelband "Gott - Mensch - Natur, Zum Ur-Grund der Moral mit Joseph Pieper und C.S. Lewis" behandelt das Begründungsproblem der Moral. Ist ohne Gott alles erlaubt? Oder ist der Mensch oder die Natur der letzte Maßstab? Gibt es überhaupt einen solchen Maßstab? Und ist er überhaupt nötig? Leider wird nicht bei allen Beiträgen der Bezug auf das vorgelegte (und wichtige) Hauptthema deutlich. Auch sind die Gedankengänge nicht immer klar genug, was auch mit den z. T. häufigen Bezügen zur Tradition zusammenhängen dürfte. Oft ist eine katholische Prägung erkennbar. Am wertvollsten erschienen mir die drei letzten Beiträge, die sich auf C.S. Lewis' "Die Abschaffung des Menschen" beziehen.

Im Aufsatz "Warum moralisch sein?" weist Jürgen Splett zuerst auf ein Dilemma hin, das diese Frage eröffnet. Eine Antwort aus dem Nichtmoralischen sei prinzipiell unmöglich; eine Antwort, die wiederum moralisch argumentiert, zirkulär. Es gebe einen Bereich des Werthaltigen, dem man sich verweigern kann. Eine entsprechende Entscheidung müsse hier aber auf Gründe verweisen und könne nicht neutral sein. Splett möchte dann aus dem Freiheitsbegriff (analog zu Kant) Moral begründen, wodurch weitere Beweise unnötig würden. Es bleibt unter anderem unklar, was es denn genau ist, das keines weiteren Beweises bedarf: Erfahrungstatsachen als solche, z. B. das Gewissen? Oder ein damit verbundener objektiver Geltungsanspruch?

Die tiefere Motivation moralisch zu sein sei der Gehorsam, indem man "dem Geheiß eines anderen Willen" folge. Man sei von Gott als ein Freiheitswesen gerufen. Splett erwähnt auch Dankbarkeit und die Ehre Gottes. Unverständlich bleibt, warum Splett die These "ohne Gott ist alles erlaubt" dann zurückweist. Obwohl Splett also eine theologische Begründung der Moral vermeiden will, strebt er doch eine theologische Erklärung an. Dabei gelingt es ihm nicht, beide Aspekte überzeugend zu trennen. Die Fragestellung eines Aufsatzes von Axel Schmidt ist, wie das Sollen





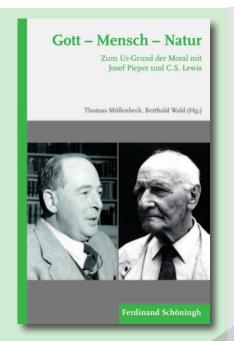




vom Sein abhängt. Er diskutiert zuerst nicht-deterministische Konsequenzen der Quantenmechanik, die er wohl als Bedingung für Freiheit (und so für Ethik) ansieht. Diese Überlegung ist aber abwegig. Mehrere Philosophen haben gezeigt, dass die Möglichkeit nicht-physikalischer Eingriffe in die Natur unabhängig davon ist, ob es probabilistische Prozesse in der Physik gibt.

Eine weitere Verbindung von Sein und Sollen bestehe darin, dass moralische Prinzipien wie der kategorische Imperativ (KI) auf anthropologische Bedingungen angewandt werden müssen: Z. B. die Tatsachen, dass wir Freiheitswesen sind, mit anderen zusammenleben, die Leiblichkeit des Menschen und seine Verletzlichkeit oder seine Zweigeschlechtlichkeit. Sie selbst begründen Moral nicht, aber bedingen, wie der moralisch gute Wille zu konkreten Handlungen übergeht.

Zu klären wäre hier allerdings noch: Ist selbst mit solchen Anwendungsbedingungen wirklich *a priori* klar, was ein Mensch wollen wird, wenn er bedenkt, dass seine Handlungsmaxime zum allgemeinen Gesetz werden würde? Müssen dazu nicht schon die relevanten Sachbereiche mit Wertattributen versehen sein? Kann man z.B. mit nichts als dem (ersten) KI und anthropologischen Tatsachen ableiten, dass die Menschheit erhaltenswert ist? Oder aus dem KI und der Tatsache der Zweigeschlechtlichkeit die Sexualethik?



Im Aufsatz von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz "Gibt es eine ethische Pflicht zur Selbstaufgabe?" wird der Zusammenhang zum Hauptthema des Buches nicht direkt einsichtig. Die Autorin will das Konzept der Selbstliebe als Bedingung von Liebe verteidigen: "Einswerden heißt nicht Verschmelzung", Identitätsvernichtung würde auch die Liebe unmöglich machen. Nach Pieper habe Liebe immer ein Moment der Selbstliebe. Liebe sei immer, so entfaltet die Autorin Pieper weiter, bedürftig, brauchend.

Anlehnend an Jaques Derrida zeichnet die Autorin eine extreme Überdehnung der Selbstlosigkeit im Sinne einer *reduc*- tio ad absurdum. Die Gabe dürfe letztlich nicht mehr wahrgenommen werden und hebe sich selbst auf. Der Gedankengang überzeugt (nur) zum Teil. Kann nicht Gottes Liebe gegenüber ihn verachtenden Sündern als nicht-absurdes Paradigma der Selbstlosigkeit gelten?

Die Autorin polemisiert dann gegen eine vermeintlich protestantische Position, welche Selbstliebe radikal ablehne. Dies sei, Pieper folgend, eine "verquere Weltsicht im Ganzen." Die Schöpfung müsse, protestantisch gesehen, überwunden werden. Katholisch gesehen sei Schöpfung aber Grundlage einer Erneuerung. Mir erscheint das als Strohmann. Auch nach protestantischer Sicht ist nicht die Schöpfung als solche zu überwinden, sondern ihre Gefallenheit.

Berthold Walds Aufsatz "Sein Werte – Tugenden" verteidigt die These: Sollen gründet im Sein. Wald diskutiert dazu drei metaethische Positionen: Das Gute als das "Wertgemäße" (z. B. Max Scheler), das Gute als das "Menschengemäße" und das Gute als das "Wirklichkeitsgemäße", was Piepers und auch Walds Position entspricht: Der gute, tugendhafte Mensch verhilft den Dingen "zu ihrem vollen Sein", wobei dieser Seinsbegriff freilich teleologisch aufgeladen ist. Er zitiert abschließend Pieper "Was gut sei, das bestimmt die Klugheit, was aber klug sei, das bestimmt .die Sache selbst".

Rolf Schönberger verbindet den Maßstab des Gutseins mit dem "Sein der Sache selbst". Das "Gutsein in sich" oder die "Vollkommenheit" sei die "Existenzbedingung" der Sache. Denn ohne ein gewisses Maß an Vollkommenheit könnten die Dinge (wie z. B. Lebewesen) nicht bestehen. Die These der Wertneutralität der Wirklichkeit scheine "als ontologisches Konzept [...] untauglich" zu sein. Hier scheint Schönberger aber einen funktionalen Begriff mit einem echten Wertbegriff zu verwechseln.

Die These, dass das Gutsein lediglich in dem Gewolltsein und so Geschaffensein durch Gott besteht, ist für Schönberger ergänzungsbedürftig. Denn warum wollte Gott die Welt? Was am Geliebten ist es, das er liebt? Schönberger knüpft an das zuvor Gesagte an: Die Dinge, die sich selbst strebend erhalten, haben ein Gutsein in sich selbst; sie haben eine (teleologische) Selbständigkeit. Hier wirkt aber möglicherweise die erwähnte begriffliche Verwechslung nach. Wichtig ist zu sehen, dass reale Teleologie ebenso reale geistige Fähigkeiten voraussetzt.

Im recht klar gehaltenen Aufsatz "Norm, Natur und Nihilismus" diskutiert Uwe Meixner die von Lewis in *The Abolition of Man* kritisierten Positionen der Metaethik, nämlich Formen des Naturalismus, (einschließlich) des Subjektivismus und des Nonkognitivismus¹, Positionen, die alle mit einer objektiven Ethik unvereinbar sind.







Gegen verschiedene Formen des Naturalismus bringt Lewis sowohl Einzeleinwände vor als auch einen Generaleinwand. Der Generaleinwand stellt fest, dass aus Sätzen über nichtnormative Sachverhalte grundsätzlich keine Sollensaussagen abgeleitet werden können. Dass z.B. ein Sachverhalt dazu beiträgt, die Menschheit zu erhalten, führt alleine nicht dazu, dass dieser Sachverhalt verwirklicht werden soll. (Das wäre nur dann der Fall, wenn man zusätzlich eine Norm einführt. dass die Menschheit erhalten werden soll.) Meixner kritisiert diesen Generaleinwand, betont aber, dass jene Einzeleinwände bestehen bleiben: Aus "Der Sachverhalt A soll der Fall sein" folge die nichtnormative Aussage "Der Sachverhalt A ist möglich". Damit folge umgekehrt aus der (nichtnormativen) Unmöglichkeit von A, dass es erlaubt ist, dass A nicht besteht, und damit eine normative Aussage.

Ich vermute jedoch, dass der von Lewis (und vielen anderen) intendierte Generaleinwand gegen Meixners Einwand verteidigt werden kann, z. B. indem man sagt, nichtnormative Sachverhalte legen lediglich fest, welche normativen Aussagen sinnvoll sind. Der Generaleinwand lautet dann (modifiziert), dass keine sinnvollen normativen Sätze aus ausschließlich nichtnormativen Sätzen gefolgert werden können. Dass es erlaubt ist, dass ein unmöglicher Sach-

verhalt nicht besteht, wäre dann zwar eine normative Aussage, doch ohne Sinn.

Meixners Aufsatz fasst weiterhin einige wichtige Aspekte von Lewis' Buch zusammen, z. B. dass Lewis von einem System aller normativen Tatsachen spricht, das er "Tao" nennt. Dieses sei vergleichbar mit der Arithmetik und zwar nicht nur in seiner Alternativlosigkeit, sondern auch in seinem holistischen Charakter. "Man kann sie nur als ein Ganzes zurückweisen oder als ein Ganzes akzeptieren."

Von großer Aktualität ist Lewis' Verdacht gegenüber dem Wertskeptizismus, einen bloßen Vorwand darzustellen. Wertskeptiker sind lediglich skeptisch gegenüber den Werten *anderer* (z. B. traditionellen Werten) aber nicht gegen ihre eigenen, für die sie oft Verbindlichkeit beanspruchen.

Meixner referiert schließlich über Lewis' Prognose, dass der metaphysische Naturalismus zu einem ethischen Nihilismus führen wird und zwar zunächst bei einer Elite. Diese meint dann nicht nur Ethik als bloße Konditionierung durchschaut zu haben, sondern hat und nutzt das Knowhow einer umfassenden Konditionierung der Bevölkerung. In einem solchen Szenario wird der Mensch de facto völlig von der Natur bezwungen – und zwar vermittels der Triebe der neuen Konditionierer.

Der nächste Autor, Florian Hild, ist Lehrer an einer amerikanischen High School, wo seine etwa siebzehnjährigen Schüler im Pflichtfach *Moral Philosophy* C. S. Lewis' *The Abolition of Man* lesen.

Hild sieht wie Lewis die Problematik. dass die Schulen einen Un-Menschen hervorbringen könnten, der weder gut noch böse kennt, weil ihnen moderne Schulbuchautoren vermitteln, dass Werturteile völlig subjektiv seien. Wir erwarten von unseren Schülern moralisches Verhalten, das für das Gedeihen von Staaten, Völkern usw. unentbehrlich ist, trainieren aber nicht ihre moralischen Muskeln. Hild versteht Lewis hier als hervorragenden "Lehrer der Menschlichkeit", insbesondere da gerade Jugendliche noch sensibel gegen Ungerechtigkeiten sind und es ihnen oft gleichzeitig schwer fällt, in Worte zu fassen, warum Ungerechtigkeiten ungerecht sind. Und genau hier liefere Lewis überzeugende Argumente.

Ausgangspunkt des Beitrags von Thomas Möllenbeck ist ein Antrag im Landtag von NRW, die "Ehrfurcht vor Gott" aus der Liste der Erziehungsziele zu streichen. In der politischen Debatte ging es, so Möllenbeck, auf beiden Seiten nicht darum, ob Gott existiert. Die Befürworter z. B. beriefen sich auf den Pluralismus. Aber könnte das fehlende Bekenntnis nicht doch Ausdruck dessen sein, was Lewis den "Ausstieg aus dem Tao" genannt hat? Möllenbeck macht

darauf aufmerksam, dass der Ansatz, der den Antrag prägt, sich kaum konsequent verwirklichen lässt: Es müsste in *jeder* moralischen Frage, in der unterschiedliche Ansichten existieren, das Erziehungsziel zu einer entsprechenden Haltung aufgegeben werden. Und das ist sicherlich nicht das politische Ziel der Befürworter.

Dazu komme, dass das Ausmaß der Bedeutung einer "Ehrfurcht vor Gott" stark von der jeweiligen Gottesvorstellung abhängig ist. Der christliche Gott sei nicht nur Inbegriff des Numinosen, sondern auch des Guten und schließlich der *Barmherzigkeit*. Dies setze einen neuen Standard: Echte Toleranz (keine Gleichgültigkeit), einschließlich der Religionsfreiheit. Die Konsequenzen des Geistes dieses Antrags könnten durchaus so desaströs sein, wie sie Lewis beschreibt. Eine von ihren Trieben total beherrschte, die Bevölkerung ebenso total manipulierende Elite.

Möllenbeck bespricht weiterhin die These "Wenn Gott nicht existiert, ist alles erlaubt". Sicherlich könne man moralische Prinzipien anerkennen und danach handeln, auch wenn man nicht in der Lage ist, diese zu begründen und ihren metaphysischen Ur-Grund einzusehen. Das war auch die Auffassung von Lewis. Dennoch: Wenn die dahinter stehenden Prinzipien nicht vernünftig und dabei hinreichend zwingend und stabil begründet werden können:









Sind sie dann nicht lediglich politisch als Erziehungsziele gewollt? Und können sie dann nicht auch rasch anderen "Werten" Platz machen?

Will man Natur und Vernunft als Quellen des Rechts auffassen (wie es der katholischen Position entspricht), dann ist zudem zu bedenken, dass die Natur selbst *von sich aus* keine Rechtsquelle darstellt, sondern nur insofern sie der schöpferischen Vernunft Gottes entspricht. Wer also weiterdenkt, der könne auch dorthin gelangen, wohin Lewis gelangt ist: Das System objektiver Werte (das "Tao") hat seine Wirklichkeit durch Gott allein, es ist entweder Offenbarung – oder Illusion. Daher ist auch die These richtig: Wenn es keinen Gott gäbe, dann wäre alles erlaubt.

