

Glauben und Denken heute

Übersehen Theologen die Scham?

Bethel Church: New-Age-Synkretismus

Von den Vätern lernen: Zur Abkehr vom christlichen Glauben

Rezensionen und Buchhinweise

Träger:

„Martin Bucer Seminar“ e. V.
Am Hasensprung 14
75181 Pforzheim, Deutschland
Eingetragen beim Amtsregister Mannheim
unter der Nummer VR501495

Geschäftsführer:

Stefan Trunk

Herausgeber:

Prof. Dr. Dr. Thomas Schirrmacher (ts)

Leitender Redakteur (ViSdPr):

Ron Kubsch (rk)

Weitere Redaktionsmitglieder:

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

ISSN: 1867-5573

Textbeiträge:

Manuskripte sind ausschließlich per E-Mail
mit den zugehörigen Dateien im RTF-For-
mat an die Redaktion von *Glauben und Den-
ken heute* zu senden: redaktion@gudh.eu

Bildnachweise|Copyright:

Bilder freie Nutzung,
kein Nachweis nötig: S. 2, 3, 11, 29,
32, 37, 70, 82, 88, 90, 107
Werbung Logos: S. 73
Bilder Wikipedia: S. 64, 71, 104
Grafik GuDh: S. 6, 12, 17, 54, 68, 99,
Buchcover: bei den jwlg. Verlagen

Inhalt

3

Wer will denn heute noch
„aus Werken“ gerechtfertigt werden?
(Tanja Bittner)

7

Übersehen Theologen die Scham?
(Jackson Wu)

18

Bethel Church: New-Age-Synkretismus
und die Suche nach einer evangelikalen
Antwort
(Frank Liesen)

38

Warum die Hand?
(Johannes Lang)

64

Zur Abkehr vom christlichen Glauben
(Herman Bavinck)

74

Ein oder zwei Jahrzehnte zwischen
Entstehung und Veröffentlichung der
Evangelien
(Franz Graf-Stuhlhofer)

84

Der abwesende Gott
(Daniel Facius)

88

Korrelieren Konfession und Korruption?
(Franz Graf-Stuhlhofer)

Rezensionen:

91 Islay Burns. The Pastor of Kilsyth: The Life and
Times of W.H. Burns (Daniel Vullriede)

94 Markus Heide, Fabian Mederacke (Hrsg.). Got-
teswort im Menschenwort – Die Bibel lesen,
verstehen und auslegen (Daniel Facius)

96 Richard Rice. The Future of Open Theism: From
Antecedents to Opportunities (Luke Stannard)

100 Jens Kaldewey. Großer Himmel – kleine Hölle?
(Tanja Bittner)

Buchhinweise:

102 Collin Hansen, Jonathan Leeman. Gemeinde wiederentdecken (Tanja Bittner)

103 Eckhard Kuhla (Hrsg.). Die Gender-Fibel: Ein irres Konversationslexikon (Michael Freiburghaus)

104 Bernd Kollmann. Martin Luthers Bibel: Entstehung – Bedeutung – Wirkung (Ron Kubsch)

105 Josef Bordat. Würde, Freiheit, Selbstbestimmung (Claudia Sperlich) |
Beilage: Das größte Geschenk (Bettina Klix)

108 Tom Holland. Herrschaft: Die Entstehung des Westens (Michael Freiburghaus)

109 Michael Allen u. Scott R. Swain. The Oxford Handbook of Reformed Theology (Ron Kubsch)



Wer will denn heute noch „aus Werken“ gerechtfertigt werden?



Wollen wir ernsthaft – sei es von Gott oder auch von Menschen – aufgrund dessen geliebt werden, was wir *tun*?

Glaube oder Werke

In der reformatorischen Auffassung gibt es die sehr grundlegende Unterscheidung zwischen einer Rechtfertigung aus Werken und der aus Gnade durch den Glauben. So formuliert z. B. die Confessio Augustana (Art. 4):

„Weiter wird gelehrt, dass wir Vergebung der Sünde und Gerechtigkeit vor Gott nicht durch unser Verdienst, Werk und Genugtuung erlangen können, sondern dass wir Vergebung der Sünde bekommen und vor Gott gerecht werden aus Gnade um Christi willen durch den Glauben ...“¹

Oder mit den moderneren Worten des New City Katechismus (Frage 29):

„Wie können wir errettet werden? Allein durch den Glauben an Jesus Christus und an seinen stellvertretenden Sühnetod am Kreuz. ... Dies geschieht aus reiner Gnade, ohne unser Zutun oder irgendeinen Verdienst unsererseits ...“²

Dafür kämpften die Reformatoren angesichts einer katholischen Kirche, der zufolge der Mensch nach dem Anschlag durch eine „erste Gnade“ mit der gelebten Heiligung (also guten Werken) zu seiner Rechtfertigung mitwirkt.³ Und wer dächte bei diesem Gegensatz zwischen Glauben und Werken nicht auch an Paulus: „So halten wir nun dafür, dass der Mensch gerecht wird ohne des Gesetzes Werke, allein durch

den Glauben“ (Röm 3,28)? Man hat den Unterschied zwischen dem Christentum und den anderen Religionen immer wieder mit der Gegenüberstellung dieser beiden Pole auf den Punkt gebracht:⁴ Der Mensch habe das intuitive Empfinden, dass er sich Gottes Gunst erarbeiten muss; dies spiegeln die Religionen auf unterschiedliche Weise wider. Dagegen liegt der Kern des Evangeliums darin, dass der Mensch gerade das nicht kann: Gott geht von sich aus den Weg zu uns – man empfängt das Heil allein aus Gnade oder man empfängt es überhaupt nicht (vgl. Gal 5,4).

Werksgerechtigkeit ade?

Dieser Impuls des Erarbeitenwollens scheint aber auf den Westler des 21. Jahrhunderts nicht mehr so ganz zuzutreffen. Sicherlich, es gibt weiterhin christliche Kreise mit einer Neigung zur Gesetzmäßigkeit, die den Fokus der Menschen auf ihr Tun lenken. Aber aufs Ganze gesehen:

Wollen wir ernsthaft – sei es von Gott oder auch von Menschen – aufgrund dessen geliebt werden, was wir *tun*? Scheint uns das nicht eine recht minderwertige, oberflächliche Liebe zu sein, die kaum diese Bezeichnung verdient? Wollen wir nicht vielmehr deshalb geliebt werden, weil wir *sind*, wer wir sind? Und wenn es schon schwer ist, solche Liebe unter den Menschen zu finden, deren Blick so oft an unserer Leistung hängenbleibt – sollte sie nicht gerade bei Gott zu finden sein, der

uns durch und durch kennt und der die Liebe in Person ist (vgl. 1Joh 4,8.16)? Mit anderen Worten: Ist Werksgerechtigkeit vielleicht in einem gewissen Sinne out? Dafür spräche jedenfalls, dass sich der generelle Fokus unserer Kultur vom Äußeren auf das Innere verlagert hat. Während sich Menschen früherer Generationen wesentlich als Glied eines größeren Ganzen, als Teil einer politischen, religiösen, wirtschaftlichen Ordnung wahrnahmen, sind derartige Institutionen mittlerweile verdächtig, den Menschen zu verbiegen.

Wer authentisch sein und erfüllt leben möchte, muss in erster Linie sein eigenes Ich sorgfältig wahrnehmen und ausleben.⁵ Das bedeutet, dass sich unser Blick vom äußeren, mit irgendwelchen Maßstäben konformen Verhalten weg und nach innen richtet, dass wir das Sein – die Identität – als das wesentliche Element betrachten.

Und tatsächlich zeigt auch die Bibel, dass Gott nicht an unserem bloßen Tun interessiert ist, sondern mehr nach unserem Herzen fragt, das diese Taten lenkt (vgl. 1Sam 16,7; Mk 7,6).

Ich stehe in Gottes Gunst, weil ...

Beim Werke-Glauben-Gegensatz ging es wesentlich um die Frage: *Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?* Oder anders gesagt: *Was muss geschehen, damit ich in Gottes Gunst stehe?* Und genau diese Frage wird mittlerweile häufig unter Verweis auf unser Sein beantwortet:

„Wir, die Gott als seine Ebenbilder geschaffen hat, sind Kinder Gottes, durch und durch geliebt.“⁶

„Die göttliche Macht liebt uns zuerst, zuvorkommend. ... Wir sind willkommen, einfach, weil wir da sind, so wie wir sind.“⁷

„Wie gut du von mir denkst, war mir nicht klar. Lass mich durch deine Augen sehen, erkennen, welchen Mensch du in mir siehst, und mach mir klar: Was du sagst ist wahr!“⁸

Es scheint also neben den Werken und der im Glauben empfangenen Gnade eine dritte Option zu geben: Ich stehe in Gottes Gunst, einfach, weil ich bin, wer ich bin.

Allerdings ist es nicht so, dass diese Verankerung im Sein mit dem offenen Anspruch daherkäme, die Rechtfertigung aus Gnade zu ersetzen. Sie tritt einfach daneben, oft ohne dass die Beziehung zwischen beiden geklärt würde. Und so einleuchtend, wie sie uns nun mal zu sein scheint, zieht sie den Blick auf sich, drängt sich in den Vordergrund.

Etwa: *Weil* Gott das Gute und Schöne in mir sieht, das er selbst liebevoll in mich hineingelegt hat, hat er eine Gnaden-Lösung für die dunklen Anteile meines Lebens eröffnet, um so mein wahres Potenzial freizusetzen.

Tragfähig?

Aber was, wenn unsere Verderbtheit total ist? Die Überlegung, dass Gott mich aufgrund meines So-gemacht-Seins an-

nimmt, krankt an einer wichtigen Stelle, nämlich daran, dass sie die Sünde unterschätzt. Die Bibel beschreibt schon kurz nach dem Sündenfall das Herz des Menschen als „böse von Jugend auf“ (1Mose 8,12; vgl. 6,5; Mt 15,19; Lk 11,13). Jesus starb nicht, um einige Fehlritte in unserem Leben in Ordnung zu bringen und dadurch unsere schönen Anteile noch heller strahlen zu lassen. Wir sind so verdorben, dass wir nicht „repariert“ werden können, dass nichts weniger als eine neue Geburt nötig ist – das Sterben meines alten Ich und die Auferstehung als ein neues Geschöpf in Christus (vgl. Joh 3,3.5–6; Röm 6; 2Kor 5,17). Wir sind nicht nur beschädigt, sondern ein Total-schaden.

Das bedeutet: Unser So-geschaffen-Sein besitzt aufgrund unserer Verderbtheit einfach keine Tragfähigkeit mehr. Wir sind so morsch, dass wir das Gewicht unserer Annahme bei Gott nicht mehr daran aufhängen können. Wer das versucht, muss die Sünde kleinreden (sie z. B. auf Sünden reduzieren) und uns besser reden als wir nach biblischem Zeugnis sind.