Anmerkungen

¹Für den metaethischen Nonkognitivismus sind moralische Aussagen emotionale Stellungnahmen mit Appellfunktion (wie "Aua!") ohne Wahrheitswert. Für den metaethischen Naturalismus sind ethische Wertaussagen oder Sollens-Aussagen gleichbedeutend mit oder zurückführbar auf Aussagen, die keine Werte bzw. kein Sollen zum Ausdruck bringen, zumindest wenn sie objektiv gemeint sind. Alle Theorien, die moralische Aussagen lediglich auf menschliche Präferenzen oder Emotionen zurückführen, sind dann naturalistisch. Da für den Nonkognitivismus ethische Sätze nicht wahr oder falsch sind, stellt er für Meixner keine Form des ethischen Naturalismus dar. Dass Meixner nur einige Varianten des Subjektivismus als naturalistisch auffasst, kann als eine ggf. etwas unglückliche Definition aufgefasst werden.









Ron Kubsch

Ad Cresconium - An Cresconius

Augustinus

Augustinus. Ad Cresconium – An Cresconius. Zweisprachige Ausgabe, eingeleitet, übers. u. hrsg. von Hermann-Josef Sieben. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2014. ISBN 978-3506-77731-7, 537 S, 88,00 Euro.

Der Kirchenvater Augustinus (354–430 n. Chr.) hat im Verlauf seines Lebens allerlei Kontroversen ausgefochten. Einige größere Dispute erstreckten sich über viele Jahre und haben eine enorme kirchengeschichtliche Wirkung entfaltet. Dazu zählen seine Auseinandersetzungen mit dem Manichäismus, Donatismus, Pelagianismus, Heidentum und Arianismus.

Die Donatisten vertraten im Nordafrika des 4. und 5. Jahrhunderts eine rigorose Kirchenzucht und Sakramentenlehre. Ihrer Auffassung nach hängt die Wirksamkeit der Sakramente, beispielsweise der Taufe, von der Einstellung des Spenders ab. Nur eine Kirche, die ihren Klerus von offensichtlichen Sündern freihält, konnte deshalb für Donatisten eine heilige Verwalterin der Sakramente sein. Diese Überzeugung kommt durch die lateinische Redewendung ex opere operantis zum Ausdruck. Das Sakrament wirkt "aufgrund des Werkes des Wirkenden".

Augustinus bestritt, dass die Wirksamkeit der Sakramente von der Würdigkeit des Spenders abhängt. Seine Antwort wurde später auf die Formel ex opere operato (dt. "aufgrund des gewirkten Werkes") gebracht. Eine Taufe ist unabhängig von der Würdigkeit des Handelnden allein durch ihren Vollzug wirksam. Sollte etwa der Täufer eines Tages dem christlichen Glauben abschwören, bleiben die durch ihn vollzogenen Taufhandlungen gleichwohl gültig. "Es taufen also, was das sichtbare Amt angeht, sowohl Gute als auch Böse, unsichtbar indes tauft Christus durch sie, dem die sichtbare Taufe und die unsichtbare Gnade gehören" (2,26).

Auf einem anderen Gebiet waren die Donatisten ebenfalls radikal. Sie schreckten nicht davor zurück, die staatliche Gewalt für die schonungslose Vertreibung von unliebsamen Abweichlern in Anspruch zu nehmen. Gelegentlich ergriffen sie sogar selbst das Schwert, um ihrer Sicht der Dinge durchzusetzen. Allerdings befürwortete ab ca. 400 n. Chr. auch Augustinus die vorsichtige Inanspruchnahme staatlicher Gewalt gegen die Donatisten.

Das Werk Contra Cresconium, das Augustinus während seiner angespannten Kontroverse mit dem Donatismus verfasste, liegt nun erstmalig in einer deutschen Übertragung vor. Eingeleitet, übersetzt und herausgegeben wurde die Schrift von Hermann-Josef Sieben, der bereits die Bände 28 (Über die Taufe) und 48 (Die antiarianischen Schriften) der Augustinus-Werkausgabe besorgt hatte.

Wie ist das Werk überhaupt entstanden? Augustinus schreibt in seinen Retractationen (Paderborn: 1976, S. 189): "Ein gewisser Cresconius, Grammatiker in der Partei des Donatus, hatte Kenntnis erhalten von meinem Brief, mit dem ich den ersten Teil des Briefes des Petilianus widerlegt hatte, des einzigen, der damals in meine Hände gekommen war. Er meinte, mir antworten zu müssen, und schrieb an mich. Auf diese Schrift erwiderte ich mit vier Büchern, aber so, daß ich eigentlich mit drei Büchern schon die erforderliche Antwort im großen ganzen erteilen konnte. Als ich aber sah, daß allein schon der Parteienstreit







der Maximianisten die Antwort auf alles, was Cresconius geschrieben, gegeben hatte, fügte ich ein viertes Buch bei ... In diesem vierten Buch habe ich mich mit soviel Sorgfalt und Beweiskraft, wie ich nur konnte, bemüht, die Wahrheit wiederherzustellen. Als ich diese vier Bücher schrieb, hatte bereits der Kaiser Honorius die Gesetze gegen die Donatisten erlassen."

Zwischen 401 bis 405 führte Augustinus seinen Streit mit Petilianus, einem damaligen Wortführer der Donatisten. In dieser Zeit entstanden die drei Schriften gegen diesen Bischof (Contra litteras Petiliani). Cresconius schaltete sich in die Debatte ein und veröffentlichte ebenfalls einen Brief an Augustinus (Epistula ad Augustinum). Er wollte auf diese Weise seinen donatistischen Bischof gegen die Kritik Augustinus' verteidigen.

Über Cresconius wissen wir nur wenig. Er war ein *Grammaticus*, führte also die Jugend in Sprache, Schrift und Literatur ein und unterrichtet Grammatik und Rhetorik. Augustinus bescheinigt ihm, ein Mann von gesundem Menschenverstand und guter Bildung und aufgeweckter Intelligenz zu sein (S. 20 u. 1,27). Er war kein Priester oder gar Bischof, sondern ein Laie. Aus der Anrede am Schluss (4,83) geht hervor, dass er Afrikaner war.

Seine Widerlegung des öffentlichen Briefes hat Augustinus so angelegt, dass er die Vorlage zweimal erörtert, zunächst in den Büchern I bis III und dann – wie oben in dem Zitat aus den *Retractationen* beschrieben – nochmals im Buch IV. Die Themen werden durch die Schreiben von Petilianus und Cresconius diktiert: es geht um die Tauffrage, das Schisma und die Verfolgung.

Das Buch I behandelt drei Bereiche. Ausgehend von dem in der Epistula ad Augustinum erhobenen Vorwurf, Augustinus sei ein übler Rhetoriker und Dialektiker, "bietet der Bischof von Hippo zunächst eine theologische Rechtfertigung der Rhetorik (2-4), des Einsatzes für die Wahrheit (5-15) und der Dialektik (16-25). Dann folgt ein Lehrstück über den rechten Gebrauch der Dialektik, indem er mit ihrer Hilfe eine Reihe inhaltlicher Aussagen der Epistula ad Augustinum widerlegt (26-35). In einem dritten Schritt ergänzt Augustinus dann diese dialektische Beweisführung durch Argumente in derselben Sache aus Schrift und Tradition (36-39)" (S. 33).

Das Buch II enthält ebenfalls drei Hauptabschnitte. "Im Rahmen seiner Kritik der donatistischen Tauflehre rechtfertigt Augustinus zunächst seinen Häresievorwurf an ihre Adresse (2–20), dann widerlegt er die Auslegung der Tauflehre des Petilianus durch Cresconius (21–38). Abschließend geht es in Buch II um Cyprians Autorität im Streit um die Häretikertaufe (39–48)" (S. 33).

Im Buch III lassen sich vier Hauptabschnitte unterscheiden. "Im ersten geht es um das Schisma und die von den Donatisten dafür vorgelegte Begründung (2–44). Freilich ist dieser erste Teil von langen Nachträgen über die Tauflehre unterbrochen (4–28). Dann geht Augustinus auf den Vorwurf der Verfolgung ein (45–66). Der dem Schlußplädoyer, nämlich der Zurückweisung der von Cresconius gegen Augustinus geltend gemachten sprachlichen Fehler und Makel in seiner Biographie (85-93), vorausgehende Abschnitt läßt sich vielleicht mit 'die Donatisten haben vor dem Forum der allgemeinen Kirche ihre Sache verloren' (67–84) überschreiben" (S. 33).

Das Buch IV kann in sechs Abschnitte unterteilt werden: "Zurückweisung der Vorwürfe betreffs Verwendung der Rhetorik und Einsatz für die Wahrheit (2–3), Widerlegung der donatistischen Tauflehre (4–32), Widerlegung der Erlaubtheit des Schismas (33–54), Widerlegung des Vorwurfs der Verfolgung (55–63), Fazit: die Donatisten haben ihre Sache vor dem Forum der Weltkirche verloren (64–77), Widerlegung der persönlichen Vorwürfe gegen Augustinus (78–81)" (S. 33–34).

Die Handschrift fand bis zur Reformationszeit keine große Verbreitung. "Eine deutlich wahrnehmbare Wirkgeschichte von *cresc.* beginnt erst nach der Drucklegung (1509) in der Kontroverse zwischen reformatorischen und gegenreformatorischen Theologen" (S. 41). Die Reformatoren begannen nämlich Anfang des 15. Jahrhunderts mit der Herausgabe

von Kirchenvätersammlungen, die die reformatorischen Anliegen stützen sollten. Eine erste Anthologie erschien 1527 unter dem Pseudonym Hermanus Bodius mit dem Titel Unio dissidentium in Basel. Der eigentliche Herausgeber dürfte Martin Bucer gewesen sein. Darin findet die Schrift des Augustinus allerdings noch keine Erwähnung. Doch schon in der Epitome, mit der der zur Reformation übergetretene Dominikaner Johannes Piscatorius 1507 begann und die 1537 in Augsburg erschienen ist, sind Auszüge aus cresc. enthalten. Ein Jahr vorher hatte Calvin im Widmungsbrief seiner Institutio bereits einen Absatz aus cresc. 2,26 als Beleg dafür zitiert, dass die Kirche keineswegs über Christus steht, zumal die kirchlichen Richter sich oft täuschen. Um 1540 hat Martin Bucer dann ausdrücklich auf den Nutzen von cresc. in kirchlichen Angelegenheiten hingewiesen. "Johannes Brenz beruft sich 1555 in seiner Apologia Confessionis Wirtenbergensis für die schlechthinnige Unterordnung der außerkanonischen unter die kanonischen Schriften auf cresc. 2,40, Martin Chemnitz 1591 in seinen Loci theologici für die Unterscheidung zwischen sichtbarer Sakramentenspendung und unsichtbarer Gnade auf cresc. 2,26" (S. 46).

Freilich haben sich auch katholische Apologeten auf *cres.* berufen. Hermann-Josef Sieben führt auf S. 46 bis 48 etliche Beispiele an, darunter Johannes Faber und Johann Eck. Letzterer wirbt





a

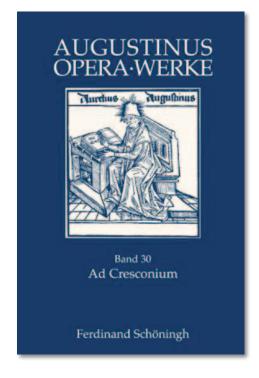


in seiner Apologie der katholischen Prinzipien "für die Auseinandersetzung mit den Häretikern "kraft des Schwertes des Geistes, das heißt des Wortes Gottes" und stützt sich hier auf die Verteidigung der Dialektik in *cresc.* 1" (S. 47).

Zu den Besonderheiten der Schrift zählen die Heranziehung historischer Argumente und die intensive Behandlung der verwendeten Dialektik.

Was die historische Begründung anbetrifft: "Zwar kommt die theologische Beweisführung mittels Bibelzitaten durchaus noch zum Zug, aber sie ist nicht mehr das vorherrschende Mittel der Argumentation. An ihre Stelle tritt das Zitat historischer Quellentexte, mittels derer Augustinus die historischen Fakten über die Ursprünge des Schismas darzutun versucht" (S. 50). Dass viele dieser Quellentexte nur in *Ad Cresconium* überliefert sind, macht das Werk natürlich besonders attraktiv. Auf den Seiten 50 bis 58 werden die Quellentexte sorgfältig zusammengestellt.

Größere Beachtung verdient das Thema Dialektik. Die Donatisten warfen dem Kirchenvater nämlich vor, er verstecke sich in seinen Diskussionen hinter Rhetorik und Dialektik. Sie gaben deshalb die Parole heraus, sich überhaupt nicht auf eine Diskurs mit dem Bischof einzulassen (vgl. S. 14), da dieses "Diskutieren" nicht zur christlichen Wahrheit passe (vgl. 1,16). Augustinus greift diesen Einwand auf und liefert



eine ausführliche Rechtfertigung seiner Herangehensweise. Dialektik ist seiner Meinung nach ein Disput zugunsten der Wahrheitsfindung (vgl. 1,17). Augustinus unterscheidet zwischen einem falschen und einem wahren Dialektiker oder Disputanten. "Denn wer diskutiert, unterscheidet durch das Diskutieren, was wahr ist, vom Unwahren. Die dies nicht vermögen und dennoch als Dialektiker gelten wollen, suchen durch hinterhältige Fragen die Zustimmung argloser Geister zu erlangen, um aus ihren Antworten Folgerungen zu ziehen, aufgrund derer sie sich entweder über sie

sichtliche Unwahrheit täuschen ließen, oder sie zu einer den Getäuschten verborgenen Unwahrheit verführen, die sie meistens auch selber für Wahrheit halten. Wer aber ein wirklicher Dialektiker ist, das heißt jemand, der die Wahrheit von der Unwahrheit unterscheidet, der wirkt zunächst bei sich selber darauf hin, sich nicht selber zu täuschen, indem er richtig unterscheidet, was er nur mit der Hilfe Gottes erreichen kann" (1,19). Dialektik ist also die Kunst, Wahres von Falschen zu unterscheiden, denn "wer diskutiert, unterscheidet durch das Diskutieren, was wahr ist, vom Unwahren" (1,19). Ihre Anwendung bedeutet: "Wenn er [d.h. der wahre Dialektiker] dann das, was er bei sich selbst gewirkt hat, zur Belehrung anderer vorbringt, schaut er zunächst genau hin, was diese schon sicher wissen, um sie von da aus zu dem hinzuführen, was sie nicht wußten bzw. nicht glauben wollten, indem er ihnen die Folgerungen aus dem aufzeigt, was sie schon im Wissen oder Glauben festhielten, so daß sie aufgrund der Wahrheiten, von denen sie deutlich sehen, daß sie ihnen zustimmten, genötigt sind, andere Wahrheiten zu billigen, die sie noch verneint hatten, und so das Wahre, was zuvor für unwahr gehalten wurde, vom Falschen unterschieden wird, wenn es sich als mit jenem Wahren, was man schon vorher dafür hielt, als übereinstimmend herausstellt" (1,19).

lustig machen, weil sie sich durch offen-

Augustinus sieht sich mit seiner Berufung auf die Dialektik nicht nur in der Tradition der großen Philosophen, er ist überzeugt, dass ihn die Heilige Schrift selbst zu dieser Methode der Wahrheitsfindung ermächtigt. Er beruft sich unter Anführung entsprechender Belegstellen auf Paulus und auf Jesus Christus (vgl. 1,19.21). Der Christ muss seiner Auffassung nach den Wahrheitsanspruch seines Glaubens an der Wirklichkeit prüfen. Er hat davor keine Angst, weil er die Wahrheit liebt, damit rechnet, dass diese sich bewährt und auch Skeptikern gegenüber logische Überzeugungskraft hat:

"Denn niemals fürchtet die christliche Lehre diese Kunst, die man Dialektik nennt, welche nichts anderes lehrt als Folgerungen aufzuzeigen, entweder wahre aus wahren oder falsche aus falschen, so wie der Apostel sie bei den Stoikern nicht fürchtete, die er nicht zurückwies, als sie mit ihm diskutieren wollten. Denn die Dialektik bekennt es ihrerseits und es stimmt, dass niemand von einem Mitdiskutanten auf konsequente Weise zu einem falschen Schluß gezwungen wird, es sei denn, daß er zuvor Falschem zugestimmt hat, wodurch eben dieser Schluß, ob er will oder nicht will, bewirkt wird. Wer sich in acht nimmt gegen falsche Folgerungen aus seiner Rede, die er nicht will, der soll sich deswegen dagegen in acht nehmen, falsche Prämissen zu wollen. Wenn er jedoch









an wahren Prämissen festgehalten hat, dann soll er, was immer er als folgerichtig erkannt hat, eines Besseren belehrt, annehmen, was er für falsch hielt oder an dem er zweifelte, wenn seine Freundschaft zu friedvollster Wahrheit größer ist als zu streitsüchtigster Aufgeblasenheit." (1,25)

Wie glänzend Augustinus die Dialektik als Methode der Wahrheitsfindung im Disput mit Cresconius einsetzt, lässt sich am Beispiel des Sakramentsverständnisses zeigen. Der Kontrahent wirft dem Bischof vor, die Auffassung der Donatisten vorsätzlich falsch zu interpretieren. Der Donatist Petilianus hatte die Formel "Es kommt an auf das Gewissen des heilig die Taufe Spendenden, welches das Gewissen des Empfängers reinigt", geprägt. Cresconius verteidigt diese Formel, muss freilich zugeben, dass es der Kirche oder dem Täufling unmöglich ist, "in das Gewissen des Täufers hineinzuschauen": "Mag jemand auch ein Gewissen mit Flecken haben, mir, der ich von ihm getauft werde, genügt indes, was ich von ihm empfange, weil es verborgen ist und ich es nicht weiß und sein Gewissen für unschuldig halte ..." (2,21). Deshalb greift er ein geläufiges Verständnis dieser Formel auf: "Es kommt auf das Gewissen des Spenders an, nicht hinsichtlich seiner Lauterkeit, die ja nicht sichtbar ist, sondern hinsichtlich seines Rufes, welcher über es entweder richtig oder falsch ist; denn

für den Empfänger der Taufe genügt der Ruf dieses Menschen, daß er einen guten Leumund hat, noch nicht ertappt, noch nicht gerichtet, noch nicht von der Kirche getrennt wurde, auch wenn er im Verborgenen verrucht ist" (2,21).

Augustinus weist nun dialektisch nach, dass ja der Ruf des Täufers ein falscher sein kann und deshalb die Donatisten mit ihrem Verständnis nichts gewonnen haben:

"Dagegen hast du nicht das des langen und breiten ausgeführt, was von dir, einem scharfsinnigen Mann, sondern was von euren Leuten gesagt wird, was man folgendermaßen kurz zusammenfassen kann: Es kommt auf das Gewissen des Spenders an, nicht hinsichtlich seiner Lauterkeit, die ja nicht sichtbar ist, sondern hinsichtlich seines Rufes, welcher über es entweder richtig oder falsch ist; denn für den Empfänger der Taufe genügt der Ruf dieses Menschen, daß er einen guten Leumund hat, noch nicht ertappt, noch nicht gerichtet, noch nicht von der Kirche getrennt wurde, auch wenn er im Verborgenen verrucht ist.

Schau, ich flehe dich an, in welche Abgründe die Angst davor, keinen Ausgang zu finden, [es] die Menschen nun treibt. Vermag also das befleckte Gewissen des Taufspenders das Gewissen des Empfängers zu reinigen, wenn es einen guten Ruf hat, und vermag es in demselben Ausmaß zu reinigen wie das gute

Gewissen, wenn es den guten Ruf aufgrund von Täuschung erworben hat? Ist dir bewußt, was hier gesagt wird, ..." (2,21)

Augustinus besteht deswegen darauf, dass Christus derjenige ist, der die Gewissen reinigt.

Bleibt noch zu sagen, dass – wie wir es vom Ferdinand Schöningh Verlag gewöhnt sind – der Drucksatz durch seine Übersichtlichkeit überzeugt. Der kritische Apparat ist hervorragend lesbar. Die Quellenverzeichnisse und Register wurden mustergültig angelegt. Der lateinische Text und Apparat wurde der kritischen Edition von M. Petschenig (Corpus Scriptorum ecclesiasticorum Latinorum 52/1, Wien/Leipzig 1909, S. 325–582) entnommen.

Wir dürfen dem Herausgeber und dem Verlag für die Verwirklichung dieses Projektes dankbar sein.

Anmerkungen

¹Dieser Abschnitt fehlt in einigen deutschen Ausgaben, enthalten ist er z.B. in der französischen Ausgabe von J. D. Benoit (1957, S. 39) oder in der englischen Ausgabe von John T. McNeill (1960, Bd. 1, S. 22). Die Abweichung geht – ich konnte es nicht überprüfen – vermutlich darauf zurück, dass unterschiedliche lateinische Textausgaben verwendet wurden.









Hanniel Strebel

Roman Catholic Theology and Practice

Gregg R. Allison

Gregg R. Allison. Roman Catholic Theology and Practice: An Evangelical Assessment. Wheaton: Crossway, 2014. 496 S. 13,00 Euro (Kindle-Version).

Aufbau und Struktur des Buches

Wie Allison selbst schreibt, besteht das Problem von evangelikaler Seite darin, dass jeweils einzelne Teile aus einem ganzen System kritisiert werden (sog. "atomistischer Ansatz", Pos. 839). Es fehlt der Blick auf den gesamten Korpus. Die Idee, Stück für Stück entlang des Katechismus der Katholischen Kirche (1997) entlang zu gehen und bei Bedarf auf Dokumente des 2. Vatikanischen Konzils sowie auf Enzykliken von Päpsten zurückzugreifen, bringt die nötige Struktur in das Unterfangen.

Abschnitt für Abschnitt arbeitet sich der Autor durch den Text des Katechismus, indem er ihn zuerst zusammenfasst und dann Gemeinsamkeiten und Unterschiede herausarbeitet.

Natürlich mag man an dieser Stelle einwenden: Unter dem großen Schirm der katholischen Kirche seien doch ganz viele verschiedene Strömungen beheimatet. Das ist richtig. Allison stellt ganz zu Beginn klar, dass sich die katholische Kirche in dieser Hinsicht nicht von den vielen Strömungen innerhalb der evangelikalen Welt unterscheide. Auch wenn sich die Kirche, einem großen Schiff gleichend, als eine Bewegung präsentiert, sind die lehrmäßigen Unterschiede gewaltig. Dennoch stufe ich das Vorgehen Allisons als solide ein. Nicht nur haben

Bischofssynoden der ganzen Welt um die Formulierungen gerungen. Ein verbindliches Dokument ermöglicht erst den Rahmen einer geordneten Auseinandersetzung.

Die nötige Vorarbeit am Anfang des Buches

Doch bevor Allison auf diesen Weg einbiegt, tut er mehrere unverzichtbare Dinge:

- 1. Allison stellt seinen eigenen Bezug zum Thema her, u. a. seinen Dienst an der katholischen Universität Notre-Dame (USA) sowie seine Arbeit unter Studenten in Italien.
- 2. Er beschreibt seine Herangehensweise, bietet also einen hermeneutischen Überblick. Er nennt den

- Ansatz "grammatikalisch-heilsgeschichtlich" (grammatical-redemptive) und "historisch-typologisch".
- 3. Zudem entwirft Allison ein Bild der evangelikalen Grundüberzeugungen (eine "evangelikale Vision des Lebens mit Gott und menschlichem Gedeihen").
- 4. Dann stellt er die katholische Theologie als zusammenhängendes, umfassendes System dar.

Die katholische Theologie als zusammenhängendes System

Diesen Abschnitt zu verstehen, ist unabdingbar für das Verständnis des weiteren Inhalts. Inhaltlich greift Allison häufig auf die Dissertation "Evangelical Theological Perspectives









on Post-Vatican II Roman Catholicism" von Leonardo de Chirico (2004) zurück. Wollte man ganz kritisch sein, könnte man hier bemängeln, dass die Quellenlage des Autors zu schmal sei. Wer jedoch das weitere Buch liest, erkennt schnell die fachliche Fundierung.

Was sind Kernelemente der katholischen Theologie?

- A. Sie besteht aus einem sowohl-als-auch- statt einem weder-noch-Ansatz: Schrift und Tradition, Gnade und menschliche Mithilfe, Christus und die Kirche, Glaube und gute Werke bzw. Liebe, Gottes Herrlichkeit und spezielle Ehre gegenüber Maria.
- B. Das Konzept ist zudem kein abstraktes Konzept, sondern immer mit sichtbaren, materiellen, immanenten, organisierten, sozialen, rechtlichen und historischen Strukturen verbunden.
- C. Das zentralste Stück ist die Verbindung zwischen Natur und Gnade. Beide Elemente stehen in einem Kontinuum. Die Natur stellt einen Kanal der Gnade dar. Die Gnade hebt die Natur empor und vervollkommnet sie (wie es Thomas von Aquin in seiner Summa Theologica, 1.1.8, dargestellt hat). Obwohl die Natur von der Sünde zwar betroffen ist, verfügt sie immer noch über die Kapazität Gnade zu empfangen, weiterzugeben und mit ihr zu kooperieren.

Dadurch wird der Einfluss der Sünde reduziert. Sünde ist ernsthaftes, aber nicht gänzlich zerstörendes Sekundärelement (engl. "serious yet not devastating secondary element"). Die thomistische Theologie stützt sich deshalb auf die innere Fähigkeit der Natur für Gott ab (capacitas dei). Dies wirkt sich auf verschiedene Bereiche aus:

- Epistemologie: Offenheit gegenüber Schrift und Tradition, Christentum und edlen Elemente der nicht-christlichen Religionen
- Auslegung der Bibel: Die Worte der Bibel enthalten verborgene Bedeutungen. Sie sind in der Lage (als dem Bereich der Natur zugehörig), tiefere Bedeutung göttlicher Wahrheiten zu transportieren.
- Lehre des Menschen: Moderater Optimismus bezüglich der Fähigkeit des Menschen (Natur) mit der Gnade, mit ihrem empor hebenden (engl. elevating) Prozess zusammenzuarbeiten. Die menschliche Natur hat ihre Fähigkeit für die Gnade nicht verloren.
- Lehre der Erlösung: Die Erlösung wird als Operation angesehen, wodurch die Gnade in den Menschen eingegeben wird (engl. infusion). Das entspricht dem katholischen Verständnis der Vergöttlichung (engl. deification) des Menschen durch den Prozess der Gnade.

- Sakramentslehre: Geschaffene Elemente wie Wasser, Öl, Brot und Wein (Natur) sind in der Lage, göttliche Gnade durch die Sakramente zu transportieren.
- Lehre der Kirche: Menschen (Natur) sind geweiht, um die Sakramente darzureichen (Gnade).
- Hierarchie der Kirche: Es bestehen drei Kategorien von Gläubigen, den Glaubenden (engl. faithful), den Religiösen (engl. religious) und den Heiligen, sowie drei klerikale Ebenen, nämlich Diakone, Priester und Bischöfe.
- Moraltheologie: Glaube an die vier Kardinaltugenden (Natur), welche durch die Gnade nicht geschaffen, sondern vervollkommnet werden.
- Lehre von Maria: Maria ist als Mensch (Natur) durch die unbefleckte Empfängnis von der Ursprungssünde nicht berührt und durch ihre Kooperation mit der Gnade sündlos während ihres ganzen Lebens.

Die evangelikale Theologie hat sich vom Begriff der Natur distanziert und bevorzugt den Terminus "Schöpfung". Der gesamte Bereich der Schöpfung ist als Bestrafung der menschlichen Sünde ein verfluchter Bereich (Röm 8,20–22) und verfügt keine innewohnende Kraft für Gottes Gnade.

D. Es gibt noch eine vierte, wesentliche Differenzierung: Die *vermittelnde Rolle der Katholischen Kirche* (engl. mediatorial function) wird durch die gegenseitige Abhängigkeit von Natur und Gnade möglich gemacht. Weil die Natur für die Gnade offen steht, kann Gnade empfangen und durch die Kirche vermittelt werden. Die Gnade benötigt die Natur, weil sie körperlich und konkret werden muss. Hierbei ist wichtig zu beachten, dass die RKK die fortgesetzte Menschwerdung Jesu darstellt. Sie ist der mystische Körper des gesamten Christus. Daher kommt auch die Ausdrucksweise der Kirche als Sakrament. Sie ist gleichermaßen göttlich und menschlich und kann darum Gnade darreichen. Es besteht ein organisches Band zwischen Christus und der Kirche. Beide bilden sie einen Körper. Der ganze Christus besteht aus seinem Haupt, Christus selbst, und seinen Gliedern, der Kirche. Allison kommt sehr oft auf dieses Natur-Gnade-Kontinuum der Kirche zurück. Das wirkt sich wiederum auf verschiedene Lehren aus:

- Schriftverständnis: Die RKK versteht sich als Bewahrer des biblischen Kanons.
- Glaube: Die Kirche glaubt zuerst und reicht den Glauben den Menschen dar.
- Christologie: Es wird eine starke Kontinuität zwischen dem Sohn Gottes im Himmel und dem menschgewordenen Sohn im Leben der Kirche betont.
- Lehre der Kirche: Das Band zwischen Christus und der Kirche ist unverbrüchlich.