Unsere Rebellion gegen Gott ist umfassend (vgl. Röm 1,18–21; 3,9–20). Gott ist eine heilige und gerechte Majestät, vor der „die Menschen Rechenschaft geben müssen am Tage des Gerichts“, und das sogar „von jedem nichtsnutzigen Wort, das sie reden“ (Mt 12,36). Die Person, die die Bibel bei weitem am häufigsten als zornig beschreibt, ist Gott selbst, und sein Zorn richtet sich auf die Ungehorsamen,

die Rebellen (z. B. Joh 3,36; Eph 5,6; Ps 11,5–6). Nichts, was wir zu bringen haben, ist mehr als dreckige Lumpen (Jes 64,5). Die Frage nach der Rechtfertigung – wie *bekomme* ich einen gnädigen Gott? – ist berechtigt. Wir brauchen einen Erlöser, der das gerechte Verdammungsurteil von uns abwendet. Die Annahme bei Gott ist nichts, was wir schon längst aufgrund unseres Geschöpf-Seins besitzen und nur entdecken müssten.

Der Schritt nach vorn ist einer zurück

Nun würde kaum jemand abstreiten, dass die Begründung von Gottes Gunst allein in der Ebenbildlichkeit nicht reicht, dass wir *auch* Gnade benötigen – schließlich kennen wir unsere Fehler und Unvollkommenheiten.

Aber „Gnade und ...“ war noch nie eine gute Idee. Halbe Gnade gibt es nicht. Die Kombination aus ein bisschen Gnade und ein bisschen in uns selbst liegendem Grund für Gottes Zuwendung bedeutet letztendlich gar keine Gnade. Entweder wird Gott durch etwas in uns Liegendes genötigt, sich uns zuzuwenden – dann ist seine Zuwendung folgerichtig, ebenso wie bei verdienstlichen Werken (was würden wir von einem Gott halten, der diese guten Anteile einfach ignorieren würde?). Oder aber es gibt keinen solchen Faktor in uns – dann haben wir es mit Gottes souverän geschenkter, wirklich absolut unverdienter Gnade zu tun (vgl. Röm 4,4; 11,6).

Man kann nur eines von beiden haben (vgl. Gal 5,4). Wer Gottes Annahme aufgrund seines So-Seins besitzen möchte (was sich aufgrund der Verderbtheit ohnehin als aussichtslos erweist), verliert die Gnade und damit alles. Wenn der souveräne Gott seine Gunst schenkt, bleibt kein Spielraum, mich meiner selbst zu rühmen (vgl. 1Kor 1,27–31).

Entgegen dem Anschein liegen Werkgerechtigkeit und „Seins-Gerechtigkeit“ also nicht weit auseinander. Ob man den Grund für Gottes Gunst in unseren guten Werken oder in unserem So-Sein sucht, in beiden Fällen liegt der Grund in mir. Dagegen betont Gott, dass seine Zuwendung ausschließlich in seiner freien Entscheidung gründet, den zu lieben, den er lieben will (vgl. 5Mose 7,7–8; Röm 9,11–12.21).

Warum tun wir uns nur so schwer damit, uns an seiner Gnade genügen zu lassen (vgl. 2Kor 12,9), die gerade dann groß wird, wenn wir eingestehen, dass in uns selbst nichts als Schwachheit ist? Wir können unser Heil an keinem sichereren Ort verankern als in der Gnade des Gottes, dessen Gnadenzusage einfach deswegen steht, weil er sich dazu entschlossen hat: „Wem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig“ (2Mose 33,19; Röm 9,15). Gott sei Dank, es gilt:

„Denn aus Gnade seid ihr gerettet durch Glauben, und das nicht aus euch: Gottes Gabe ist es, nicht aus Werken [oder sonstigen Vorzügen in uns], damit sich nicht jemand rühme.“ (Eph 2,8–9)

In dieser Ausgabe sind wieder hilfreiche Aufsätze zu finden. Johannes Lang, derzeit Student am Martin Bucer Seminar, untersucht die herausfordernde „Verstümmelungsanweisung“ in 5Mose 25,11–12. Franz Graf-Stuhlhofer setzt sich in einem ersten Beitrag mit den Entstehungs- und Veröffentlichungszeiten der synoptischen Evangelien und in einem zweiten mit dem Zusammenhang von Korruption und Konfession auseinander. Der aus Asien stammende Theologe Jackson Wu hat den Anlauf unternommen, eine kleine Theologie der Scham zu entwickeln. Daniel Facius fragt nach dem „abwesenden Gott“ angesichts von schwerem Leid. Frank Liesen stellt in seinem ausführlichen Beitrag die These auf, dass die Bethel Church Elemente eines New-Age-Synkretismus einverleibt hat und die Evangelikale Bewegung herausgefordert ist, zu reagieren. In der Rubrik „Von den Vätern lernen“ zeichnet der niederländischen Theologe Herman Bavinck die Abkehr von christlichen Glauben unter den Gelehrten im ehemaligen Abendland nach. Wieder enthält *Glauben und Denken heute* mehrere Rezensionen und Buchhinweise. Eine herzliches Dankeschön an alle, die an dieser Ausgabe mitgewirkt haben.

Tanja Bittner

- 1 Das Augsburger Bekenntnis. URL: <https://www.velkd.de/theologie/augsburger-bekenntnis.php> [Stand: 28.02.2022].
- 2 Der New City Katechismus. URL: <https://newcitykatechismus.de/new-city-katechismus#29> [Stand: 28.02.2022].
- 3 Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche. München, Wien: Oldenbourg, 1993. S. 514–523.
- 4 Z. B. Werner Gitt. Und die anderen Religionen? Bielefeld: CLV, 1991. S. 104.
- 5 Vgl. Carl R. Trueman. The Rise and Triumph of the Modern Self: Cultural Amnesia, Expressive Individualism, and the Road to Sexual Revolution. Wheaton: Crossway, 2020. S. 43–48.
- 6 Sam Mail. „Liebt mich Gott wirklich, wie ich bin, woher weiß ich das und warum will er mich dann verändern?“. S. 115–117 in: Volkmar Hamp, Johannes Krupinski, Andreas Schlüter, Simon Werner (Hrsg.). Glauben | lieben | hoffen: Grundfragen des christlichen Glaubens verständlich erklärt. Witten: SCM R. Brockhaus, 2021. S. 116 (es sei noch angemerkt, dass die Bibel den Begriff „Kinder Gottes“ strikt auf Gläubige anwendet und nicht auf die gesamte Menschheit, vgl. Joh 1,12; Röm 8,14).
- 7 Christina Brudereck. „Christinas Lied“. S. 30–41 in: Eva-Maria Admiral, Annette Friese (Hrsg.). Schön ohne Aber: Wie wir von Körperhass zu Körperliebe finden. Holzgerlingen: SCM, 2020. S. 34.
- 8 Juliane Eva Eberwein, Claus-Peter Eberwein. „Befreit durch deine Gnade“. Lied Nr. 158 in: Feiert Jesus! 4. Holzgerlingen: SCM Hänssler, 2011.

Vor allem
beten und
dann ...

Informieren Sie sich auf den Internetseiten der städtischen, kirchlichen o. freien Gemeinden in Ihrem Wohnort, welche Mittel bzw. Hilfestellungen benötigt werden. Die meisten Informationen sind dort direkt abrufbar.



Wenn Sie sich einen ungefähren Überblick verschaffen konnten, wägen Sie aufgrund Ihrer Möglichkeiten ab, ob Sie direkt vor Ort Kraft und Zeit aufbringen können oder ob Sie finanziell in der Lage sind zu helfen.



Möchten Sie Sachspenden wie z. B. Kleidung, Decken, Schlafsäcke usw. zur Verfügung stellen, informieren Sie sich zuerst auf den entsprechenden Gemeindeseiten. Oftmals ist der Bedarf an Hygiene-Artikeln höher.



RICHTIG HELFEN! Aber wie?

Wie wir uns in Notsituationen sinnvoll für andere einsetzen

Oft fehlt es den Betroffenen und Helfern an Beistand. Können Sie gut zuhören, evtl. können Sie sich als Dolmetscher engagieren? Viell. können Sie für telefonischen Beistand Zeit aufbringen. Nutzen Sie Ihre Begabung.



Achten Sie bei all der Not auch auf Ihre Gesundheit und Ihre Kraft. Überanstrengen Sie sich nicht und vor allem nehmen Sie nach wie vor die Corona-Hygiene-Maßnahmen weiterhin ernst. So schützen Sie sich und andere.



Teilen Sie keine Beiträge, Nachrichten, Bilder oder Informationen auf Ihren Social Media Kanälen deren Quellen nicht verifiziert sind. Vermeiden Sie so die Verbreitung von Meinungsmachern und Falschnachrichten.



Unterstützen Sie durch ständiges Gebet und Fürbitte, gemäß der Bibel (beten Sie auch gemäß Mt 5,43). Schließen Sie sich Betgemeinschaften an, oder informieren Sie sich im Internet über Online-Gemeinden.

Übersehen Theologen die Scham?

Wie die Bibel objektive und subjektive Scham in Einklang bringt

1. Ein einheitliches Verständnis von Scham

Generell besteht große Einigkeit, dass Scham ein allgegenwärtiges menschliches Problem ist, das überall in der Gesellschaft Unheil anrichtet. Doch in Büchern über Scham reden die Autoren oft aneinander vorbei. Einerseits sprechen Missionare und Anthropologen manchmal von *Kulturen*, in denen „Ehre und Scham“ zentral sind. Auf der anderen Seite beschreiben Psychologen Scham als eine *individuelle*, emotionale Erfahrung. Seltsamerweise sagen christliche Theologen in der Regel sehr wenig über eine so destruktive menschliche Erfahrung. Die Frage drängt sich auf: „Können Theologen mit Scham nichts anfangen?“ Warum übersehen christliche Denker anscheinend ein so wichtiges biblisches und gesellschaftliches Thema?

Warum hat man in der westlichen Theologie eine schamfreie Neigung zu juristischen Metaphern? Zweifellos gibt es dafür viele Gründe.¹

Menschen haben verschiedene unbewusste Vorstellungen von „Scham“, die auf Teilwahrheiten beruhen. Zum Beispiel haben viele in der Gemeinde den Eindruck, Scham sei ein „subjektives“ Phänomen. Scham habe mit Psychologie und Kultur zu tun, aber nicht mit Theologie, bei der es in erster Linie um „objektive“ Wahrheit geht. Infolgedessen scheinen Begriffe wie Ehre und Scham wenig geeignet, um ultimative Wahrheiten wie *Gott* und die *Errettung von der Sünde* zu beschreiben.

In diesem Essay werde ich zunächst dieses Missverständnis ausräumen, indem ich die Bedeutung von „Scham“ klarstelle. Ich lege ein ganzheitliches Verständnis von Scham vor, welches eine subjektive und

eine objektive Dimension einschließt. Die folgende Definition von „Scham“ fasst die wichtigsten Möglichkeiten zusammen, wie Menschen das Konzept von Scham verwenden: *Scham ist die Angst, der Schmerz oder der Eindruck, als der Akzeptanz in sozialen Beziehungen unwürdig erachtet zu werden.*

Scham hat viele Facetten. Sie ist ein theologisches, ein psychologisches und ein soziales Konzept. Die Bibel hilft uns, die verschiedenen Auffassungen der Menschen zu diesem Thema in Einklang zu bringen. In der Tat verwendet die Bibel die Begriffe „Ehre“ und „Scham“, um das größte Problem der Welt und seine Lösung zu beschreiben.