- Die eine wahre Kirche: Weil die RKK eine Verlängerung der Menschwerdung Christi darstellt, also sein mystischer Leib ist, versteht sie sich als die eine wahre Kirche.
- Lehre des Heiligen Geistes: Der Heilige Geist ist der andere Helfer und Tröster (neben Jesus).
- Lehre der Sakramente: Wenn die RKK die Sakramente darreicht, teilt Christus selber aus.
- Priesterschaft: Jesus tauft, lehrt, regiert, löst, bindet, opfert durch die Kirche.
- Ämterlehre: Weil Christus der Priester ist, übt die Kirche seinen Priesterdienst aus.
- Hierarchie: Durch die Vermittlerrolle ist die RKK durch ihre Hierarchie geprägt.
- Mariologie: Maria nimmt eine Sonderrolle in der Vermittlung der Gnade ein.
- Gemeinschaft der Heiligen: Es besteht ein Austausch geistlicher Güter zwischen Gläubigen im Himmel, im Fegefeuer und auf der Erde.
- Ökumene: Die Kirche ist Instrument der Einheit unter der ganzen menschlichen Rasse.
- Transsubstantiation: Das Sakrament der Eucharistie ist auf dem Verständnis der Kirche als Verlängerung der Menschwerdung Jesu gegründet.

• Die evangelikale Theologie wendet sich sowohl gegen die Verlängerung der Menschwerdung, die Lehre des totus Christus, die Vermittlerrolle der Kirche und gegen die Sonderstellung von Maria.

Übereinstimmungen und Abweichungen

In welchen Lehren besteht Übereinstimmung? Wo gibt es wichtige Abweichungen? Allison greift dies pro Abschnitt des Katechismus auf.

10 Übereinstimmungen

Wichtige Übereinstimmungen sind vor allem im ersten Teil des Katechismus zu finden, der sich an das Apostolische Bekenntnis anlehnt:

- 1. Gotteslehre, Trinität (weitgehende Übereinstimmung)
- 2. Erschaffung des Menschen im Ebenbild Gottes als Grund für dessen Würde
- 3. Der Mensch besteht aus Körper und Seele (Dichotomie).
- 4. Historizität des Sündenfalls
- 5. Lehre über die Person von Christus (Menschwerdung, göttliche und menschliche Natur)
- 6. Werk von Christus am Kreuz
- 7. Lehre der Auferstehung, Wirklichkeit in Raum und Zeit
- 8. Wichtige Aspekte von Christi Rückkehr und Gericht

- 9. Lehre des Heiligen Geistes (größtenteils)
- 10. Lehre der zukünftigen Auferstehung (größtenteils)

10 gewichtige Abweichungen

- 1. Zu optimistische Sichtweise des Menschen durch die Abhängigkeit von Natur und Gnade; die Sünde hat die Natur beeinflusst, jedoch nicht in dem Grad, dass sie eine positive Antwort zur allgemeinen Offenbarung in der Natur ausgeschlossen hätte. Der menschliche Wille und Verstand ist in der Lage mit der göttlichen Gnade zu kooperieren. Glaube wird so zum menschlichen Akt. Klarstellung: Die menschliche Natur ist nicht in der Lage Gnade zu empfangen und zu vermitteln.
- 2. Stellenwert der kirchlichen Tradition: Schrift und Tradition ergänzen sich. Klarstellung: Schon nach den frühen Kirchenvätern (z. B. Irenäus) bezieht sich die Tradition ausschließlich auf das biblisch-apostolische Verständnis bzw. auf den biblischen Kanon.
- 3. Rechtfertigungsverständnis: Eine eingegossene (engl. infused) Rechtfertigung erhebt die menschliche Natur und befähigt sie zur Vervollkommnung. Klarstellung: Es ist die radikale Intervention der göttlichen Gnade, die von außen her zum Menschen dringt und ihm durch die Rechtferti-

- gung eine fremde Gerechtigkeit anrechnet. Rechtfertigung und Heiligung müssen deutlich unterschieden werden.
- 4. Die Rolle von Maria: Die Lehre der unbefleckten Empfängnis, des vollkommenen Glaubensgehorsams, die Mitbeteiligung am rettenden Werk des Gottessohnes, Hilfe bei der Geburt der Kirche und die Mutterschaft der ganzen Menschheit müssen als unbiblisch abgelehnt werden.
- 5. *Todsünden:* Todsünden führen zum Verlust der Errettung und zur ewigen Verdammnis in der Hölle. *Klarstellung:* Es gibt keine Heilssicherheit. Dieser Heilsverlust kann biblisch nicht abgestützt werden.
- 6. Die Realität des Fegefeuers: Das Übergangsstadium zur Reinigung (= dritter Zustand der Kirche) ist ebenfalls eine Hinzufügung kirchlicher Tradition.
- 7. Die Unfehlbarkeit des Papstes und des bischöflichen Kollegiums: Hierarchische Struktur als Folge des Vikariats Christi; magistrale statt dienstliche Autorität der Würdenträger, zudem Dreiteilung der Laien wie auch der Ämter.
- 8. Die Sakramentslehre: Formelle Übereinstimmungen (Objekt der Verehrung, Teilnehmer, einige Handlungen wie Gebet, Schriftlesung, Singen), jedoch tiefe inhaltliche Differenzen. Durch Teilnahme an den Sakramenten der Kirche kann göttliche Gnade empfangen werden (Sakramente sind sichtbare Zeichen der Natur).







(a)



9. Eucharistie, Transsubstantiation: Die Auslegung des Brotes des Lebens (Joh 6) ist biblisch nicht haltbar, ebenso wenig die alttestamentlichen Vorschattungen der Eucharistie. Die 1215 proklamierte Lehre der Verwandlung wurde von Thomas von Aquin auf der Basis philosophischer Vorannahmen ausgebaut. Die Repräsentation (nicht aber, wie oft falsch angenommen wird, Wiederholung) des Opfers Christi ist ebenfalls aus der Missinterpretation biblischer Belege hergeleitet.

10. Zusätzliche Erfordernisse zum Erwerb des Heils, z. B. durch das Empfangen der Taufe zum Auswaschen der Ursprungssünde, des Sakraments der Busse zur Vergebung der Sünde.

Vom Vorgehen des Buches lernen: Ich glaube, dass wir nicht nur inhaltlich, sondern auch methodisch von diesem Buch lernen können.

Den eigenen Glauben formulieren können: Manche Christen haben sich ganz auf die subjektive, gefühlsbetonte Seite des Glaubens zurückgezogen. Sie verankern sämtliche Erkenntnisse in Erfahrungen. Bei diesem "Hort" bleibt es dann auch. Was hier verloren geht, sind "propositionelle Aussagen" über Gott und den Menschen, über Heilsgeschichte und das Wesen des Evangeliums. Wir müssen erneut eine Sprachfähigkeit gewinnen. Was sind die Grundpfeiler unseres Glaubens? Wie leiten wir diese aus der Bibel ab?

Position der Gegenseite zusammenfassen: Eine ins Detail gehende Gegenüberstellung versteht es, die Position der Gegenseite zuerst adäquat wiederzugeben. Allison konzentriert sich darauf, die wichtigsten Zitate und Belegstellen in seiner Zusammenfassung zu nennen. Im Bild gesprochen bedeutet das, zuerst die Brücke zu überqueren und von der anderen Seite her einen Brückenkopf einzurichten. Andernfalls besteht die Gefahr, dass die Gegenseite an einer ungünstigen Stelle oder gar nicht erreicht wird.

Konsequente Suche nach Übereinstimmungen: Über Hunderte von Seiten gehört die Suche nach Übereinstimmungen als fester Bestandteil zur Analyse. Diese "Ritualisierung" habe ich in dieser Form noch nie erlebt. Gerade diese Kontinuität verfestigt das seriöse Bild: Hier schreibt jemand, der an den Überzeugungen des Gegenübers wirklich interessiert ist. Nur wer zuerst die Übereinstimmungen sorgfältig erkundet hat, kann sich mit Genauigkeit den Abweichungen zuwenden. In dieser Hinsicht ist das Buch Ermutigung und Lernfeld zugleich. Ich war bisher gewohnt, a) fragmentierte Analysen, verbunden mit b) zur Pauschalisierung neigender Kritik über den Katholizismus zu lesen.

Ausrichtung an (zwei) grundsätzlichen Unterschieden: Bei aller Detailgenauigkeit, die durch die Punkt-für-Punkt-Analyse des Katechismus zum Ausdruck kommt, ist es wichtig, die

Prinzipien im Auge zu behalten. Allison hat das methodisch geschickt eingefädelt, indem er in Kapitel 2 die beiden Prinzipien der Verbindung zwischen Natur und Gnade sowie Christus und der Kirche eingeführt hat. Der andauernde Bezug auf diese beiden Prinzipien stört nicht. Im Gegenteil: Durch das ständige Auftauchen vertieft sich das Verständnis. Allison empfiehlt im Schlussteil, im Austausch mit Katholiken besonders auf diese beiden Prinzipien zu fokussieren.

Nicht so tun, als gäbe es keine Unterschiede: Eine andere Unart unseres an die werte-relativistische Argumentation gewöhnten Zeitalters besteht darin, alle bzw. alles zu "umarmen". Das kann entweder dadurch geschehen, dass Unterschiede zwar dargestellt, jedoch unmittelbar danach heruntergespielt werden. Durch fehlende Genauigkeit verlieren sich die Aussagen im Nebel. Es tut deshalb gut zu lesen: "An dieser Stelle besteht teilweise Uneinigkeit". "Diese Sicht kann nicht durch die Schrift gestützt werden." "Hier besteht eine grundsätzliche Differenz." "Dieser Unterschied wiegt schwer."

Schriftliches Bekenntnis – Um eine gemeinsame Position ringen: Man wird mir entgegenhalten können, dass Bekenntnis und gelebte Realität weit auseinanderfallen würden. Richtig. Das mag sowohl bei Katholiken wie Evangelikalen der Fall sein. Trotzdem brauchen wir die Ausrichtung an einem schrift-

lichen Bekenntnis. Weshalb? Weil sich sonst jeder auf eine beliebige Tradition berufen, sich gleichzeitig jedoch der Beurteilung entziehen kann. Genau das ist bei manchen Theologen, Gemeinden und leider auch Ausbildungsstätten geschehen. Ich begrüße die Rückkehr zu kirchlichen Bekenntnissen deshalb sehr.

Fazit

Allison gelingt es erstaunlich gut, auch innerevangelikale Positionen knapp und verständlich darzustellen. Ohne seine eigenen Karten (baptistisch-reformiert) zu verbergen, erklärt er ohne Scheuklappen abweichende Positionen. Es ist meines Erachtens nicht nur die Not sogenannter "fundamentalistischer" Kreise, abweichende Überzeugungen erklären bzw. nachvollziehen zu können. Ich beobachte auch und gerade bei jüngeren Pastoren die Unfähigkeit große historische Entwicklungen und verschiedene Positionen adäquat skizzieren, geschweige denn biblisch begründen zu können. Neben dem oben beschriebenen methodischen Lernfeld ist die Lektüre in dieser Hinsicht ebenfalls gewinnbringend.

Ein letztes Lernfeld darf nicht unerwähnt bleiben. Im dritten Teil der Katechismus-Analyse beschäftigt sich Allison mit der Darlegung der katholischen Ethik- bzw. Morallehre. Er nimmt eine interessante Differenzierung vor: Das System sei wohlgeordnet und äußerst



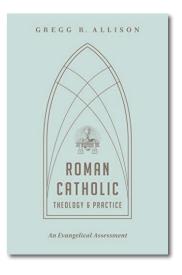






Hanniel Strebel Werbung

hilfreich gerade in der Auseinandersetzung mit säkularen Konzepten. Allison bezeichnet es jedoch als "weder unbiblisch noch biblisch" und damit als nicht bindend. Diese Unterscheidung zwischen der Herleitung biblisch abgestützter Aussagen und hilfreicher Modellbildung ist wichtig. Auch hier scheint mir ein großes Defizit unter Studenten der Theologie zu herrschen. Neugierig und willig werden Konzeptionen angenommen - ohne jedoch die Anbindung an die biblische Heilsgeschichte sowie systematische Herleitung zu prüfen. Damit läuft man Gefahr, neue und spannende Konzepte als Rahmen der Bibel "überzustülpen". Aus diesem Grund sind Themenpredigten so gefährlich: Durch sie gelangt eine gefilterte Auswahl an biblischen "Schnipseln" zur Gemeinde. Diese beginnt die Hermeneutik zu imitieren: Wahllos werden Schnipsel aus verschiedenen Quellen nebeneinander gestellt und mit hauseigenem "Schokoguss" überzogen.





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











Micha Heimsoth

Ohne Gott mit Gott

Tobias Schulte



Tobias Schulte. Ohne Gott mit Gott -Glaubenshermeneutik mit Dietrich Bonhoeffer. Regensburg: Friedrich Pustet, 2014. 413 S. ISBN: 978-3-7917-2569-7. 44,00 Euro.

In seiner Dissertation Ohne Gott mit Gott beschäftigt sich der Diplom-Betriebswirt und römisch-katholische Theologe Tobias Schulte mit der Frage, ob der christliche Glaube an einen in die Geschichte eingreifenden Gott für den modernen Menschen – insbesondere angesichts der Theodizee-Frage – plausibel gemacht werden kann. Dazu untersucht er ausführlich sowohl Dietrich Bonhoeffers Anthropologie (S. 45–147) als auch seine Gotteslehre (S. 148-364)

unter erkenntnistheoretischen, ontologischen, soteriologischen sowie unter christologischen Gesichtspunkten.

Die Notwendigkeit der "Verheutigung" des Glaubens

In seiner einleitenden Problemskizze geht Schulte auf die angebliche Spannung zwischen dem heute dominierenden Technikglauben und dem christlichen Glauben eines in die Welt eingreifenden Gottes ein (S. 15f.). Schulte behauptet, dass der Mensch erst dann Gott finden könne, wenn er eine Antwort auf die Frage finde, wer der Mensch sei (S. 18). Daher müsse "der Glaube an diesen Gott in das Heute hineinbuchstabiert werden" (S. 19). Eine eventuell daraus resultierende Verweltlichung des Glaubens möchte Schulte bewusst in Kauf nehmen, da er zu einer "Verheutigung" nur die nicht erstrebenswerte Alternative sieht, "dass der Begriff, Gott" [ansonsten] zu einer sinnentleerten Vokabel degeneriert" (ebd.).

Der klassisch-christlichen Position, nach der Gott Naturgesetze verletzen könne, um Wunder zu tun, wirft Schulte vor, Gott anthropomorph zu denken und ihn auf eigene Bedürfnisse zuzuschneiden. Außerdem sieht er zumindest die Gefahr, den "Anspruch der intellektuellen Redlichkeit zu unterlaufen, [da] ... doch auch bekennende Christen die Erfahrungen [machen], dass Alltagsprobleme mit dem jeweils ... wissenschaftlich-technisch Möglichen gelöst werden, weniger dagegen [durch eines] in die Geschichte eingreifenden Gottes" (ebd.).

Abgesehen von der ausbleibenden Definition von "Verheutigung" und gleich mehreren Kategorienfehlern (Schulte scheint z. B. Kontextualisierung und Konkretisierung, Bedürfnisse und Wahrheit sowie subjektive Erfahrung und objektive Wirklichkeit miteinander zu verwechseln), wird nicht klar, warum nicht die schwammige und unbegründete Behauptung, dass Gott "doch [eigentlich] alles Begreifen übersteigt" (ebd.), nicht zumindest für manche Menschen ebenso "verheutigt" werden müsste – ganz abgesehen von der Frage







nach der Vereinbarkeit mit (von ihm selbst geforderter) intellektueller Redlichkeit.

Das angebliche "Problem" der Theodizee

Bezüglich der Theodizee-Frage schreibt Schulte, dass sie "nicht weniger als den Glauben an die Geschichtsmächtigkeit Gottes in Frage" stellt (S. 30). Doch diese bloße Behauptung wird genauso wenig überzeugend erklärt (geschweige denn mit Argumenten untermauert) wie die Behauptung, dass das "objektiv vorhandene Leid" angeblich im Widerspruch zum Gottesglauben stehe.

Seine Konstatierung, "dass eine philosophische Theodizee ... endgültig [!] verabschiedet worden ist" (S. 34) und dass "intellektualistische Erklärungsversuche vollständig zunichte" gemacht sind (ebd.), zeugt von gravierender Unkenntnis. Dem Doktoranden scheint unbekannt zu sein, dass christliche Philosophen wie Alvin Plantinga zweifelsfrei nachgewiesen haben, dass es sich bei der Theodizee-Frage gar nicht um ein (formal-)logisches Problem handelt. Stattdessen setzt sich Schulte nur mit anspruchslosen Antwortversuchen (negative Theologie und reductio in mysterium) auseinander.

Schulte geht ohne kritische Reflexion davon aus, dass Immanuel Kant die zu seiner Zeit bekannten Gottesbeweise widerlegt habe (S. 31) und es der menschlichen Vernunft daher (!) angeblich verwehrt sei, "den denkerischen Überstieg von einem philosophisch denkbaren zu einem real existierenden Gott zu vollziehen" (S. 38). Dass diese Fragen bis heute auf höchstem Niveau diskutiert werden, scheint dem Autor ebenso unbekannt zu sein, wie die Position seiner eigenen Kirche, die weiterhin an den Gottesbeweisen festhält.

Bonhoeffers Theologie

Nach Schulte bejahe Bonhoeffer ausdrücklich die Autonomiebestrebungen der Neuzeit. Diese "Entwicklung zur Mündigkeit der Welt [macht] den Blick frei für den Gott der Bibel, der durch seine Ohnmacht in der Welt Macht und Raum gewinnt" (S. 365). Bonhoeffer lehne eine "metaphysische Gottesrede" (S. 366) ab, da sie zu stark auf einem erkenntnistheoretischen Gottesbild basiere. Stattdessen vertrete er einen streng offenbarungstheologischen Zugang, bei dem explizit werde, dass Gott für den Menschen "unbedingt entschiedene Liebe" (ebd.) sein wolle.

Gottes Allgegenwart

In seiner Zuwendung zur Welt aktualisiere Gott sein Wesen (S. 370). Bonhoeffer unterwerfe "Gott streng der Zeitlichkeit", um so die "Betreffbarkeit Gottes von der Zeit herzustellen, und betrachtet dies als Kennzeichen seines

Wesens" (S. 371). So gehe Bonhoeffer nicht davon aus, dass Gott "in seinem Sein ewig unveränderlich wäre" (ebd.). Bonhoeffer bestreite damit zwar nicht Gottes Ewigkeit an sich, aber er verstehe Gott nicht als zeitlos, sondern als veränderlich. Gott warte und antworte auf "aufrichtige Gebete" und "verantwortliche Taten" (S. 344).

Gottes Allwissenheit

Wenn der Mensch wirklich freie Entscheidungen treffen könne, müsse "auch ein den Konditionen der Zeitlichkeit unterliegender Gott mit diesen ... Entscheidungen der Menschen rechnen" (S. 351). Daraus folge aber, dass auch "Gott ... kein gesichertes Vorwissen über den faktischen Verlauf der Geschichte" hat (ebd.). Wüsste Gott "hingegen bereits von vornherein um die faktischen Entscheidungen des Menschen, so wäre in Gott kein "Werden" mehr anzunehmen" (S. 353) und ein (von Bonhoeffer abgelehnter) Monismus zu konstatieren. In diesem Fall könne bei menschlichen Handlungen dann nicht mehr von Freiheit und Verantwortung gesprochen werden (ebd.).

Gottes Allmacht

Zentral sei für Bonhoeffer die Aussage, dass der Mensch an die "Ohnmacht und das Leiden Gottes" (S. 359) verwiesen sei und dadurch Gottes Hilfe erlange. Bonhoeffers Verständnis der Allmacht Gottes hänge eng mit der Ohnmacht Gottes zusammen und damit auch mit der Veränderlichkeit Gottes, die wiederum mit der Liebe Gottes zusammenhänge: Auch wenn die göttliche Liebe bis zur Ohnmacht leiden könne, gehe sie daran doch nicht zugrunde (S. 359f.).

Zugleich wolle Gott jedoch in seiner Allmacht und entsprechend seines Wesens, "freie Menschen, die sich vor ihm und der Welt verantworten" (S. 361). Mittels seiner Ohnmacht bleibe Gott der Welt treu (ebd.).

Bonhoeffer bestreite zwar "zu keiner Zeit die bleibende Präsens Gottes in der Geschichte" (S. 362), doch wisse er, "dass die Geschichte … radikal kontingent ist, d. h. konkret, dass die faktischen … Handlungen des Menschen … Gott nicht von Ewigkeit zu Ewigkeit bekannt sind" (ebd.). Vielmehr stünden auch die Handlungen Gottes in Abhängigkeit zu den freien Entscheidungen des Menschen.

Gottes Selbstbestimmung

Gott sei aber nicht *notwendig* auf die Geschichte verwiesen, sondern verhalte sich ihr gegenüber aufgrund seiner Selbstbestimmung und lasse sich von ihr bestimmen (S. 376f.). Gott sei frei darin, "die an ihn herangetragenen Ansprüche zu erhören ... oder ... nicht zu erhören" (S. 380). Schulte ist sich sicher, dass dies den Glauben an Gott







(a)



nicht diskreditiere. Vielmehr liege gerade darin Bonhoeffers Stärke, den Glauben an einen Gott, der in die Geschichte eingreift, nicht fallen zu lassen. Daraus resultierendes Potenzial zur Enttäuschung nehme Bonhoeffer in Kauf (S. 381). Aber gerade aufgrund der intellektuellen Redlichkeit komme es darauf an, "wirklich in der gottlosen Welt zu leben" (ebd.). Dem Schweigen in der Welt setze der Christ ein energisches "Trotzdem" entgegen. Es sei zwar kein Wissen, aber eine Hoffnung, dass Gott einmal "die Tränen des unverschuldeten Leids abwischen wird" (ebd.).

Fazit

Schultes Dissertation liefert größtenteils detaillierte - allerdings gelegentlich unnötig langatmige - Analysen über Bonhoeffers Theologie im Allgemeinen und seine anthropologischen Fragestellungen im Besonderen. Die einleitende Problem- bzw. Fragestellung enthält diverse unbegründete (teils wenig plausible) Behauptungen, eine fehlende Definition des zentralen Begriffes "Verheutigung" und einige logische Schwächen (z. B. falsche Gegensätze). Gravierend ist, dass an entscheidenden Stellen aktuelle Forschungsstände bzw. divergierende Positionen ausgeblendet bleiben. Bei der Behandlung der Theodizee-Frage ist das besonders auffällig. So eignet sich Schultes Untersuchung auch eher für Bonhoeffer-Experten als für "Bonhoeffer-Laien".

Daniel Facius

Die letzten Dinge

Ulrich Körtner



Ulrich Körtner. Die letzten Dinge. Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2014. 1. Auflage 2014. ISBN 978-3-7887-2781-9. 289 S. 24,99 Euro.

Ulrich Körtner, Professor für Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, legt mit seinem Buch "Die letzten Dinge" den ersten Band in der Neukirchener Reihe "Theologische Bibliothek" vor, die sich den "wichtigen theologischen Themen" widmen möchte. Angekündigt werden "eine Einführung in die christliche Eschatologie und zeitgemäße Antworten" in allgemeinverständlicher Sprache.

Körtner definiert in seinem Eingangswort die Eschatologie als "die gedankliche Rechenschaft von der christlichen Hoffnung", die er als solche im "Zentrum der Theologie" verortet. Auf dieser Grundlage entfaltet er sodann fünf Themenbereiche.







Das erste Kapitel gibt eine Übersicht über Gegenstand und Geschichte der Eschatologie und versucht, den Wahrheitsanspruch eschatologischer Aussagen über die Zukunft der Welt und das Ende der Geschichte zu klären (S.19). Körtner bemerkt hier zu Recht, dass die Wiederkunft Christi, das Jüngste Gericht, die Auferstehung der Toten und das ewige Leben nicht etwa nebensächlich, sondern "Kernelemente des christlichen Glaubens" sind (S. 24). Er stellt sodann verschiedene Interpretationsansätze vor. Haben Aufklärung und Idealismus die Eschatologie letztlich zu einer Geschichtsphilosophie geformt, in der die Hoffnung auf das Reich Gottes nicht mehr ist als eine regulative Idee, die das Ziel der menschlichen Bemühungen beschreibt (S. 36), so führte die historisch-kritische Exegese bei Bultmann und Schweitzer zu einer Entmythologisierung, die Körtner treffend als "Ent-Eschatologisierung" (S. 38) bezeichnet. Barth und die dialektische Theologie wiederum haben den Begriff des Eschatologischen überdehnt (S. 39). In der Moderne diagnostiziert der Autor eine "Krise der Eschatologie" (S. 45). Die Sprache der christlichen Hoffnung habe ihre Überzeugungskraft eingebüßt (S. 47) und sei durch eine kupierte Eschatologie ersetzt worden, die "das Leben im Hier und Jetzt zur letzten Gelegenheit erklärt" (S. 48). Auch die kirchliche Verkündigung habe

zu diesem "Verlust des Jenseits" (S. 51) und der daraus folgenden "platten Diesseitigkeit" beigetragen.

Körtner selbst beschreibt eschatologische Aussagen als "Gewissheit, aber kein objektives Wissen" (S. 79). Christliche Hoffnungssätze seien nicht "unumstößliches Wissen, etwa aufgrund einer übernatürlichen Offenbarung", sondern "Ausdruck einer Gewissheit, die sich in die Zukunft erstreckt". Diese Gewissheit wiederum gründe auf Offenbarung, "aber nicht im Sinne einer göttlichen Mitteilung übergeschichtlicher Tatsachen, sondern im Sinne einer Zusage und einer Verheißung" (S. 80). Das Geschick Jesu von Nazareth habe aus der Sicht des Glaubens diesen Charakter einer Verheißung.

Das zweite Kapitel untersucht die Bedeutung der Apokalyptik, die als "ernstzunehmender politischer Faktor" (S. 93) bezeichnet und als allegorische Spekulation bezüglich des Weltlaufs und Weltendes definiert wird (S. 96), als "Enthüllung der Wirklichkeit im Untergang" (S. 97). Die Apokalyptik stelle eindringlich die Theodizeefrage (S. 103) und ringe mit der Problematik der vermeintlichen Abwesenheit Gottes (S. 104). Der Realitätssinn des apokalyptischen Glaubens bestehe im Möglichkeitssinn, "der sich gegen die Resignation oder den Defätismus eines Wirklichkeitssinns stemmt, der den Lauf der Dinge nimmt, wie er ist" (S. 104).

Die heute verbreitete säkulare Apokalyptik, "die wohl das Ende nahen sieht, aber keine Hoffnung auf Erlösung mehr kennt", beschreibt Körtner geistreich als "heitere Hoffnungslosigkeit" (S. 116). Auch wenn biblische Aussagen über das Weltende in heutigen naturwissenschaftliche Theorien "eine gewisse Entsprechung" fänden (S. 120), dürfte dies nicht als Bestätigung biblischer Aussagen verstanden werden, da theologische und naturwissenschaftliche Aussagen "zu unterschiedlichen Erkenntnisbereichen" gehörten.

Das dritte Kapitel befasst sich mit dem biblischen Zeitverständnis, das Zeit als befristete Zeit sieht und zwei verschiedene Arten von Zukunft kennt. Zukunft als das, "was noch aussteht, aber als Möglichkeit schon in der Gegenwart beschlossen liegt" (S. 20) sei zu unterscheiden von jener Zukunft, unter der das Kommen Gottes in die Welt zu verstehen ist (S. 136). Körtner identifiziert Jesus Christus als "Ursprung, Ende und Mitte der Zeit" (S. 146), da Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft "in Kreuz und Auferstehung Jesu ihren letzten Grund und Sinn" erhalten (S. 148). Die Zeitenwende hat im Kommen Jesu Christi bereits stattgefunden, auch wenn Körtner dies wiederum nicht "als historisch verifizierbares objektives Ereignis" verstehen will (S. 153), sondern die Wende der Äonen dort verorten will, "wo Menschen zum Glauben an Jesus Christus finden". Ewiges Leben bedeute, "an der ewigen Liebe Gottes teilzuhaben und für immer in seine ewige Liebe hineingenommen zu werden" (S. 165).