Evangelikale wünschen sich eine bibeltreue Theologie und eine kulturell relevante Gemeindegemeinschaft. Um dieses Ziel zu erreichen, braucht man eine fundiertere Auffassung von Scham.

2. Was ist Scham?

2.1 Unterscheidung zwischen Schuld und Scham

Worin besteht der grundlegende Unterschied zwischen Schuld und Scham? Schuld bezieht sich auf die Handlungen oder das Verhalten einer Person. Schuldempfinden ist also die negative Reaktion einer Person auf falsche Handlungen. Im Vergleich zu Scham hat Schuld einen engeren Fokus.

Scham ist allgemeiner und ganzheitlicher. Sie bezieht sich auf den Wert einer Person.

Während Schuld sagt: „Meine Handlungen waren schlecht“, sagt Scham vielmehr: „Ich bin schlecht“. Wenn Menschen etwas tun, das als falsch oder schlecht angesehen wird, können sie Schuld, Scham oder auch beides empfinden.

2.2 Schuld und Scham

sind subjektiv und objektiv

Was oft übersehen wird, ist die Tatsache, dass sowohl Scham als auch Schuld jeweils eine objektive und eine subjektive Dimension haben.

Zum Beispiel kann jemand objektiv Schuld haben, weil er ein Vergehen begangen hat. Subjektiv kann eine Person Schuldgefühle haben.

Ebenso können Menschen sich subjektiv beschämt fühlen oder sich als wertlos empfinden. Doch es ist auch möglich, jemanden als schändlich oder unwürdig zu bezeichnen. Diese Art der Beurteilung wird Personen von anderen Leuten oder Gruppen zugewiesen. Diese Art von Scham ist „objektiv“ in dem Sinne, dass sie von einer Quelle außerhalb der beurteilten Person stammt.

Wenn die alten Römer eine Person kreuzigten, beschämten sie damit jene, die sie als „Verbrecher“ oder als sozial unwürdig einstufen. Objektive Scham ist von Natur aus öffentlich. Sie äußert sich in der Regel auf vielfältige Weise, z. B. durch Kritik, Tadel, Spott, Ausgrenzung, Diskriminierung, Folter und Hinrichtung.

2.3 Drei Arten von Scham

Wir können Scham in drei spezifische Unterkategorien einteilen. Scham ist psychologisch, sozial und religiös. Subjektiv ist Scham psychologisch oder individualistisch. Objektiv können wir Scham auf

zwei Arten beschreiben. Erstens ist sie kulturell oder sozial. Zweitens gibt es die theologische oder „religiöse“ Scham.

Was ist der Hauptunterschied zwischen psychologischer, sozialer und religiöser Scham? Jede dieser drei Arten legt einen anderen Maßstab an, um zu beurteilen, ob jemand als schändlich (oder umgekehrt als ehrenwert) gilt. Bei psychologischer Scham empfindet eine Person sich selbst als wertlos oder unbedeutend. Bei sozialer oder kultureller Scham wird der Wert einer Person im Verhältnis zu den gesellschaftlichen Erwartungen gemessen. Religiöse (oder theologische) Scham schließlich wird denen zugeschrieben, denen es an Ehre vor Gott mangelt.

Im folgenden Abschnitt werde ich erläutern, wie sich diese drei Arten von Scham unterscheiden und wie sie miteinander verbunden sind. Ich werde anhand der Bibel zeigen, wie biblische Autoren das Konzept der Scham anwenden.

2.4 Individuelle bzw. psychologische Scham

2.4.1. Überblick

Psychologische Scham ist eng mit einer Reihe negativer Emotionen und Verhaltensweisen verbunden, darunter Furcht, Angst, Wut, Abwehrhaltung, Depression und Selbstmord. June Price Tangney erklärt weiter, dass Scham in erster Linie mit der „Bewertung durch andere“ zu tun hat, während Schuldgefühle eher mit der „eigenen Wirkung auf andere“

zu tun haben.² Brené Brown hebt treffend einen gemeinsamen Aspekt subjektiver Scham hervor: „Scham ist die Angst, ausgeschlossen zu werden – die Angst, nicht liebenswert zu sein und nicht dazuzugehören.“³ Folglich führt Scham dazu, dass sich Menschen verstecken wollen und sich isoliert oder unsichtbar fühlen.

2.4.2. Scham aufgrund von persönlicher Sünde

Da psychologische Scham ein universelles menschliches Phänomen ist, überrascht es nicht, dass wir in der ganzen Bibel Beispiele dafür finden. Obwohl Adam und Eva ursprünglich nackt waren und sich nicht schämten (1Mose 2,25), wollten sie sich wegen ihrer Sünde „vor dem Angesicht des HERRN, Gottes, mitten zwischen den Bäumen des Gartens“ verstecken (1Mose 3,8).

Jeremia klagt über Jerusalem: „Wie sind wir so verwüstet! Wie sind wir so jämmerlich geschändet! Wir mussten ja das Land verlassen; denn sie haben unsere Wohnungen niedergerissen!“ (Jer 9,18 SLT; vgl. 3,25).

2.4.3. Scham aufgrund der Sünde anderer

An anderer Stelle leiden Menschen unter psychologischer oder individueller Scham, die nicht unbedingt auf ihre eigene Sünde zurückzuführen ist. Denken wir zum Beispiel an König David,

der seine Diener schickte, um den ammonitischen König zu besänftigen – welcher sie aber fälschlicherweise für Spione hielt.

Da nahm Hanun die Knechte Davids und ließ ihnen die Hälfte des Bartes abscheren und ihre Kleider zur Hälfte abschneiden bis an ihr Gesäß; und er schickte sie weg. Als man (das) David berichtete, sandte er ihnen (Boten) entgegen, denn die Männer waren sehr geschändet. Und der König ließ (ihnen) sagen: Bleibt in Jericho, bis euer Bart gewachsen ist, dann kommt zurück! (2Sam 10,4–5)

Später resultiert Esras Scham daraus, dass er sich die Reaktion des Königs vorstellt, wenn Esra den König um Hilfe bei der Rückkehr nach Jerusalem bitten würde.

Und ich rief dort, am Fluss Ahawa, ein Fasten aus, damit wir uns vor unserem Gott demütigten, um von ihm einen geebneten Weg zu erbitten für uns und für unsere Kinder und für alle unsere Habe. Denn ich hatte mich geschämt, vom König Soldaten und Pferde zu unserer Unterstützung gegen den Feind auf dem Weg zu erbitten. Wir hatten nämlich zum König gesagt: „Die Hand unseres Gottes ist zum Guten über allen, die ihn suchen, aber seine Macht und sein Zorn sind gegen alle, die ihn verlassen.“ (Esra 8,21–22)

In jedem Fall haben die Menschen ein Gefühl der Scham, das sie dazu veranlasst, sich zu verstecken oder ihre wahren Wünsche und Gedanken nicht preiszu-

geben. Mehrere neutestamentliche Autoren verwenden den Begriff der Scham in ähnlicher Weise. Paulus stellt in 2. Korinther 4,2 zwei Arten, seinen Dienst zu verrichten, gegenüber – eine „offenbarte“ (*φανερῶσει*), die andere „geheim“ (*κρυπτῶ*). Letztere verwirft er als „deren man sich schämen muss“ (*αἰσχύνης*). Auch er verbindet Scham mit „verborgen“ oder „verhüllt“ sein (4,3). Die Scham beeinflusst auch eine Gestalt in Jesu Gleichnis. In Lukas 16,3 heißt es: „Der Verwalter aber sprach bei sich selbst: ‚Was soll ich tun? Denn mein Herr nimmt mir die Verwaltung ab. Graben kann ich nicht, zu betteln schäme ich mich.‘“

2.4.4. Scham beeinträchtigt die Nachfolge

Die neutestamentlichen Autoren sind sich stets bewusst, dass Scham einen Einfluss auf ihre Leser ausübt. Paulus erklärt, dass er seine Leser nicht beschämen will:

Bis zur jetzigen Stunde leiden wir sowohl Hunger als (auch) Durst und sind nackt und werden mit Fäusten geschlagen und haben keine bestimmte Wohnung und mühen uns ab und arbeiten mit unseren eigenen Händen. Geschmäht, segnen wir; verfolgt, dulden wir; gelästert, reden wir gut zu; wie Unrat der Welt sind wir geworden, ein Abschaum aller bis jetzt. Nicht um euch zu beschämen, schreibe ich dies, sondern ich ermahne euch als meine geliebten Kinder. Denn wenn ihr zehntausend Erzieher in Christus hättet,

so doch nicht viele Väter; denn in Christus Jesus habe ich euch gezeugt durch das Evangelium. (1Kor 4,11–15)

Angesichts dessen, dass Paulus später schreibt, „Zur Beschämung sage ich es euch“ (6,5; 15,34), ist er sich offenbar bewusst, dass sein Umgang mit „Beschämung“ bei den Korinthern gegensätzliche Auswirkungen haben kann.⁴

Außerdem wollen sowohl Petrus als auch Johannes, dass die Leser von einer subjektiven Art von Scham befreit werden. Trotz der (objektiven) gesellschaftlichen Scham, die mit Leiden einhergeht, schreibt Petrus: „Wenn er aber als Christ (leidet), schäme er sich nicht, sondern verherrliche Gott in diesem Namen“ (1Petr 4,16; vgl. Röm 1,16). In ähnlicher Weise fordert Johannes die Gläubigen auf, in der Liebe zu bleiben, indem er sagt: „Und nun, Kinder, bleibt in ihm, damit wir, wenn er offenbart werden wird, Freimütigkeit haben und *nicht vor ihm beschämt werden* bei seiner Ankunft!“ (1Joh 2,28).

2.5 Kulturelle und gesellschaftliche Scham

2.5.1. Definition

Die zweite Art von Scham ist die gesellschaftliche bzw. kulturelle Scham. Anthropologen und Missionswissenschaftler schreiben zum Beispiel oft über so genannte „Ehre-Scham-Kulturen“⁵, wie die in Ostasien und dem Nahen Osten. Tatsächlich gibt es Ehre-Scham-Kulturen (und -Subkulturen) überall in der Ge-

schichte und auf der ganzen Welt, auch in den westlichen Kulturen.⁶ In letzter Zeit haben namhafte Publikationen dem destruktiven Einsatz von Scham, insbesondere in den sozialen Medien, große Aufmerksamkeit geschenkt.⁷

Was lernen wir aus der Forschung über „Ehre-Scham-Kulturen“? In jeder Kultur (bzw. Subkultur) werden bestimmte Verhaltensweisen und Eigenschaften entweder als beschämend oder als ehrenhaft angesehen. Das heißt, bestimmte Dinge werden entweder als tadelnswert oder als lobenswert erachtet. Viele dieser kollektiven Normen werden nur selten ausdrücklich genannt. Diese Gemeinschaftsnormen bilden die moralische Grundlage für die Entscheidung über richtig und falsch innerhalb einer sozialen Gruppe.