Das vierte Kapitel untersucht die

Frage, worin genau die christliche Hoffnung besteht und wie sie begründet ist. Zwangsläufig befasst sich Körtner hier mit dem Tod, der für ihn "als biologische Gegebenheit zur von Gott geschaffenen Schöpfung und nicht erst zur Signatur der gefallenen Schöpfung gehört" (S. 176 und 207). Die christliche Hoffnung setzt dem den Gedanken der "Neuschöpfung des Einzelnen und der Welt im Ganzen" entgegen (S. 187), wobei Jesus Christus als Erstling dieser Neuschöpfung gilt (S. 188): "Wie er soll die gesamte Schöpfung in das ewige Leben Gottes hineingenommen werden, in dem auch ihr Ursprung liegt". Der Gedanke einer ewigen Liebesbeziehung zwischen Gott und Mensch impliziere "die Verewigung unserer Subjektivität, die stets relational zu denken ist" (S. 190). Die Vorstellung einer leiblichen Auferstehung dagegen sei nur "ein bildhaftes Interpretament". Das Gericht Gottes sei "Ausdruck des menschlichen Verlangens nach Gerechtigkeit" (S. 205), berühre aber auch die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes. Da durch die moderne Evolutionstheorie klar sei (!), dass das Leben Ergebnis eines Prozesses sei, für dessen Fortgang "massenhafte Destruktion eine Grundbedingung ist" (S. 207), sei es problematisch, hierin









"die Güte eines Gottes zu erkennen, dessen Wesen Liebe ist" (S. 208). Auch die Existenz des sündigen Menschen an sich werfe die Frage nach Gerechtigkeit Gottes auf: "Es ist konkret *meine* Existenz und *mein* Handeln, die anderen Menschen zur Anfechtung und zum Anlass werden können, an der Gerechtigkeit Gottes und seiner Existenz zu zweifeln" (S. 210). Es folgen bedenkenswerte Ausführungen zum modernen gnadenlosen Weltgericht (S. 214), dem Reich Gottes und der Allversöhnungslehre.

Das letzte Kapitel beschreibt das "Leben im Vorletzten": Wie sieht von der christlichen Hoffnung getragenes Leben aus? Der Glaube an die Auferstehung dürfe nicht als "Entwertung des Vorletzten" missverstanden werden (S. 248). Andererseits dürfe der christliche Gedanke der Erhaltung der Schöpfung "nicht in einen ethischen Appell transformiert" werden (S. 249), da hieraus eine "ins grenzenlose gesteigerte Verantwortung des Menschen" folge, die dazu führe, dass der Mensch "anstelle Gottes in die Rolle des Schöpfers und Erlösers tritt" und damit zu seiner völligen Überforderung, "die in Resignation oder Defätismus endet". Die Kirche müsse hier als Kontrastgesellschaft wirken (S.251) und befreites Leben demonstrieren. Eine solche Ethik der Freiheit des Glaubens sei "nicht so sehr eine Ethik des Tuns als eine Ethik des Lassens" (S. 260), die Gott Gott sein lassen könne und so dazu befreie, "seinen

Mitmenschen und die übrigen Mitgeschöpfe sein zu lassen" und das Leben "in seiner Endlichkeit und Unvollkommenheit zu bejahen" (S. 263 – im Unterschied zu "modernen Utopien der Menschenzüchtung oder der politischen Umerziehung", S. 264).

"Die letzten Dinge" ist, das dürfte durch den kurzen Überblick deutlich geworden sein, ein anspruchsvolles Buch und damit sicher nicht für jeden geeignet. Dabei schreibt Körtner ungewöhnlich dicht und knapp und bringt so eine große Bandbreite an Themen auf geringem Raum unter. Zu bedauern ist dabei der erkenntnistheoretische Ansatz des Verfassers, der theologische und naturwissenschaftliche Aussagen anderen Erkenntnisbereichen zuordnet, diese Unterscheidung aber letztlich nur zu Lasten biblischer Aussagen anwendet. Wo wissenschaftliche Aussagen den biblischen entsprechen, könne das nur eine "fundamentalistische Bibellektüre" als Bestätigung verstehen. Wo wissenschaftliche Aussagen aber den biblischen zu widersprechen scheinen (Stichwort: Evolutionstheorie), ist plötzlich keine Rede mehr von "unterschiedlichen Erkenntnisbereichen": Ohne zu zögern opfert der Autor eine vollkommen zentrale, unaufgebbare christliche Lehre über den Sündenfall und seine Folgen auf dem Altar der vermeintlichen Wissenschaft (und liefert nebenbei starke Argumente für die Unvereinbarkeit der Evolutionstheorie mit der christlichen Lehre).

Auch im Übrigen vertritt Körtner kritische Thesen über den Ursprung biblischer Bücher (Deuterojesaja, Deuteropaulinen) und ein verkürztes Offenbarungsverständnis. Trotz dieser unerfreulichen Bibelhaltung darf nicht verkannt werden, dass das Buch durchaus seine Stärken hat. Körtner kennt sein Thema und ihm gelingt es immer wieder, Sachverhalte durch geistreiche Formulierungen auf den Punkt zu bringen. Besonders gelungen ist seine Gegenwartsanalyse. Die Sprachlosigkeit der modernen Verkündigung, die Gnadenlosigkeit eines menschlichen Weltgerichts, die Überforderung des Menschen als absoluter Angeklagter, die heitere Hoffnungslosigkeit - all das wird überzeugend herausgearbeitet und anregend dargestellt. In theologischer Hinsicht erfreulich ist der christologische Schwerpunkt. Immer wieder werden die verschiedenen eschatologischen Themenbereiche mit Kreuz und Auferstehung Jesu Christi verknüpft, auch wenn der Autor diese Vorgänge zum Teil nur "bildhaft" deutet. Auch der ethische Teil gerät stark, was wohl auch damit zusammenhängt, dass der Autor hier über einen seiner Forschungsschwerpunkte schreibt. Mit den oben genannten Einschränkungen kann dieser erste Band der "Theologischen Bibliothek" daher durchaus empfohlen werden. "Die letzten Dinge" ist ein kluges Buch, das zum Nachdenken anregt.







a



Hanniel Strebel

The Intellectual World of C.S. Lewis

Alister McGrath

Alister McGrath. The Intellectual World of C.S. Lewis. John Wiley & Sons. 1. Aufl. (5. April 2013). Englisch. 206 S. ISBN: 978-0470672792. Taschenbuch. 28,30 Euro.

Ist zu C. S. Lewis nicht schon alles gesagt worden?

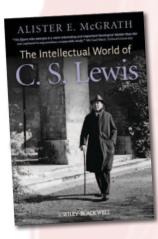
Wer die zum 50. Todestag von Lewis erschienene Biografie von McGrath gelesen hat, der kommt zum Schluss: Nein. es fehlte diese Art, die Gesamtdarstellung, die ohne hagiografische Übertreibungen auskommt und sich doch mit Wertschätzung und Verständnis -McGrath war 25 Jahre lang Dozent in Oxford, erlebte wie Lewis eine Wende vom Atheisten zum Theisten und ist ebenfalls Anglikaner – Person und Werk widmet. McGrath schildert, wie er während seines Zweitstudiums in Theologie, in Methodologie und Wissenschaftsverständnis der Theologie geschult wurde. Gerade diese Zunft sah Lewis als Abweichler, der sich in die Weite der populärwissenschaftlichen Schriftstellerei verirrt hatte. Lewis war nie Teil seiner offiziellen Curricula. Trotzdem gelangte McGrath aufgrund seiner persönlichen Lektüre zur Überzeugung, dass Lewis gelesen werden muss.

Ergänzung zur Biografie

Das Buch ist als "Auskoppelung" und Ergänzung zur Biografie zu verstehen. In acht Aufsätzen setzt sich der britische Gelehrte mit bisher unterbeleuchteten Aspekten von Lewis' Werk auseinander. Lewis steht in westlicher Denktradition und vereinigt gründliche theologische Reflexion mit einer einzigartigen literarischen Imagination (1). Ein kurzer Durchgang lohnt sich:

Ein kurzer Durchgang

Im ersten Aufsatz setzt sich McGrath kritisch mit der autobiografischen Schilderung "Überrascht von Freude" auseinander. Das Werk erschien 1955, zeichnet aber die Erinnerung bis zur Bekehrung 1931 dar. Lewis hatte es nicht mit Zahlen und auch nicht mit Jahreszahlen. Das zeigte sich z. B. darin, dass er höchstwahrscheinlich die Reihenfolge bzw. Daten seiner Bekehrung durcheinander brachte. Zudem muss das Hauptanliegen von Lewis beachtet werden: Es geht darum, den Weg bis zum Wendepunkt



seines Lebens nachzuzeichnen. Damit ist eine selektive Auswahl von Erlebnissen vorgegeben. Beispiel: Dass Lewis ein überaus düsteres Bild von seinen Schulerfahrungen entwirft (innerhalb des Buches ist eine deutliche Verlangsamung des Gesprächsflusses festzustellen), ist wahrscheinlich überzeichnet.

Der zweite Beitrag ist der intellektuellen Umgebung von Oxford in den 1920ern während Lewis' Studium gewidmet. U.a. durch den bekannten (atheistischen) Philosophen Bertrand Russell (1872-1970) setzte sich eine Strömung des neuen Realismus durch.









Diese prägte Lewis zutiefst. Hauptmerkmal war die Überzeugung, dass Subjekt und Objekt der Erkenntnis voneinander getrennt werden müssen und prinzipiell unabhängig voneinander existieren. Lewis glaubte an eine externe Realität, die ihm über seine Sinne zugänglich wurde. Erst später verband er diese Erkenntnislehre mit dem Theismus.

Wer ohne literaturwissenschaftlichen Hintergrund Lewis liest, mag ob seines Konzepts von "Mythos" beunruhigt sein. Oxford war Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhundert die Stätte intensiver Forschung zum Konzept und Begriff "Mythos". Durch den Rationalismus hatte das Wort einen abschätzigen Beiklang bekommen. Für die Literaturwissenschaft, in dessen Tradition Lewis stand, war ein Mythos jedoch eine Geschichte, durch die Wahrheit transportiert wird. Es geht also um eine literarische Repräsentation der Wirklichkeit, durch die Sehnsucht und Sinn für das Unzugängliche geweckt wird. Trotz diesen Erklärungen bin ich von dieser Begrifflichkeit nicht überzeugt. Der Grund: Zu leicht wird der "Mythos" von der Wirklichkeit abgelöst und in Kontrast dazu gestellt (auch wenn das gerade nicht die Intention von Lewis war).

Im nächsten Beitrag wird die Metaphorik von Sonne und Licht aufgegriffen, die Lewis sehr oft verwendet. McGrath zeigt auf, dass er damit in der Tradition der Heiligen Schrift und auch der Kirchengeschichte stand. Insbesondere der Bezug zu Augustinus ist überdeutlich. Als Reformierter war ich befriedigt über die Hinweise, dass in dieser Tradition die auditiven Metaphern überwiegen (das Hören auf Gottes Wort bzw. die Predigt). Gerade in diesem Aufsatz wird die gründliche Arbeit des Autors deutlich. Die Bibliografie am Ende eines jeden Aufsatzes ist der Beachtung wert.

Wer die Autobiografie "Überrascht von Freude", Lewis' bekanntestes apologetisches Werk "Pardon, ich bin Christ" oder seine Predigt "Das Gewicht der Herrlichkeit" liest, erkennt als roten Faden das Argument der Sehnsucht. Wie muss dies eingeordnet werden? Geht es um einen Gottesbeweis? Lewis kannte Momente der Sehnsucht, die ihn überraschend überfielen und wieder weg waren, ehe er sich es versah. Ursprünglich brachte er diese Momente mit einem Ort und keineswegs mit Gott in Zusammenhang. Die Form der Beweisführung ist induktiv: Es existiert im Menschen eine Sehnsucht, die immanent nicht befriedigt werden kann und deshalb über diese Welt hinausweist. Nur Gott kann diese Sehnsucht endgültig stillen. Auch hier ist der Anklang an Augustinus (und andere Denker wie von Aquin) unübersehbar.

Der sechste Artikel befasst sich mit der Apologetik von Lewis. Es ist kein kohärentes System erkennbar. Vielmehr muss auf verschiedene Stränge innerhalb der Argumente geachtet werden. McGrath führt drei solcher Hauptstränge aus: Verstand, Erfahrung und Imagination. Der Verstand sammelt und sortiert Argumente in der Wirklichkeit, ergänzt durch die imaginative, narrative Darstellung der Wahrheit. Das Christentum passt letztlich am besten in die Wirklichkeit! Die emotional-imaginative Dimension des Lebens geht Hand in Hand mit der rationalen. Sie ergänzen und bereichern sich gegenseitig. Deshalb findet Lewis wohl auch im 21. Jahrhundert solchen Anklang.

McGrath beschäftigt sich auch mit der konfessionellen Identität von Lewis: Er gehörte der anglikanischen Kirche an. Doch Lewis bestand gerade darauf (so etwa in der Einleitung zu "Pardon, ich bin Christ"), dass er nicht eine Konfession vertrete, sondern das "schlichte Christentum" ("Mere Christianity"). Durch seine Zugehörigkeit zur anglikanischen Kirche sah er sich mit dem gesamten Leib Christi verbunden; sie repräsentierte eine englische Sicht der Kirche, angepasst an die soziologischen und zeitgebundenen Besonderheiten. Der Anglikanismus war für ihn mehr Vehikel als Substanz seiner Gedanken. Lewis war - wie schon früher festgestellt – fest in der großen westlichen Tradition christlichen Denkens eingebettet.

Im letzten Aufsatz geht es um Lewis als Theologen. Dieser betonte stets, dass er sich weder in konfessionelle Eigenheiten einmische noch sich als Theologe verstehe. Er bezeichnete sich vielmehr als Amateur. Die Feindseligkeit der Gelehrtenzunft von Oxford war ihm sicher. Dass er sich für den christlichen Glauben stark machte, populärwissenschaftlich schrieb und dazu noch auf solche Resonanz in Großbritannien und auch in den USA stieß, erschien ihnen mehr als suspekt. McGrath führt ein alternatives Konzept anstelle des an methodologische und fachwissenschaftliche Kriterien gebundenen ein: Einführung einer neuen oder Infragestellung einer bestehenden Vorherrschaft. In dieser Hinsicht gilt Lewis als führender christlicher Gelehrter des 20. Jahrhunderts – auch wenn er nicht ins Schema eines britischen Theologen von damals passte.