Diese Art von „Scham“ wird als „objektiv“ in dem Sinne angesehen, dass sie eher öffentlich als persönlich (d. h. psychologisch) ist. Eine solche „Scham“ spiegelt die Beurteilung einer Person durch eine andere wider. Mit anderen Worten: Nicht das eigene Selbstwertgefühl ist der Grund dafür, dass die Gesellschaft die Person als mangelhaft oder wertlos ansieht. Eine Person erlebt Beschämung aufgrund der Einschätzung der sie umgebenden Gruppe oder Kultur.

2.5.2. Beispiele aus der Bibel

In der Bibel gibt es viele Beispiele für diese objektive, soziale Scham. Nehemia beschreibt den Zustand der Verbannten:

„Und sie sagten zu mir: Die Übriggebliebenen, die von den Gefangenen dort in der Provinz übrig geblieben sind, (leben) *in großem Unglück und in Schmach*. Und die Mauer von Jerusalem ist niedergerissen, und seine Tore sind mit Feuer verbrannt“ (Neh 1,3). Biblische Autoren können Begriffe wie „Schmach“ und „Schande“ verwenden, um Umstände zu beschreiben, z. B. in Jeremia 46,12: „Die Nationen haben deine *Schande* gehört, und die Erde ist voll von deinem Klagegeschrei. Denn ein Held ist über den andern gestürzt, sie sind beide miteinander gefallen“ (vgl. auch Kgl 5,1–16).

Die Sprüche warnen vor der öffentlichen Schande, welche die Eltern eines ungehorsamen Kindes trifft. Zum Beispiel warnt Sprüche 19,26: „Wer den Vater misshandelt, die Mutter verjagt, ist ein Sohn, der *Schande und Schmach* bringt“ (vgl. 10,5; 29,15). Auch Sprüche 25,10 warnt davor, das Geheimnis eines anderen zu verraten, „damit der, der dich hört, nicht *Schande über dich bringt* und dein *schlechter Ruf* kein Ende nimmt“. Diese Stellen beschreiben eine Art von Schmach, die unabhängig von der psychischen Verfassung eines Menschen besteht.

Auch im Neuen Testament ist von Schande die Rede, die einer Person von ihrer Gemeinschaft auferlegt wird. Als Joseph erfährt, dass Maria mit Jesus schwanger ist, ist er besorgt wegen der gesellschaftlichen Schande, die Maria auf sich laden würde. In Matthäus 1,19 heißt es: „Aber Joseph, ihr Mann, der gerecht

war und sie doch nicht der öffentlichen Schande preisgeben wollte, gedachte sie heimlich zu entlassen“ (SLT). Er will Maria nicht dem unbarmherzigen Gericht der öffentlichen Meinung aussetzen.

Ein besonders augenfälliges Beispiel findet sich im Hebräerbrief. Der Autor erklärt, dass ein unbelebter Gegenstand „Ehre“ hat bzw. zu einem „unehrenhaften“ Gebrauch dient. In Hebräer 3,3 heißt es: „Denn er ist größerer Herrlichkeit gewürdigt worden als Mose, insofern größere Ehre als das Haus der hat, der es erbaut hat.“

In ähnlichem Sinne schreibt Paulus: „In einem großen Haus aber gibt es nicht nur goldene und silberne Gefäße, sondern auch hölzerne und tönernerne, die einen zu ehrenhaftem Gebrauch, die anderen zu unehrlichem. Wenn nun jemand sich reinigt von dem, was unehrenhaft ist, so wird er ein Gefäß sein, das zu ehrenhaftem Gebrauch bestimmt ist, das dem Hausherrn nützlich ist und zu jedem guten Werk bereit ist“ (2Tim 2,20–21). Die Gegenstände selbst beanspruchen weder Ehre noch fühlen sie sich entehrt. Vielmehr geben die Menschen ihnen diese Zuschreibungen.

Begriffe wie Ehre und Schande beschreiben regelmäßig bestimmte Verhaltensweisen und Handlungen (die freilich keine Gefühle besitzen). So kann Paulus von „schändlichem Gewinn“ (Tit 1,11) und schändlichem Reden sprechen (vgl. 1Kor 14,35; Eph 5,12). In 2. Korinther 6,8–9 beschreibt Paulus seine Leiden in

einer Weise, die das Wesen von Schande und Ehre deutlich macht, denn er dient Gott „durch Ehre und Unehre, durch böse und gute Nachrede, als Verführer und Wahrhaftiger; als Unbekannter und Wohlbekannte“. Seine soziale (Un-)Ehre zeigt sich in der Art und Weise, wie er öffentlich behandelt wird (vgl. wie Jesus behandelt wurde: Mt 22,5–6; Mk 12,4; Lk 18,32; 20,11).

So verstehen wir, warum Jesus jene warnt, die sich „sich meiner und meiner Worte schämen“ (Lk 9,26). Ihr Problem ist, dass sie Jesus öffentlich keinen Wert beimessen. Im Gegensatz dazu hielt Mose „die Schmach des Christus für größeren Reichtum ... als die Schätze Ägyptens; denn er schaute auf die Belohnung“ (Hebr 11,26). Beachte, dass „Schmach“ hier die Misshandlung des Mose in Ägypten beschreibt und sogar als Reichtum oder Lohn dargestellt wird.

2.6 Religiöse und theologische Schmach

2.6.1. Erklärung

Die Bibel befasst sich in erster Linie mit der dritten Art von Schmach, die ich „religiöse“ oder theologische Schmach nenne. Wie die soziale Schmach ist dies eine objektive Schmach. Das heißt, eine Person oder Sache wird nach einem externen Maßstab als schändlich eingestuft, in diesem Fall nach dem Charakter Gottes. Letztlich ist Gott der Maßstab für wahre Ehre/Herrlichkeit (und andersherum für

alles, was unehrenhaft oder schändlich ist). Schande bei Gott zu haben, kann direkt mit psychologischer oder sozialer Schmach verbunden sein, muss es aber nicht.

2.6.2. Beispiele aus dem Alten Testament

Einige Beispiele aus den Propheten veranschaulichen die Bedeutung der religiösen/theologischen Schmach. Diese Abschnitte betreffen Israels Sünde und das daraus resultierende Exil. Hosea klagt:

Je mehr sie wurden, desto mehr sündigten sie gegen mich. Ihre Ehre vertausche ich gegen Schande ... Ist ihr Zechen vorbei, huren, ja huren sie. Sie lieben und lieben; die Gegengabe dafür ist Schande. Ein Wind wickelt sie ein in seine Flügel, und sie werden zuschanden mit ihren Altären. (Hos 4,7.18–19)

Gott richtet seine Feinde, indem er sie beschämt. Daher beschreibt Habakuk anschaulich Gottes Zorn:

Du hast an Schande dich gesättigt statt an Ehre. So trinke denn auch du und zeige deine Vorhaut! Der Becher der Rechten des Herrn kommt (nun) zu dir, und schimpfliche Schande (kommt) über deine Herrlichkeit. Denn die Gewalttat am Libanon wird dich bedecken und die Vernichtung der Tiere wird dich zerschmettern wegen der Blutschuld an den Menschen und wegen der Vergewaltigung des Landes, der Stadt und all ihrer Bewohner. (Hab 2,16–17)

Jeremia spricht gegen seine Verfolger: „Aber der HERR ist mit mir wie ein gewaltiger Held, darum werden meine Verfolger hinstürzen und (mich) nicht überwältigen. Sie werden völlig zuschanden, weil sie nicht verständig gehandelt haben; eine ewige Schande, die nicht vergessen wird“ (Jer 20,11).

Daniel spricht nicht von Psychologie, wenn er in Daniel 9,7–8 die Gerechtigkeit Gottes der Schande Israels gegenüberstellt. Daniel fügt hinzu: „Und viele von denen, die im Land des Staubes schlafen, werden aufwachen; die einen zu ewigem Leben und die anderen zur Schande, zu ewigem Abscheu“ (Dan 12,2). Diese ewige Schande geht eindeutig über eine bestimmte kulturelle oder gesellschaftliche Perspektive der Unehre hinaus. Ebenso sagt Hesekiel, dass jene, die sich gegen den Herrn auflehnen, ihre „Schmach“ tragen werden (Hes 32,24–25.30; 44,13; 16,52–54; vgl. 36,15).

In der Erlösung bringt Gott seinem Volk Ehre und bewahrt es vor Schande. In Zefanja 3,18–20 ist der Wechsel von Schande zu Ehre öffentlich und allgegenwärtig:

Wie an einem festlichen Tage nehme ich von dir hinweg das Unheil, dass du seinetwegen keine Schmach mehr trägst. Siehe, zur selben Zeit will ich mit allen denen ein Ende machen, die dich bedrängen, und will den Hinkenden helfen und die Zerstreuten sammeln und will sie zu Lob und Ehren bringen in allen Landen, wo man sie verachtet. Zur selben Zeit will ich euch heimbringen und euch zur sel-

ben Zeit sammeln; denn ich will euch zu Lob und Ehren bringen unter allen Völkern auf Erden, wenn ich euer Geschick wenden werde vor euren Augen, spricht der HERR. (LUT 2017)

Es wäre nachlässig, die Wiederholung und damit die Nachdrücklichkeit in Joel 2,26–27 unerwähnt zu lassen:

Und ihr werdet genug essen und satt werden und werdet den Namen des HERRN, eures Gottes, loben, der Wunderbares an euch getan hat. Und mein Volk soll nie mehr zuschanden werden. Und ihr werdet erkennen, dass ich in Israels Mitte bin und dass ich, der HERR, euer Gott bin und keiner sonst. Und mein Volk soll nie mehr zuschanden werden.

Andere Stellen thematisieren ebenfalls einen objektiven Zustand von Ehre und Schmach, der von Gott bestimmt wird (vgl. Ps 25,2–3; 31,18; Jer 13,26–27; Hes 7,18).

2.6.3. Beispiele aus dem Neuen Testament

Im Neuen Testament wird ein ähnliches Bild gezeichnet. Paulus spricht von den „Feinden des Kreuzes Christi, ... deren Ehre in ihrer Schande ist, die auf das Irdische sinnen“ (Phil 3,18–19). Im Römerbrief verwendet Paulus den Begriff der Schande, um die Rechtfertigung zu beschreiben: „Denn mit dem Herzen wird geglaubt zur Gerechtigkeit, und mit dem Mund wird bekannt zum



Biblich gesehen lässt sich „Scham“ oder „Schmach“ nicht auf ein kulturelles oder persönliches Phänomen reduzieren.

Heil. Denn die Schrift sagt: „Jeder, der an ihn glaubt, wird nicht zuschanden werden.“ (Röm 10,10–11; vgl. 9,33). In diesem Abschnitt ist die Vermeidung des Zuschandenwerdens *ebenso objektiv wie der Gewinn der Rechtfertigung*. Gott gibt „Herrlichkeit und Ehre“ als Lohn (Röm 2,7,10; vgl. Röm 8,30). Jesus selbst verheißt: „Wenn mir jemand dient, so wird der Vater ihn ehren“ (Joh 12,26).