Fazit

Dieses Buch stellt einen substanziellergänzenden Beitrag zur Lewis-Forschung dar. Wer sich für Lewis interessiert und ihn etwa in Predigten, Vorträgen und Aufsätzen öfter zitiert, sollte es lesen.





a



Hanniel Strebel

Bavinck on the Christian Life

John Bolt

John Bolt. Bavinck on the Christian Life: Following Jesus in Faithful Service. Wheaton: Crossway, 2015. 272 S. 11,00 Euro (Kindle-Version).

John Bolt, Editor der gelungenen englischen Übersetzung von Bavincks vierbändiger Reformed Dogmatics (2003-2008), hat 1982 über zwei Aufsätze Bavincks zur "Imitatio Christi" promoviert. Er gilt als der Bavinck-Kenner im englischsprachigen Raum. Da ich selbst über Herman Bavinck promoviert habe, war meine Freude über Bolts Neuerscheinung mit Ehrfurcht gepaart. Ich schätze seine Sichtweise als fundiert und ausgewogen ein. Wie er selbst in diesem Buch anmerkt, benutzte er die Dogmatik Bavincks während Jahrzehnten in der eigenen Arbeit als Professor für Systematische Theologie am Calvin College. Er gibt freimütig zu, dass er sich manchmal nicht mehr sicher war, ob es Bavincks oder seine eigenen Gedanken

seien, die er da aufschrieb. So ist es ihm nachzusehen, dass er ausgiebig Bavinck selbst zu Wort kommen lässt. Die Zitate sind so gut in den Text eingebaut, dass der Lesefluss nicht geschmälert wird.

Zunächst fragt man sich: Ist das Buch schlüssig aufgebaut? Die Antwort fällt eindeutig positiv aus. Der Autor eröffnet mit einer kurzen, auf das Thema abgestimmten biografischen Einführung. Den Hauptteil hat er in drei Schritte aufgeteilt: Grundlagen, Gestalt (superstructure) und Praxis der christlichen Jüngerschaft. Unter Grundlagen fasst Bolt die Erschaffung in Gottes Bild (imago Dei), das Gesetz und die Einheit mit Christus. Die Ausgestaltung ist zwei Themen gewidmet: Der Jesus-Nachfolge und der christlichen Sicht auf Welt und Leben ("Weltanschauung"). Die Umsetzung erfolgt anhand von vier Beispielen: Ehe und Familie, Arbeit und Berufung, Kultur und Erziehung und Zivilgesellschaft. Im Anhang erscheint die einzige von Bavinck veröffentlichte Predigt (1901) über 1. Johannes 5,4 mit dem Titel "Der Glaube, der die Welt überwindet" in englischer Übersetzung.

Die gesamte Darstellung Bolts ist von einer Sorge beeinflusst. Bolt entstammt der niederländisch-reformierten Bewegung in den USA. Infolge von Repressionen gegen Mitglieder einer Abspaltung innerhalb der niederländisch-reformierten Kirche waren ab Hälfte des 19. bis Anfang des 20. Jahrhunderts zahlreiche Niederländer ausgewandert. Diese Auswanderergemeinde hat sich den Ruf erworben, als denkstarke Subkultur viel zur intellektuellen Substanz innerhalb des Evangelikalismus beigetragen zu haben. Bolts eigenes akademisches Leben machte ihn wach gegenüber der Gefahr des Intellektualismus. "Intellektualismus ist eine reelle Gefahr für voll entfaltete Jüngerschaft." Dies schreibt er im Vorwort. Im Kapitel über "christliche Weltsicht" holt er dann weiter aus. "Die Weltsicht folgt dem Glauben und der Einheit mit Christus; sie bringt keinen Glauben hervor und ist auch kein Ersatz für ihn" (P. 2460–2461; P = Kindle-Positionen). Eine Sicht von Welt und Leben entstehe nicht in Verstand, Wille oder Gewissen. Sie beginne vielmehr mit Gottes Ansprache an den Menschen, nämlich mit der göttlichen Offenbarung.

Es lohnt sich, den wesentlichen Aussagen der einzelnen Kapitel nachzugehen und sie kurz zu kommentieren:

Zu Bavincks Lebensverlauf kann die Frage gestellt werden: War sein scharfer Verstand gekoppelt mit einem beherzten Ja zu Christus und für den christlichen Dienst (236)? Bolt ist es ein Anliegen, diese Qualität des reformierten Denkers beispielhaft nachzuweisen. Demut und Bescheidenheit war schon Markenzeichen für seinen Vater Jan Bavinck



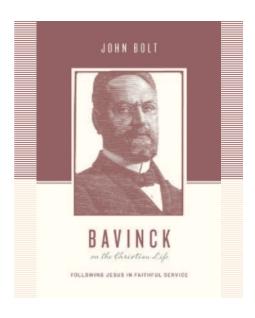






gewesen und auch Eigenheit seines Zweitgeborenen Herman (357). Bolt zeichnet die Erweckungsgeschichte der niederländisch Reformierten nach, um hervorzuheben, dass diese mit einem starken Bewusstsein für Nachfolge und Heiligung verbunden gewesen sei. Dies sei jedoch nicht mit Weltflucht zu verwechseln - im Gegenteil. Bavinck stand stets zu seinen Wurzeln. So muss man sich vor Augen führen, dass Bavinck am Ende seines Theologiestudiums an der (liberalen) theologischen Fakultät von Leiden die These verteidigte, dass die Abspaltung von der niederländischreformierten Kirche von 1834 rechtens war!

Der Auftakt zum ersten Teil (Grundlagen) bildet die Erschaffung des Menschen im Bild Gottes. Was verband Bavinck damit? "Die Erlösung, die durch Person und Werk Christi zu uns kommt, macht uns zu nichts anderem als zu gesunden menschlichen Wesen" (697). Zentral für die Auslegung Bavincks ist das v.a. 1. Korinther 15,45–47 entnommene Verständnis, dass Adam als Bildträger Gottes erschaffen wurde, diese Schöpfung jedoch eschatologisch verstanden werden muss. Der Zustand Edens entspricht nicht dem Zustand in der Herrlichkeit; es steht eine Entwicklung dazwischen. Dies hat einen weitreichenden Einfluss auf das reformierte Verständnis des Menschen: Die natürliche Berufung geht voran und bildet Basis



des menschlichen Lebens. Eine "christliche" Berufung kann deshalb nie gegen einen "normalen" Beruf ausgespielt werden. Die irdische Bestimmung muss von der ewigen unterschieden, darf jedoch nie davon getrennt werden.

Im zweiten Kapitel beleuchtet der Autor Bavincks Verständnis des Gesetzes. Er steht diesbezüglich in reformierter Tradition, denn er sieht das Verhältnis von Gott und Mensch in einem Bund begründet. Der Bund ist ein relationaler Begriff, das heißt, es handelt sich um die grundsätzliche Definition von Beziehungen des menschlichen Lebens, sei es zu Gott oder unter Menschen. Weil wir von Gott und auf ihn hin geschaffen wurden, haben wir keine unabhängige Existenz. Gott ist Gesetzgeber. Erlöste Menschen

unterstellen sich diesem Gesetz jedoch nicht aus blindem Gehorsam, sondern als Kinder eines liebenden Vaters.

Den dritten Abschnitt bezeichnet Bolt als ausführlichste Darlegung und Kernstück des Buches (1279). Bavinck fasste den Begriff der Einheit mit Christus weiter als andere Theologen. Er sprach regelmäßig von Christus als dem "Mittler der Schöpfung". Dadurch bringt er Schöpfung, Erlösung und Eschatologie in der Christologie zusammen, ohne die Unterscheidung zwischen Natur und Gnade oder die Rolle von Christus als Erlöser auszublenden. Eine ausgewogene Christologie sieht Bolt als Schutz, entweder die menschliche Natur zu verherrlichen oder aber Gott auf die menschliche Ebene herabziehen zu wollen. Wo Bolt sonst eng an Bavincks Werk bleibt, holt er hier aus und beschreibt beide Gefahren anhand von Beispielen aus der Gegenwart.

Der zweite Teil wird durch das Thema der *Nachfolge Christi* eröffnet, welche auch Gegenstand von Bolts Dissertation war. Für Bavinck war die "imitatio Christi" Herzstück des geistlichen Lebens. In einem frühen Aufsatz (1885/86) arbeitete er vier Typen von Nachfolge in der Kirchengeschichte heraus: Den Märtyrer (Frühchristentum), den Mönch und den Mystiker (Mittelater) sowie den modernen Rationalisten. Den zweiten Aufsatz schrieb er am Ende des Ersten Weltkriegs (1918) angesichts

des "Lebens in der modernen Welt" und den drängenden Fragen, die der schreckliche Krieg aufgeworfen hatte. Bavinck stellte zwei Seiten der Nachfolge – passiverduldend und aktiv-gestaltend – einander gegenüber. Wiederum steht Christus als Schöpfer *und* Erlöser ins Zentrum. Es geht darum, ins Bild Christi verwandelt zu werden.

Erst jetzt – und bewusst erst an dieser Stelle - kommt Bolt auf den Begriff der "Weltanschauung" zu sprechen. Er stellt ausführlich den Unterschied zu Bavincks Weggenossen Abraham Kuyper dar, welcher den Begriff grundsätzlich antithetisch – als Gegenposition zu einflussreichen Ideen auf allen Gebieten des Lebens - verstanden haben wollte. Bavinck differenzierte feiner und füllte den Begriff exklusiv als religiösen Gegensatz. Bavinck: "Wir leben, bevor wir über das Leben philosophieren." Es sei deshalb beispielsweise falsch, das wissenschaftliche Arbeiten eines Gläubigen dem des Ungläubigen entgegen zu setzen. Wie schon erwähnt, betont Bolt, dass die Weltsicht nicht in erster Linie denkerischen Überlegungen, sondern der erlebten Antwort auf Gottes Offenbarung entstamme.

"Die fundamentale *Rolle der Familie* bildet einen integralen Bestandteil in Bavincks sozialer Vision" (2933). Das Nebeneinander von Mann, Frau und Kind deutet er als "schöne Symmetrie" und trinitarisches Abbild. Die Familie







Hanniel Strebel Werbung

ist Teil von Gottes Schöpfung und hat als solche durch alle Zeit Bestand. Das Christentum stellt sie in ihrer ursprünglichen Schönheit wieder her.

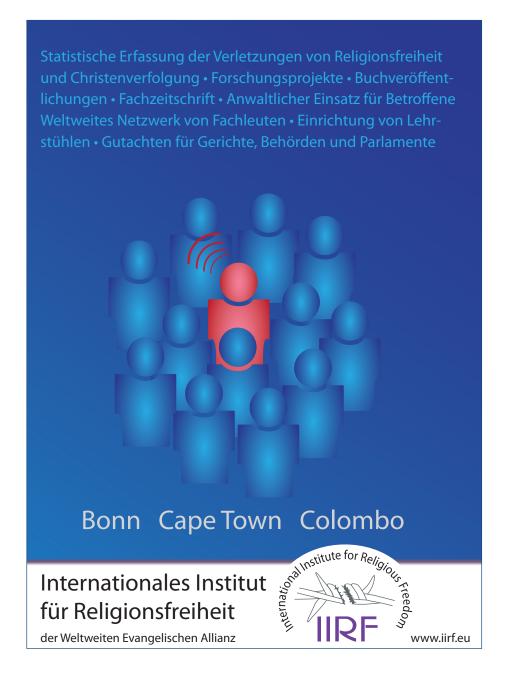
In der Arbeit kommt das Menschsein einer Person so richtig ans Licht. Sie steht auch im Zentrum des Prozesses der Heiligung. Bolt, selbst Verfasser eines Buches zum Thema Arbeit und Berufung ("Economic Shalom: A Reformed Primer on Faith, Work, and Human Flourishing", 2013), streicht zwei Gefahren der Arbeit heraus: Wir werden nicht durch Werke (works) errettet; unsere Arbeit rettet uns nicht. Die starke Betonung unseres Arbeitens für Gottes Herrlichkeit könne dazu führen, dass wir uns an die Arbeit versklaven und sie damit vergötzen.

Über die Familie und Arbeit kommt Bolt dann auf die Kultur zu sprechen. "Kultur ist das Produkt zielgerichteter (engl. purposive) Arbeit, die Geschichte hervorbringt" (3739). Bavinck beschreibt sie als Bearbeitung der Natur durch menschliche Kraft. Die Erziehung könne nie auf das Erlernen von praktischen Fähigkeiten reduziert werden, sondern sei stets sehr eng mit den dominanten Ideen der aktuellen Weltsicht verknüpft. Im gleichen Kapitel – Bavincks Vorlesung über "Offenbarung und Kultur" – mahnt Bavinck auch, dass das Evangelium als solches nicht vom Einfluss auf die Kultur, also auf seiner Nützlichkeit für das Leben abhänge. Es sei ein Schatz in sich selbst, eine Perle von großem Wert.

Im Blick auf die Gesellschaft unterscheidet Bavinck stark zwischen christlichutopischen Ideen und einer realistischen Einschätzung der Verhältnisse. Das Grundproblem liegt nicht in den äußeren Verhältnissen, sondern im sündigen Herz des Menschen. Dies resultiert in Unglaube und Ungehorsam. Die Bibel konzentriert sich nicht auf soziale Veränderung, sondern auf geistliche Erneuerung. Bolt zeigt am Beispiel von Bavincks Aufsatz über Ungleichheit auf, dass diese nicht eine Sünde per se und das Heilmittel für die Probleme der Menschheit darstellten.

Fazit

Die Auseinandersetzung Bolts mit Bavinck ist aus drei Gründen intensiv: Erstens lässt er wie schon erwähnt Bavinck ausführlich zu Wort kommen. Zweitens ist er bemüht, Feinheiten von Bavincks Werk herauszuheben. Drittens schrieb er dieses reife Werk auf dem Hintergrund von gegenwärtigen Herausforderungen des Evangelikalismus. Das Buch ist also keine süffige Lektüre. Wer es liest, der wird unweigerlich zu Bavincks Werk getrieben. Darin bestand ja gerade die Absicht des Autors.











Helmut de Craigher

Gesicherte Freiheiten

Harald Seubert

Kein Ende der Geschichte -

Harald Seuberts Reflexionen zur Politischen Philosophie

Harald Seubert. Gesicherte Freiheiten. Eine politische Philosophie für das 21. *Iahrhundert.* Baden-Baden, Nomos: 2015. 459 S. 98,00 Euro.