Es wäre eine Schande, wenn wir die religiöse (Un-)Ehre übersehen und nur in soziologischen oder psychologischen Kategorien denken würden. Biblich gesehen lässt sich „Scham“ oder „Schmach“ nicht auf ein kulturelles oder persönliches Phänomen reduzieren.

2.6.4. Objektive und subjektive Schmach in Einklang bringen

Innerhalb eines einzigen Abschnitts verwenden biblische Autoren manchmal „Scham“-Begriffe (und „Ehre“), doch mit leicht abweichender Bedeutung. Esra bekennt zum Beispiel zuerst seine subjektive Scham und spricht dann von der objektiven Beschämung Israels.

Und ich sprach: Mein Gott, ich schäme (יָבוֹשׁ) mich und scheue mich, mein Gesicht zu dir, mein Gott, zu erheben! Denn unsere Sünden sind (uns) über den Kopf gewachsen, und unsere Schuld ist groß geworden bis an den Himmel. Von den Tagen unserer Väter an sind wir in großer Schuld gewesen bis zum heutigen Tag, und um unse-

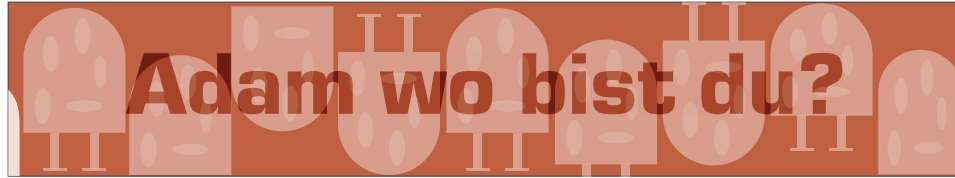
rer Sünden willen sind wir, wir, unsere Könige, unsere Priester, der Gewalt der Könige der Länder preisgegeben worden, dem Schwert, der Gefangenschaft und der Plünderung und der Beschämung (יָבוֹשׁ) des Angesichts, so wie es heute ist. (Esra 9,6–7)

Ein subjektives Empfinden von Scham ist die angemessene Reaktion auf objektive Schmach. So schreibt der Prophet in Hesekiel 16,62–63, dass der Herr an seinen Bund denken wird, damit Israel die subjektive Scham empfindet, die es empfinden sollte. Infolgedessen sagt er dann zu Israel: „damit du ... den Mund nicht mehr öffnest wegen deiner Schmach.“ Diese Schmach ist die objektive Schmach, die sie als Folge ihrer Sünde erleiden (vgl. Ps 4,3; Hes 39,26).

Scham ist kein ausschließlich schlechtes Phänomen. Ja, die Moral verlangt sogar, dass man ein Empfinden von Scham hat. Der Gottlose ist schamlos.

3. Scham überwinden

In diesem Abschnitt sehen wir die theologische Bedeutung der Unterscheidung zwischen subjektiver und objektiver Scham. Mit einer ganzheitlicheren Perspektive der Scham lässt sich die Bedeutung der Sünde und ihrer Folgen erklären. Darüber hinaus werden wir eine entsprechende Heilsperspektive finden. Die Bibel zeigt, wie Jesus die menschliche Scham überwindet und göttliche Ehre offenbart.



3.1 Wenn Scham das Problem ist

Die biblischen Autoren verwenden „Ehre und Scham“, um das menschliche Problem zu beschreiben. Scham ist die Ursache und die Folge der Sünde. Gleichzeitig ist Scham sowohl die Wurzel als auch die Frucht der Sünde. In diesem Punkt ist die Unterscheidung zwischen objektiver und subjektiver Scham nützlich. Wenn wir das menschliche Problem erörtern, sollten wir die Beziehung zwischen diesen beiden Dimensionen der Scham klären.

In der Bibel haben die Menschen mindestens 6 Probleme, die mit Ehre und Scham zu tun haben. Aus Platzgründen werde ich nur einige Stellen aus der Bibel anführen, die diese Punkte verdeutlichen.

PROBLEM | SCHAM

- 1 Menschen haben Gott beschämt (entehrt) | **objektiv**
- 2 Menschen sind beschämend | **objektiv**
- 3 Menschen empfinden Scham | **subjektiv**
- 4 Menschen beschämen andere | **objektiv**
- 5 Menschen erleiden Beschämung durch andere | **objektiv & subjektiv**
- 6 Gott wird Menschen beschämen | **objektiv**

3.1.1. Menschen haben Gott beschämt (objektiv)

Erstens entehrt die Menschheit Gott, das heißt, wir bringen Schmach über Gottes Namen. Diejenigen, die seine Herrlichkeit und seinen Wert widerspiegeln sollten, haben den Schöpfergott stattdessen so behandelt, als hätte er nur einen geringen Wert. In Römer 1,18–21 wird die „Ungerechtigkeit“ als „Entehrung“ Gottes beschrieben. In Vers 23 heißt es, dass die Menschen „die Herrlichkeit des vergänglichen Gottes verwandelt [haben] in das Gleichnis eines Bildes vom vergänglichen Menschen und von Vögeln und von vierfüßigen und kriechenden Tieren“ (vgl. Ps 106,20; Jer 2,11). Als die Menschen „ihn aber nicht als Gott verherrlichten“ (Röm 1,21), verkehrten sie tatsächlich die Begründung für ihre eigene Herrlichkeit.

In Kapitel 2 wird die Sünde ausdrücklich als „Verunehrung“ beschrieben. In Römer 2,23–24 heißt es: „Der du dich des Gesetzes rühmst, du verunehrst Gott durch die Übertretung des Gesetzes.“ Das Hauptverb in dem Satz ist „verunehren“ (ἀτιμάζεις), während die Formulierung „durch die Übertretung des Gesetzes“ einfach eine Präpositionalform ist (διὰ τῆς παραβάσεως τοῦ νόμου). Gramma-

tikalisch gesehen weist Paulus darauf hin, dass das Hauptproblem die Verunehrung ist; die Übertretung von Gesetzen ist nur eine konkrete Art und Weise, wie ein Mensch Gott verunehren kann. Vers 24 unterstützt Vers 23 und bestätigt diesen Schwerpunkt: „Denn ‚der Name Gottes wird euret wegen unter den Nationen gelästert‘, wie geschrieben steht.“

Die folgenden beiden Textstellen veranschaulichen das menschliche Problem aus unterschiedlichen Perspektiven. Maleachi 1,6 zeigt die Schuld Israels deutlich auf, wenn der Herr sagt: „Ein Sohn ehrt den Vater und ein Knecht seinen Herrn. Wenn ich nun Vater bin, wo ist meine Ehre? Und wenn ich Herr bin, wo ist meine Furcht?, spricht der HERR der Heerscharen zu euch, ihr Priester, die ihr meinen Namen verachtet. Doch ihr sagt: ‚Womit haben wir deinen Namen verachtet?‘“ Und 1. Korinther 10,31 legt einen Grundsatz fest, der alles, was wir tun, kennzeichnen sollte: „Ob ihr nun esst oder trinkt oder sonst etwas tut, tut alles zur Ehre Gottes!“ Das menschliche Problem der Sünde lässt sich also dahingehend zusammenfassen, dass wir etwas nicht zur Ehre Gottes tun.

3.1.2. Menschen sind schändlich (objektiv)

Wenn Menschen Gott entehren, verursachen sie eine objektive Schmach. Sie verdienen es, als schändlich und unehrenhaft angesehen zu werden. Mit anderen Worten: Ein Mensch ermangelt der Ehre,

die er oder sie bei Gott haben sollte (vgl. Ps 8,6; Röm 3,23). Maleachi 2,2–3 schildert anschaulich die Folgen, wenn man den Herrn nicht ehrt:

Wenn ihr nicht hört und wenn ihr (es euch) nicht zu Herzen nehmt, meinem Namen Ehre zu geben, spricht der HERR der Heerscharen, dann sende ich den Fluch unter euch und verfluche eure Segensgaben; ja, ich habe sie schon verflucht, weil ihr es nicht zu Herzen nehmt. Siehe, ich bedrohe euch die Saat und streue Mist auf euer Gesicht, den Mist eurer Feste; und man wird euch zu ihm hintragen.

Hosea 4,7 fügt hinzu: „Je mehr sie wurden, desto mehr sündigten sie gegen mich. Ihre Ehre vertausche ich gegen Schande.“ Mit anderen Worten: Sünder sind objektiv mit Schande behaftet, nicht nur subjektiv (in ihrer eigenen Psyche).

3.1.3. Menschen empfinden Scham (subjektiv)

Da die Menschheit (objektiv) Gott verunehrt und damit Schande über sich bringt, empfinden die Menschen (subjektiv) mehr oder weniger stark Scham. Dies ist eine Folge der menschlichen Sünde. Eine Welt ohne Sünde ist eine Welt ohne Scham. Sünde verursacht Zerknirschung. Esra zeigt die richtige Reaktion eines jeden, der den Schrecken der Sünde erkennt: „Mein Gott, ich schäme mich und scheue mich, mein Gesicht zu dir, mein Gott, zu erheben! Denn unsere Sünden sind (uns) über

den Kopf gewachsen, und unsere Schuld ist groß geworden bis an den Himmel.“ Jeremia prophezeite, dass Israel „zuschanden werden soll an ihren Erträgen wegen des grimmigen Zorns des HERRN“, welcher aufgrund der Sünde über sie hereinbricht (Jer 12,13 SLT).

3.1.4. Menschen beschämen andere (objektiv) und erleiden Beschämung durch andere (subjektiv)

Das vierte und das fünfte Problem werde ich zusammen betrachten. Sie betreffen dasselbe Phänomen in menschlichen Beziehungen. Sie haben jedoch zwei unterschiedliche Perspektiven: eine zufügende und eine erleidende. Denn das menschliche Problem ist sowohl passiv als auch aktiv. Das heißt, Menschen sind Sünder, die anderen Schaden zufügen. Und sie leiden unter den Folgen der Sünde. Gott will beide Aspekte des Problems der menschlichen Schmach lösen.

Die furchtbarste Sünde in der Heiligen Schrift ist der Mord an Jesus. Er beschreibt vorausschauend die Leiden, die ihn erwarten: „Er wird den Nationen überliefert werden und wird verspottet und geschmäht und angespien werden; und wenn sie ihn geißelt haben, werden sie ihn töten“ (Lk 18,32–33).⁸ Naturgemäß haben jene, die Christus nachfolgen, aufgrund der Sünde ihrer Verfolger Anteil an seinen Leiden. Bevor Paulus in Thessalonich ankam, schreibt er: „... nachdem wir vorher gelitten hatten und misshandelt worden waren,

wie ihr wisst, in Philippi“ (1Thess 2,2). Der Autor des Hebräerbriefs schildert, was viele unter den ersten Christen erfuhren, dass sie „teils durch Schmähungen und Bedrängnisse zur Schau gestellt [wurden] und teils Gefährten derer wurden, denen es so erging!“ (Hebr 10,33).

3.1.5. Gott wird Menschen beschämen (objektiv)

Letztlich wird Gott diejenigen, die ihn nicht ehren wollen, zuschanden machen. Daniel 12,2 beschreibt anschaulich ihr Schicksal: „Und viele von denen, die im Land des Staubes schlafen, werden aufwachen; die einen zu ewigem Leben und *die anderen zur Schande, zu ewigem Abscheu*“ (vgl. Jer 20,11). In den Psalmen wird Gott immer wieder für die Schmach gepriesen, die über die Feinde Gottes kommen wird.

Entsprechend betet der Psalmist: *Bedecke ihr Gesicht mit Schande, damit sie deinen Namen, HERR, suchen! Lass sie beschämt und erschreckt sein für immer, mit Scham bedeckt sein und umkommen, damit sie erkennen, dass du allein – HERR ist (ja) dein Name! – der Höchste bist über die ganze Erde! (Ps 83,17–19)*

Schließlich fügt der Verfasser von Psalm 109,28–29 hinzu: „Sie mögen fluchen, du aber segne! Stehen sie auf, so lass sie beschämt werden und deinen Knecht sich freuen! Kleiden mögen sich meine Widersacher mit Schande und in ihre Schmach sich hüllen wie in einen Mantel.“

3.2 Die Lösung für das Problem der Schmach

Für jeden Aspekt des Problems der menschlichen Schmach bietet die Bibel eine Lösung.⁹ Objektiv betrachtet, nimmt Gott uns unsere Schmach fort. Indem er uns Ehre verleiht, beseitigt er die Wurzel der subjektiven Scham. Im Folgenden werde ich kurz sechs Aspekte der Erlösung – aus der Perspektive von Ehre und Scham betrachtet – darlegen. Anschließend werde ich jede Facette anhand spezifischer biblischer Texte erläutern.

PROBLEM | SCHAM

- 1 Gott verherrlicht sich selbst | **objektiv**
- 2 Gott schenkt uns ein Herz, das ihn ehrt | **objektiv**
- 3 Gott beseitigt in Christus die Schmach und stellt die Ehre wieder her | **objektiv**
- 4 Wir erhalten eine neue Identität und gehören so zur Gemeinde | **objektiv**
- 5 Aufgrund der neuen Identität fühlen wir uns nicht mehr beschämt | **subjektiv**
- 6 Wir können nun Gott und andere ehren | **objektiv**

3.2.1. Gott verherrlicht sich selbst (objektiv)

Was Sünde so verwerflich macht, ist die Tatsache, dass sie die Verunehrung Gottes ist. Dies ist daher das grundlegende Problem, das durch die Erlösung behoben

werden muss. Die ganze Bibel hindurch ist Gott bemüht, seine Ehre zu verteidigen und wiederherzustellen.¹⁰

Die Heiligen des Alten Testaments haben diesen Punkt gut erfasst. Durch den Propheten Hesekiel unterstreicht Gott erneut den Grund, warum er die Errettung für sein Volk bewirken wird. In einem bedeutungsvollen Abschnitt, der den neuen Bund anklingen lässt (vgl. Jer 31,31–34), stellt Gott als erstes seine Absicht klar:

Darum sage zum Haus Israel: So spricht der Herr, HERR: Nicht um euretwillen handle ich, Haus Israel, sondern um meines heiligen Namens willen, den ihr entweiht habt unter den Nationen, zu denen ihr gekommen seid. Und ich werde meinen großen, unter den Nationen entweiheten Namen heiligen, den ihr mitten unter ihnen entweiht habt. Und die Nationen werden erkennen, dass ich der HERR bin, spricht der Herr, HERR, wenn ich mich vor ihren Augen an euch als heilig erweise. (Hes 36,22–23; vgl. 36,32; 20,44)

Ähnlich spricht Gott auch über den Auszug Israels aus Ägypten nach Kanaan. Trotz Israels Sünde erklärt Gott: „Aber ich handelte (gnädig) um meines Namens willen, damit er nicht entweiht werden sollte vor den Augen der Nationen“ (Hes 20,14; vgl. 20,9,22).

Weil Gott seine eigene Ehre zur Geltung bringen will, rettet er sein Volk getreu seinen Verheißungen. Die Bitte in Jeremia 14,21 ist kurz und bündig: „Um deines

Namens willen verschmähe uns nicht! Entehre nicht den Thron deiner Herrlichkeit! Denk (an uns), mache deinen Bund mit uns nicht ungültig!“ (vgl. 14,7). Das Neue Testament unterstreicht diesen Gedanken zusätzlich. Paulus fasst den Grund zusammen, warum Christus in die Welt gekommen ist: „Denn ich sage, dass Christus ein Diener der Beschneidung geworden ist um der Wahrheit Gottes willen, um die Verheißungen der Väter zu bestätigen; damit die Nationen aber Gott verherrlichen um der Barmherzigkeit willen“ (Röm 15,8–9a).

3.2.2. Gott schenkt uns ein Herz, das ihn ehrt (objektiv)

Aus welchem Grund kann das Volk Gottes die Scham beiseitelegen? Der Prophet Jesaja beschreibt den Wandel in ihren Herzen:

Darum, so spricht der HERR, der Abraham erlöst hat, zum Haus Jakob: „Jetzt wird Jakob nicht (mehr) beschämt werden, und sein Gesicht wird jetzt nicht (mehr) erblassen. Denn wenn er, (wenn) seine Kinder das Werk meiner Hände in seiner Mitte sehen, werden sie meinen Namen heiligen; und sie werden den Heiligen Jakobs heiligen und den Gott Israels fürchten.“ (Jes 29,22–23; vgl. 8,13)

Deshalb mahnt Petrus: „Haltet den Herrn, den Christus, in euren Herzen heilig“ (1Petr 3,15).¹¹

In Johannes 5,44 unterscheidet Jesus zwischen wahren und falschem Glauben anhand des Kriteriums der Ehre: „Wie

könnt ihr glauben, die ihr Ehre voneinander nehmt und die Ehre, die von dem alleinigen Gott ist, nicht sucht?“ Wer an Christus glaubt, hat eine neue Perspektive von Ehre und Schmach. Petrus und Johannes teilen diese Sichtweise in Apostelgeschichte 5,41: „Sie nun gingen aus dem Hohen Rat fort, voller Freude, dass sie gewürdigt worden waren, für den Namen Schmach zu leiden.“

Wenn Christus den Neuen Bund einführt, gibt er dem Volk Gottes neue Herzen (vgl. Jer 31,33; Hes 36,26; Hebr 8,8; 10,16). Aus einem anderen Blickwinkel könnte man sagen, Gott schenkt den Menschen Glauben.¹² Infolgedessen, so sagt Paulus, sucht der Gläubige eine andere Art von Lob: „Sein Lob kommt nicht von Menschen, sondern von Gott“ (Röm 2,29).¹³ Dank Christus „rühmen sie sich des Herrn“ (1Kor 1,29.31).

3.2.3. Gott beseitigt in Christus die Schmach und stellt die Ehre wieder her (objektiv)

Christus nimmt uns die objektive Schmach und gibt uns im Austausch dafür Ehre. Was verstehen wir im Zusammenhang mit der Erlösung unter „objektiver“ Ehre und Schmach? Den Kindern Gottes wird Ehre zuteil und sie erhalten somit eine neue Identität. Sie erleiden nicht mehr die Schmach der Sünde und des Todes.

Jene, die Christus nachfolgen, haben Anteil an seiner Herrlichkeit. Das Gebet Jesu in Johannes 17,22 sagt es deutlich: „Und

die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast, habe ich ihnen gegeben, dass sie eins seien, wie wir eins sind.“ Hebräer 2,9–11 bietet eine vortreffliche Darstellung der Erlösung mit Hilfe der Begriffe Ehre und Scham:

Wir sehen aber den, der ein wenig unter die Engel erniedrigt war, Jesus, wegen des Todesleidens mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt, damit er durch Gottes Gnade für jeden den Tod schmeckte. Denn es entsprach ihm, um dessentwillen alle Dinge und durch den alle Dinge sind, indem er viele Söhne zur Herrlichkeit führte, den Urheber ihrer Rettung durch Leiden vollkommen zu machen. Denn sowohl der, welcher heiligt, als auch die, welche geheiligt werden, sind alle von einem; aus diesem Grund schämt er sich nicht, sie Brüder zu nennen.

Im Gesamtbild der Erlösung suchen wir letztlich Ehre (Röm 2,7.10); aber es ist die Art von Ehre, die sich aus der Gleichgestaltung mit dem Bild Christi ergibt (Röm 8,29–30). In dem Sinne ist es zu verstehen, dass Jesus direkt und unmittelbar Ehre vom Vater als Anreiz nennt: „Wenn mir jemand dient, so wird der Vater ihn ehren“ (Joh 12,26).

3.2.4. Wir erhalten eine neue Identität und gehören so zur Gemeinde (objektiv)

Wie wir gesehen haben, sind Ehre und Schmach von Natur aus gemeinschaftsbezogene Konzepte. Die soziale Identität einer Person wird durch eine Reihe von

Faktoren beeinflusst, darunter die vielen Möglichkeiten einer Gruppe, Ehre und Schmach zu bewerten und zuzuordnen.

Gottes Volk genießt auch eine besondere Art von Ehre, an der Außenstehende keinen Anteil haben. Die Nachfolger Christi werden als Kinder Gottes angesehen. Vor Gott haben Christen eine neue Identität. Sie gehören jetzt zu einer neuen Gemeinschaft, genannt „die Gemeinde“. Diese neue kollektive Identität hat naturgemäß auch Auswirkungen im Hinblick auf Ehre und Schmach.

Ein Mitglied der Gemeinde Christi zu sein, bedeutet eine Veränderung der Weltansicht, der Loyalität, der Autorität und der Prioritäten. In vielerlei Hinsicht wird das, was in der Gemeinde geehrt wird, in der Welt als schändlich angesehen. Umgekehrt ehrt die Welt vieles von dem, was das Volk Gottes als schändlich erachtet. Was geschieht folglich, wenn Gott unsere Identität verändert? Die Nachfolger Christi sind weniger um die öffentliche Meinung besorgt; vielmehr sind sie bemüht, das zu tun, was in den Augen des Volkes Gottes ehrenhaft ist. Innerhalb dieser heiligen Gemeinschaft sollen sie sich nicht schämen, „alles, was sie tun, im Wort oder im Werk, im Namen des Herrn Jesus“ zu tun (Kol 3,17).