Ein schönes und umfassendes Buch über die politische Philosophie Europas liegt auf dem Gabentisch dieses Jahres. Harald Seubert, Professor für Philosophie und Religionswissenschaft in Basel, hat die Frucht von zwei Jahrzehnten intensiver Forschung zum Thema vorgelegt. Sie dokumentiert eine produktive Auseinandersetzung mit der gesamten politischen Denktradition, nicht zuletzt vermittelt durch eine Reihe bedeutender akademischer Lehrer, an der Spitze Michael Stürmer und Manfred Riedel. Der Titel "Gesicherte Freiheiten" meint ein Versprechen: Auch im 21. Jahrhundert mit seinen unerhörten Herausforderungen soll das europäische politische Denken der – nunmehr globalen – Bürgergesellschaft die Schlüssel in die Hand geben, wie sie ihre eigene die Freiheit und ihre Sicherheit miteinander vereinbaren und beide sichern kann.

Eine Versöhnung beider Ziele könnte zugleich einen beruhigten Endzustand der Geschichte herbeiführen. Aber hier beginnt die gigantomachia, der Gigantenkampf, den Seubert mit großer rhetorischer Dramatik von den Anfängen der griechischen Philosophie bis in die Gegenwart zeichnet. Denn die Weltlage, die Kombination von Konflikten, kultureller Pluralität, Technologien und social engineering führen zu der Prognose: "Freiheit und Sicherheit drohen in eine fast unlösbare Spannung zu geraten" (130).

"Normativ" seien die Denkfiguren dieser reichen und widersprüchlichen Geschichte, weil sie bei allem Wandel um dieses große Ziel kreisten und weil sie dabei Standards gesetzt hätten, die ihren Bestand aus einer unveränderten politischen Natur des Menschen beziehen. So ist schon bei Sokrates der logos (Vernunft) die Rettung einer in Ungerechtigkeit gefallenen polis (Gemeinwesen). Bei Abwesenheit des Arztes, nämlich des der Vernunft mächtigen Philosophen, wirke aber das Gesetz als das der Stadt hinterlassene Heilmittel. Und die Vernunft geht ihren Weg: Die politische Rationalität wurde seit dem Mittelalter durch die Trennung der weltlichen und geistlichen Mächte gesichert. Eine vergleichbare Trennung, nämlich die von empirisch-naturwissenschaftlicher und metaphysischer Erkenntnis – von Tatsachen und Werten in der Diktion Max

Webers - setzte einen Strom naturwissenschaftlicher und technischer Weltbeherrschung frei.

Trotz solcher Errungenschaften verzerren Risse, Verwerfungen und Ideologisierungen das Bild des europäischen Aufstiegs bis in seine Endphase im heutigen globalen Umbruch. Mit einem feinen Hinweis erwähnt der Autor, wie schon Aristoteles die Beziehung wieder auflöst, die Platon zwischen den Seelentugenden des Bürgers und der Gerechtigkeit der gesamten Stadt gesehen hatte. Renaissance und Neuzeit lösen dann den Machtstaat aus seiner Bindung an die Lebensform, was man später mit Begriffen wie sittlicher Staat oder Kulturnation wieder rückzubinden suchte. Die freiheitsbedingenden politischen Unterscheidungen Europas waren immer auch Quelle von Entzweiung. Sie führten, in der explosiven Kombination mit techno-







logisch-ökonomischen Umbrüchen, zum Umschlag in das Verhängnis politischer Erlösungsideologien.

Die vielfachen Verästelungen dieser Entwicklung führt Harald Seubert in größter Subtilität vor. Er wählt das Bild des Ariadnefadens und damit einer labyrinthischen historischen Wirklichkeit, durch die sein Text uns durch die Jahrhunderte führt, in denen politische Gedanken sich in Taten, Gesetzen und Gegensätzen materialisierten. Die Liste der von ihm meist mehrfach interpretierten ausgewählten Denker führt einhundertfünfundneunzig Namen auf. So sehr der Text als Lehrbuch für Fortgeschrittene gelesen werden kann, so überwiegt doch ein ästhetischer und assoziativer Stil, dessen Auswahl aber nicht zufällig ist, sondern maßgebliche Denkentwicklungen in der Gesamtschau herausarbeitet.

Die grundlegenden politischen Diskurse Europas, wie der Vernunft, der Freiheit, des Ethos, von Einheit und Vielfalt werden dabei in einem ersten Kapitel systematisch verständlich gemacht. Sie übersetzen sich in die historisch unentschiedenen Gegensätze von Staat und Gesellschaft, von Revolution und Demokratie, von Krieg und Frieden. Ein weiteres Kapitel widmet sich dann den großen Konzepten, von der Bürgergesellschaft in der *polis* über das Naturrecht bis zum liberal-etatistischen Gegensatz der Neuzeit. Dann werden die "Höllenkreise der Moderne", nämlich Totalitarismus und

Ideologien des zwanzigsten Jahrhunderts als Rückseite solch großer gedanklicher Würfe behandelt.

Ein weiteres Kapitel behandelt die aktuellen Schwierigkeiten, eine politisch maßgebliche Moral zwischen den Eigengesetzlichkeiten von Politik, Evolutionismus und Psychologie zu begründen. Keine Kultur hat so sehr wie die europäische das Gleichgewicht von Individuum und Welt erschüttert und Grenzen verletzt, die bei Strafe der Selbstzerstörung durch die anthropologische Struktur vorgegeben sind. Mit Wolfgang Welsch votiert Seubert hier (253) für einen homo mundanus, der auch einen enggeführten konstruktivistischen Selbstentwurf überwindet und die verlorene Einheit durch ein neues Weltbewusstsein wieder herstellt.

Die zentrale Erkenntnis bleibt jedoch, dass die geistigen Bewegungen der Neuzeit zu einem Auseinanderfall von res publica (Gemeinwesen), societas civilis (Bürgergesellschaft) und status (Staat) geführt haben (128). Angesichts dieser auch weltweit virulenten Divergenz fragt sich der Leser, ob nicht die Gleichsetzung dieser Elemente von vornherein eine idealisierende Rückprojektion darstellte, die historische und konstruktive Abhängigkeiten missachtete. Der Autor bestätigt, dass die Zuordnungen in jeder historischen Situation neu im Diskurs zu suchen seien: "Was die polis sein soll, bleibt eine strittige Frage ... "(27).



Aus der Sicht des ökonomisch interessierten Lesers hätte auch die schon von den antiken Autoren bemerkte entsolidarisierende Gewalt der Geldwirtschaft zu einem aktuellen Thema von Seuberts politischer Philosophie werden können. Jedenfalls zeichnet auch er als schicksalhafte Entscheidung den Gegensatz zwischen einem homo oeconomicus und einem homo humanus, einem wahrhaft seiner Berufung und Verantwortung in der modernen Zivilisation gerecht werdenden Menschen. Er konvergiert mit dem homo mundanus, dem Bürger, der sich gemäß europäischem Ethos gestaltend in die Welt wendet. Hier muss daran erinnert werden, dass die Wendung in die Welt immer von der tiefen Überzeugung der Universalität der eigenen, teils widersprüchlichen Ideen getragen war. Wenn also der europäische Mensch sich wiederfinden und in die Welt einbringen soll, dann wird er,

bei allem damit verbundenen Risiko, wieder ernst machen nicht nur mit der Freiheit, sondern ebenso entschieden mit der Wahrheit, der Gerechtigkeit und dem Gemeinsinn. Solcher Ernst, der sich zuerst gegen sich selbst wenden müsste, wäre zumindest glaubwürdiger als die Verbreitung eines "Weltinnenraums des Kapitals" (Sloterdijk, 130).

Als Folge der jedenfalls zu übersteigenden kulturellen Divergenzen sieht Seubert die Unmöglichkeit eines dauerhaften Friedens (13, 441). Huntingtons These eines "clash of civilizations" habe sich sehr bald als realistischer herausgestellt als Fukuyamas Prognose eines "end of history".

Den Charakter eines Plädoyers nimmt schließlich ein Abschnitt an, der Elemente einer Rechtsphilosophie entwickelt. Diese steht heute vor der unausweichlichen Aufgabe, Freiheit, Gemeinwesen und Weltökonomie in Institutionen des Rechts zu fassen. Unter anderem hofft Seubert offenbar mit Tocqueville (85, 434) darauf, dass die Gefahr einer breiten "Diktatur des Meinens", wo alle politische Vernunft in einer Flut von Affekten und Bedürfnissen des Augenblicks untergeht, durch juristischen Geist zumindest eingedämmt werden könne, weil dieser aus seiner Logik auf verantwortete Freiheiten und zum Gleichgewicht von Rechten und Pflichten drängt.

In der Gegenprobe dazu werden bei einem abschließenden Überblick dynamisierende Entwicklungen der digitalen









Gesellschaft, *low intensity wars, failing states*, instabile Finanzmärkte und andere Phänomene erwogen. Angesichts von deren extremer Komplexität verwirft der Autor den liberalen Hang zu konfliktarmen Minimallösungen, die nur auf einer technisch-systemischen Oberfläche operieren könnten. Vielmehr sollte das starke Element des westlichen Individualismus durch eine rahmensetzende Ordnungspolitik eingebunden werden.

Dieses Ergebnis ist für die bürgerliche Politik in Europa nicht neu. Insbesondere deutsche Ökonomen aus der Tradition der Sozialen Marktwirtschaft werden dieses Ergebnis eines sehr tief ansetzenden Philosophen durchaus willkommen heißen. Eine weitere Dechiffrierung ideologischer Potenzen, die in der Lage wären, diesen freiheitssichernden Optionen zur Wirksamkeit zu helfen, unterlässt der Autor, weil ein Blick auf vergangene Frontstellungen (416ff.) wenig politisch überzeugende Optionen freilegt. Insofern formuliert Harald Seubert die geistig-politische Lage eher als große Zukunftsaufgabe.

Hier relativiert sich ein wenig seine wiederholt vorgetragene Reflexion, ob die *polis*, also heute mediale Öffentlichkeit und die mit ihr verbundene Politik, den politischen Philosophen ertragen könne. Harald Seuberts Buch ist ein großer Gewinn für den geistesgeschichtlich vorgebildeten Leser. Das von ihm inszenierte lehrreiche Gespräch der politischen Philosophien steht jedoch zu weit über den tagespolitischen Foren, um, wie das kritische Fragen des Sokrates, als Provokation wahrgenommen zu werden. Aber die politologische Fachwelt sollte sich, wegen der für sie inhaltlich und methodisch sehr ungewohnten Weite der Bezüge, zum Gespräch herausgefordert fühlen.



Lisa Nienhaus. Die Weltverbesserer: 66 Große Denker, die unser Leben verändern. München: Carl Hanser Verlag, 2015. ISBN: 978-3-446-44308-2. 256 S. 17,90 Euro.

Die großen Fragen des Lebens sind in den Augen vieler Menschen Fragen der Wirtschaft. Ökonomen erklären nicht nur, wie die Nachfrage nach Gütern und Dienstleistungen entsteht und gedeckt werden kann oder warum es Arbeit, Kapital, Preise und Steuern gibt. Sie sagen auch manchmal Krisen voraus oder zetteln revolutionäre Umbrüche an. Große Wirtschaftsdenker wollen eben die Welt nicht nur deuten, sondern sie auch – wenigstens ein bisschen – verbessern.

Lisa Nienhaus, Wirtschaftsredakteurin der *Frankfurter Allgemeinen Sonntagszeitung*, trifft regelmäßig einflussreiche Ökonomen und hat sich nun dafür entschieden, ein Buch über 66 große Denker der Wirt-

schaft herauszugeben. Für das Buch *Die Weltverbesserer* hat sie ein buntes Autorenkollegium zusammengestellt. Darunter sind renommierte Wissenschaftler oder Politiker, die meisten Beiträge stammen allerdings von Redakteuren der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* bzw. der *Sonntagszeitung*.

Die im Buch vorgestellten Weltverbesserer haben – so der Anspruch der Herausgeberin – "mindestens eine bahnbrechende Idee gehabt" (S. 13). Im Mittelpunkt steht, "was die Forscher und Denker uns heutzutage noch zu sagen haben, bei welchen aktuellen Schwierigkeiten sie uns helfen" (S. 13).

Das Spektrum der vorgestellten Ökonomen ist entsprechend weit. Wir finden Vertreter des Ego-Kapitalismus wie Adam Smith (S. 31–33) oder Ayn Rand (S. 221-223). Auf der anderen Seite werden Antikapitalisten wie Karl Marx (S. 78-81) oder Rosa Luxemburg (S. 157-160) vorgestellt. Der Leser begegnet jedoch auch Leuten, mit denen er wahrscheinlich nicht rechnet. So wird erklärt, weshalb sich Charles Dickens (S. 135–138) als radikalen Liberalen sah oder der Chinese Wu Jinglian (S. 224-227) den Ruf hat, ein "Mister Marktwirtschaft" zu sein. Sogar Platon (S. 129-131) oder der islamische Gelehrte Ibn Khaldun (S. 203-205)

kommen zu ihrem Recht. In Michail Bakunins (S. 242–244) Utopie des kollektivistischen Anarchismus wird ebenfalls eingeführt. Dass es, wie Gregor von Wollwitz meint, Querverbindungen von Bakunin hin zum nordamerikanischen Libertinismus gibt, darf man freilich anders sehen.

Die Beiträge, jeweils drei bis vier Seiten lang, sind schnörkellos und gut verständlich geschrieben. Die inhaltliche Qualität schwankt. Während beispielsweise Karen Horn in ihrem Beitrag über Friedrich August von Hayek (S. 57–59) auf knappem Raum seine Kernüberzeugungen sachlich herausstellt, nutzt Sahra Wagenknecht ihren Eintrag zu Ludwig Erhard (S. 161–164) dazu, um ihre Kritik an den Großkonzernen und dem Sozialabbau loszuwerden. Erhard erscheint da nur als Sprungbrett.

Alles in allem ist das Buch über Weltverbesserer jedoch empfehlenswert. Durch die kurzweiligen und gut verständlichen Artikel lernt man unterschiedlichste Sichtweisen auf die Welt der Wirtschaft kennen. Das regt dazu an, einschlägige Literatur aufzuschlagen, um den Stoff zu vertiefen. Die Leser werden bei der Lektüre freilich bemerken, dass die Wirtschaft auf viele großen Fragen des Lebens keine Antworten geben kann. Das ist auch gut so. (rk)











- 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 f
 ür Islamfragen (Partner: Deutschsprachige Evang, Allianzen)
- Eigenes Studienprogramm mit Schwerpunkt Islam
- Eigenes Studienprogramm mit Schwerpunkt Seelsorge
- Institut f
 ür Lebens- und Familienwissenschaft
- Institut für christliche Weltanschauung (Apologetik)

- 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!)