Wie wird die Identität der Christen von den biblischen Autoren dargestellt? Sie verwenden verschiedene Bilder, um den privilegierten Status der Gemeinde zu verdeutlichen. Petrus zum Beispiel verwendet eine Reihe von ehrenvollen Beinamen:

Zu ihm kommend als zu einem lebendigen Stein, von Menschen zwar verworfen, bei Gott aber auserwählt, kostbar, lasst euch auch selbst als lebendige Steine aufbauen, als ein geistliches Haus, ein heiliges Priestertum, um geistliche Opfer darzubringen, Gott hochwillkommen durch Jesus Christus! ... Ihr aber seid ein auserwähltes Geschlecht, ein königliches Priestertum, eine heilige Nation, ein Volk zum Besitztum, damit ihr die Tugenden dessen verkündigt, der euch aus der Finsternis zu seinem wunderbaren Licht berufen hat; die ihr einst „nicht ein Volk“ wart, jetzt aber ein Volk Gottes seid; die ihr „nicht Barmherzigkeit empfangen hattet“, jetzt aber Barmherzigkeit empfangen habt. (1Petr 2,4–5.9–10)

Wie auch andere Autoren bemerken, zielt Petrus' ausgiebiger Gebrauch der alttestamentlichen Sprache darauf ab, die Ehre zu vermitteln, die Gott der Gemeinde zukommen lässt.¹⁴ Im Gegensatz dazu verlieren die Jünger Christi weltliche Ehre. Zwar sind sie Bürger des Reiches Gottes, doch in der Welt werden sie als „Gäste und Fremdlinge“ betrachtet (1Petr 2,11 SLT). Viele werden um Jesu willen schmähdlich behandelt und sogar gehasst werden.¹⁵

3.2.5. Aufgrund der neuen Identität fühlen wir uns nicht mehr beschämt (subjektiv)

Das Evangelium verändert nicht nur unseren rechtlichen Status, es verändert auch unsere gesellschaftliche Identität.

Das hat naturgemäß Auswirkungen auf das persönliche Empfinden von Scham. Ein Mensch kann verschiedene Arten von „objektiver“ Scham erfahren, aber keine „subjektive“ Scham empfinden. Warum sollte sich das Volk Christi denn auch vor denen schämen, die den König der Herrlichkeit verunehren? Petrus' Ausführungen veranschaulichen diesen Punkt treffend:

Geliebte, lasst euch durch das Feuer (der Verfolgung) unter euch, das euch zur Prüfung geschieht, nicht befremden, als begegne euch etwas Fremdes; sondern freut euch, insoweit ihr der Leiden des Christus teilhaftig seid, damit ihr euch auch in der Offenbarung seiner Herrlichkeit jubelnd freut! Wenn ihr im Namen Christi geschmäht werdet, glücklich (seid ihr)! Denn der Geist der Herrlichkeit und Gottes ruht auf euch. Denn niemand von euch leide als Mörder oder Dieb oder Übeltäter oder als einer, der sich in fremde Sachen mischt; wenn er aber als Christ (leidet), schäme er sich nicht, sondern verherrliche Gott in diesem Namen! (1Petr 4,12–16)

Wenn die Gläubigen ihre Identität in Christus begreifen, werden sie sich des Evangeliums nicht schämen, weil sie wissen, dass es „Gottes Kraft zum Heil“ ist (Röm 1,16).

Warum kann Paulus im Dienst durchhalten? Er litt nicht unter der subjektiven Scham, die aus öffentlichem Spott und aus Schwierigkeiten erwächst; vielmehr sagt er: „... nach meiner sehnlichen Erwartung und Hoffnung, dass ich in nichts

werde zuschanden werden, sondern mit aller Freimütigkeit, wie allezeit, so auch jetzt, Christus an meinem Leib groß gemacht werden wird, sei es durch Leben oder durch Tod“ (Phil 1,20).

3.2.6. Wir können nun
Gott und andere ehren (objektiv)

Zusätzlich zu den oben angeführten theologischen und psychologischen Veränderungen lassen sich noch einige praktische Wege aufzeigen, wie Gott in Christus das Leben eines Menschen mit objektiver Ehre durchdringt. Der Heilige Geist bewirkt mehr, als nur der Seele Trost zu spenden. Er befähigt uns, Gott und andere öffentlich, nicht nur privat oder psychologisch, zu ehren.

Scham hat viele negative Auswirkungen. Die renommierte Psychologin Elaine Aron stellt treffend fest: „In unserem Alltag verwenden wir viel Zeit darauf, uns mit anderen zu vergleichen und nach Anerkennung, Einfluss und Macht zu streben. Das heißt, wir ordnen uns in eine Rangfolge mit anderen ein.“¹⁶ Diese Art von Rangordnung, so sagt sie, führt zu ungesunden Beziehungen und Abwehrmechanismen wie Herabwürdigung, Schuldzuweisung, Übererfüllung, Aufblähung und Projektion.¹⁷ Was geschieht, wenn Gott dafür sorgt, dass chronische Scham und ihre Begleiterscheinungen überwunden werden? Kurz gesagt: Menschen gewinnen die Freiheit, andere besser zu lieben.

Einige Beispiele aus der Bibel sollen den verderblichen Einfluss der Scham bzw. Schmach verdeutlichen (z. B. Kain, der Abel tötet; die Menschen in Babel). Bedenken wir das Verhalten von Simeon und Levi in 1. Mose 34: „Hamor und seinen Sohn Sichem erschlugen sie mit der Schärfe des Schwertes und nahmen Dina aus dem Haus Sichems und gingen davon. Die Söhne Jakobs kamen über die Erschlagenen und plünderten die Stadt, weil sie ihre Schwester entehrt hatten“ (V. 26–27). Darüber hinaus stellt das Verhalten der Brüder eine neue Bedrohung für die Familie dar (V. 30).

Womit rüstet Paulus die Gemeinde aus, um ein Licht in einer dunklen, sozial zersplitterten Welt zu sein? Wenn er die Gemeinden auf die Wichtigkeit der Einheit untereinander hinweist und sie zu dieser auffordert, kommt er immer wieder auf das Thema der Ehre zurück.

Positiv ausgedrückt, bemüht er sich um die Einheit der Gemeinden, indem er in diesem Kontext die Ehre hervorhebt. In 1. Korinther 12 setzt er sich mit Konkurrenzdenken und Eifersucht auseinander und widerlegt die Vorstellung, dass Ehre innerhalb der Gemeinde im Wesentlichen individualistisch ist. Er macht deutlich, dass dem Einzelnen *als Mitglied der Gruppe* Ehre zukommt.

Sondern gerade die Glieder des Leibes, die schwächer zu sein scheinen, sind notwendig; und die uns die weniger ehrbaren am Leib zu sein scheinen, die umgeben wir mit größerer Ehre; und

unsere nichtanständigen haben größere Anständigkeit; unsere anständigen aber brauchen es nicht. Aber Gott hat den Leib zusammengefügt und dabei dem Mangelhafteren größere Ehre gegeben, damit keine Spaltung im Leib ist, sondern die Glieder dieselbe Sorge füreinander haben. Und wenn ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit; oder wenn ein Glied verherrlicht wird, so freuen sich alle Glieder mit. Ihr aber seid Christi Leib und, einzeln genommen, Glieder. (1Kor 12,22–27)

Mit anderen Worten: Einem Teil wird in dem Maße Ehre zuteil, wie er zum Ganzen gehört und dazu beiträgt. Unterscheidung dient dem Zweck der Einheit.

Negativ ausgedrückt: Jakobus 2,5–8 warnt die Gläubigen davor, aufgrund des sozialen Status eines Menschen voreingenommen zu sein. Wie sieht es aus, wenn die Gemeinde jeden auf eine Weise ehrt, die Gott verherrlicht? Dazu könnte es viele Vorschläge geben. Ich werde einen hervorheben, der von mehreren biblischen Autoren erwähnt wird. Ebenso wie Jesus sollten seine Nachfolger sich dadurch auszeichnen, dass sie jene ehren, die die Gesellschaft üblicherweise geringschätzt (vgl. Lk 14,12–14). Die Unterscheidung zwischen den verschiedenen Kategorien der Ehre erfolgt oft entlang ökonomischer Kriterien. So warnt Jakobus:

Hört, meine geliebten Brüder: Hat nicht Gott die vor der Welt Armen auserwählt, reich im Glauben und Erben des Reiches (zu sein), das er denen verheißt hat,

die ihn lieben? Ihr aber habt den Armen verachtet. Unterdrücken euch nicht die Reichen, und ziehen nicht sie euch vor die Gerichte? Lästern nicht sie den guten Namen, der über euch angerufen worden ist? Wenn ihr wirklich das königliche Gesetz „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ nach der Schrift erfüllt, so tut ihr recht. (Jak 2,5–8)

Die Ungleichheit und Voreingenommenheit der Welt kann auf subtilste Art und Weise in die Gemeinde einsickern. Sogar inmitten des Dienstes oder im Gottesdienst verfestigen Gemeinden manchmal eine gesellschaftliche Hierarchie durch ihre Methoden, Traditionen, die Wahl der Kleidung und die Art und Weise, wie die Leiter Zusammenkünfte planen und durchführen.

4. Zusammenfassung

Dieser Artikel befasst sich mit einem häufig übersehenen Problem, das die Theologie und Praxis der Gemeinde beeinträchtigt.

Da Scham ein universell erfahrenes Phänomen ist, haben sich Menschen aus verschiedenen akademischen Disziplinen mit diesem Thema auseinandergesetzt. Allerdings haben wissenschaftliche Gräben lange Zeit die Kommunikation und damit unser Verständnis von Scham erschwert. Viele Menschen meinen zwar, die Bedeutung von „Scham“ zu verstehen, doch ihre Vorstellungen weichen erheblich voneinander ab.

Zunächst befassten wir uns mit dem Wesen der Scham. Entgegen der landläufigen Meinung hat Scham eine subjektive und eine objektive Dimension. Subjektiv ist die Scham psychologisch bzw. individuell. Scham ist in zweierlei Hinsicht objektiv. Erstens: Scham ist gesellschaftlich oder kulturell bedingt. Eine bestimmte Gemeinschaft beurteilt den Wert einer Person nach den Normen einer gesellschaftlichen Gruppe. Zweitens: Religiöse Scham bezieht sich auf die Scham einer Person vor Gott, welcher für die ganze Welt der Maßstab für Ehre ist.

Die Bibel beschreibt alle drei Arten der Scham [bzw. Schmach oder Schande]. Sie sind sowohl unterscheidbar als auch miteinander verknüpft. Schmach ist sowohl die Frucht als auch die Wurzel der Sünde. Da Scham ein grundlegendes menschliches Problem ist, überrascht es nicht, dass die biblischen Autoren auch Begriffe wie Ehre und Schmach verwenden, um die Erlösung zu beschreiben. Dementsprechend wurden im zweiten Teil des Essays sechs Wege aufgezeigt, wie die Bibel die Begriffe

Ehre und Schmach verwendet, um das Problem der Menschheit und seine Lösung darzustellen.

Die Bibel bietet einen ganzheitlichen Rahmen für das Verständnis von Scham (und Ehre). Es ist zu hoffen, dass die obigen Ausführungen zu einer verstärkten Diskussion und einer engeren Zusammenarbeit unter Theologen und Praktikern in allen gesellschaftlichen Bereichen beitragen. Dieser erste Entwurf sollte viele Menschen dazu anregen, ihre Vorstellungen über den Sinn und die Bedeutung von Scham und Ehre zu überdenken. Unser theologisches Verständnis ist unzureichend, wenn wir die psychologische und gesellschaftliche Bedeutung von Ehre und Scham nicht begreifen. Darüber hinaus zeigen unsere Überlegungen Möglichkeiten auf, wie die Bibel verschiedene Dienste, z. B. in der Seelsorge und Mission, prägen kann. Kurz gesagt: Ehre und Scham bieten einen Rahmen für eine Theologie und Praxis, die sowohl bibeltreu als auch kulturell relevant ist.

Der Autor

Dr. Jackson Wu lehrt an einem chinesischen Seminar in Ostasien und ist als Herausgeber von Buchrezensionen zum Thema Mission und Kultur für *Themelios* tätig. Der Artikel erschien zuerst in englischer Sprache in *Themelios* 43.2 (2018), S. 205–219. Wiedergabe mit freundlicher Genehmigung. Übersetzung durch Hans-Christian Beese.

- 1 Vgl. Jackson Wu. Why Has the Church Lost „Face“?. Mission Frontiers (Januar/Februar 2015). URL: <https://www.missionfrontiers.org/issue/article/why-has-the-church-lost-face> [Stand: 21.02.2022].
- 2 June Price Tangney und Ronda L. Dearing. Shame and Guilt. New York: Guilford, 2002. S. 25.
- 3 Brené Brown. Daring Greatly. New York: Random House, 2015. S. 109.
- 4 Vgl. Te-Li Lau. „I write these things not to shame you“. JETS 60 (2017): S. 105–124. Lau meint, Paulus verende in 1Kor 4,14 „eine Rhetorik der Scham, die ein liebender Vater einsetzen könnte, um seine Kinder zu unterrichten“ (S. 107). Eine alternative Erklärung ist möglich. Möglicherweise setzt Paulus in 4,14 gar nicht Scham ein, weil er zu einer bestimmten positiven Reaktion motivieren will. Dagegen rügt er in 6,5 und 15,34 negatives Verhalten, das im Widerspruch zu ihrem Selbstverständnis als Christusnachfolger steht.
- 5 Zum Beispiel: Roland Müller. Honor and Shame: Unlocking the Door. Bloomington, IN: Xlibris, 2001; Jayson Georges und Mark Baker. Ministering in Honor-Shame Cultures: Biblical Foundations and Practical Essentials. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2016.
- 6 Tamler Sommers. Why Honor Matters. New York: Basic Books, 2018; Anthony Appiah. The Honor Code: How Moral Revolutions Happen. New York: Norton, 2010; James Bowman. Honor: A History. New York: Encounter, 2006; Bertram Wyatt-Brown. Southern Honor: Ethics and Behavior in the Old South. Oxford: Oxford University Press, 1982; Richard E. Nisbett und Dov Cohen. Culture Of Honor: The Psychology Of Violence In The South. Boulder, CO: Westview Press, 1996; Sonya Lipsett-Rivera und Lyman L. Johnson (Hrsg.). The Faces of Honor: Sex, Shame, and Violence in Colonial Latin America. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1998.
- 7 Vgl. Jon Ronson. So You’ve Been Publicly Shamed. New York: Riverhead, 2015; Andy Crouch. „The Return of Shame“. Christianity Today 59.2 (März 2015). S. 32–40.
- 8 Vgl. Mt 22,6; 27,26–31; Mk 12,4; Lk 20,11; 23,11; Hebr 12,2.
- 9 Ein neuerer Entwurf, der die Erlösung aus einer Ehre-Schande-Perspektive untersucht, ist Jackson Wu. Saving God’s Face: A Chinese Contextualization of Salvation through Honor and Shame. Pasadena, CA: William Carey International University Press, 2013.
- 10 Andere argumentieren ähnlich, wie Glatt-Gilad. „Yahweh’s Honor at Stake“. S. 63–74; Jonathan Edwards. The End for Which God Created the World; James Hamilton Jr. God’s Glory in Salvation through Judgment: A Biblical Theology. Wheaton, IL: Crossway, 2010; James Hamilton Jr. „The Glory of God in Salvation through Judgement: The Centre of Biblical Theology?“. TynBul 57 (2006). S. 57–84. Schließlich unterstreicht fast alles, was John Piper geschrieben hat, diesen Punkt.
- 11 Auf Griechisch: „Heiligt den Herrn Christus in euren Herzen“ (κύριον δὲ τὸν Χριστὸν ἀγιάσατε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν). Den Herrn zu heiligen bedeutet, ihn in einzigartiger Weise als der Ehre würdig zu achten. Vgl. 3Mose 10,3; andere Stellen, die Heiligkeit und Ehre in ähnlicher Weise verbinden, sind 2Mose 29,43; 5Mose 26,19; Jes 4,2; 58,13; Hes 28,22; Joh 17,7–18.22–24; 1Thess 4,4; 2Tim 2,21; Hebr 2,9–11.
- 12 Vgl. Röm 12,3; Eph 1,15; Phil 1,29; manche verweisen auf Eph 2,8.
- 13 Beachte die Anklänge an den neuen Bund in Röm 2,27.29 und, wie ich denke, in V. 14–15.
- 14 John H. Elliott. „Disgraced yet Graced: The Gospel According to 1 Peter in the Key of Honor and Shame“. BTB 24 (1994). S. 166–178; Barth L. Campbell. Honor, Shame, and the Rhetoric of 1 Peter. Atlanta: Scholars Press, 1998; David deSilva. „Turning Shame into Honor: The Pastoral Strategy of 1 Peter“. In: Robert Jewett (Hrsg.). The Shame Factor: How Shame Shapes Society. Eugene, OR: Cascade, 2011.
- 15 Mt 10,25; Joh 15,18–20; 17,14; Hebr 10,33; 1Joh 3,13.
- 16 Elaine Aron. The Undervalued Self. Boston: Little, Brown, 2010. S. 9.
- 17 Ebd. S. 40–70.

Die Bibel bietet einen ganzheitlichen Rahmen für das Verständnis von Scham (und Ehre). Es ist zu hoffen, dass die obigen Ausführungen zu einer verstärkten Diskussion und einer engeren Zusammenarbeit unter Theologen und Praktikern in allen gesellschaftlichen Bereichen beitragen.

Frank Liesen

Bethel Church: New-Age-Synkretismus und die Suche nach einer evangelikalen Antwort

Die Bethel Church in Redding (Kalifornien, USA) und ihr Pastor Bill Johnson sind Teil eines apostolischen Netzwerks, dessen Einfluss über die Grenzen der evangelikalen Gemeindebünde hinaus in Deutschland schnell wächst. Johnson begrüßt es offen, Erkenntnisse des New Age mit christlichen Überzeugungen zu verschmelzen. Er nennt New-Age-Praktiken „Werkzeuge, die Gott uns für den Erfolg im Leben und im Dienst gegeben hat“¹. Das Buch *The Physics of Heaven*, das von der Bethel Church mit Artikeln von Johnson und seiner Frau Beni beworben wird, lädt Christen zu einem Abenteuer mystischer Entdeckungen und Begegnungen ein, um „Wahrheiten aus dem New Age zurückzuerobern, die eigentlich den Bürgern des Reiches Gottes gehören“². Wenn jedoch religiöse Elemente, die der

Bibel fremd sind, mit dem christlichen Glauben verschmelzen, tritt Synkretismus auf, der die Kraft des Evangeliums zur Lebensveränderung in Richtung christlicher Reife abschwächt (vgl. Eph 3,16–19; 4,13–14).³ Diese Konsequenz des Synkretismus durch die Übernahme der New-Age-Ideologie wäre demnach das Gegenteil von dem, was Bethel als eine beispiellose Bevollmächtigung für eine wundersame Zukunft mit übernatürlichen Phänomenen anpreist. Evangelikale und pfingstlich orientierte Christen in Deutschland stehen vor der provokanten Frage, ob der Anspruch der Bethel Church auf neues und mystisches Wissen die Aufnahme von New-Age-Überzeugungen in den christlichen Glauben rechtfertigt. Eine Analyse aus evangelikaler Sicht von Art, Ausmaß, Anwendung und Autorität der mystischen

Erkenntnis innerhalb der Bethel Church soll zu dieser Entscheidung beitragen und die theologische Differenzierung fördern. Darüber hinaus beleuchtet ein Vergleich der entsprechenden Themen im New Age die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den religiösen Bewegungen. Letztendlich werden Gemeindeleiter selbst entscheiden müssen, ob die Integration von New-Age-Überzeugungen innerhalb der grundlegenden evangelikalen Affirmationen – wie sie in der quadrilateralen Definition des Evangelikalismus bei Bebbington zu finden sind –, begrüßt oder eben als unzulässige Formen des Synkretismus zurückgewiesen werden.⁴ Jede der beiden Schlussfolgerungen wird die Beziehungsnetze prägen, die sich zwischen den Gemeindebünden und den Diensten von Bethel herausbilden. Ein historischer

Rückblick auf die Bethel Church und ihren wachsenden Einfluss in Deutschland geht der Diskussion über mystische Erkenntnis voraus.

Geschichte und Dienste der Bethel Church

Die Bethel Church in Redding berief im Jahr 1996 Bill Johnson zu ihrem leitenden Pastor. Als Pastoren in fünfter Generation waren seine Großeltern und Eltern ebenfalls in der 1952 gegründeten Kirche, die ursprünglich der Assemblies of God-Konfession angehörte, tätig.⁵ Die Gemeinde sehnte sich danach, an der scheinbaren Erweckung mit pfingstlichen Manifestationen teilzuhaben, die in Johnsons vorheriger Kirche Mount Chapel, die sich etwa eine Stunde von Bethel in Weaverville befin-

det, stattgefunden hatte.⁶ Im Vorfeld der Ereignisse in Weaverville wurde Johnsons Verständnis von Erweckung durch John Wimber und das Toronto-Revival geprägt. 1987 nahm Johnson an zwei Konferenzen mit Wimber teil, wo er erfuhr, dass „ein übernatürlicher Lebensstil auch für den normalen Menschen möglich war“, insbesondere durch die Behauptung, die Gabe der Heilung erhalten zu können.⁷ Nach seiner Rückkehr von der Konferenz begann Johnson, Heilung zu lehren, indem er sich Videos von Heilern ansah und ihre Praktiken kopierte. Laut Johnson waren die Ausprägungen der übernatürlichen Manifestationen in Weaverville von 1987 bis 1995 unausgewogen. Er hatte nicht erkannt, dass, während Gott Erweckungen begann, es seine Verantwortung war, die Erweckungen aufrechtzuerhalten. Nichtsdestotrotz fanden regelmäßig Heilungen statt. Anbetungserfahrungen wurden intensiver und bestimmte Personen, wie der Mitarbeiter Kris Vallotton, erhielten prophetische Gaben.⁸ Der nächste entscheidende Schritt zur Herstellung einer kontinuierlichen, pfingstlichen Form der Erweckung mit übernatürlichen Phänomenen war Johnsons Besuch der Toronto Airport Chapel unter Leitung von John und Carol Arnott im Jahr 1995. Der Gastprediger Randy Clark leitete den bekannten „Toronto Segen“ mit Manifestationen wie unkontrollierbarem Lachen, Tiergeräuschen oder „slayings in the Spirit“, bei dem Menschen zu Boden fallen, ein. Während einer der Konferenzen berichtet

Johnson, dass Kräfte wie elektrische Ladungen mit 1000 Volt durch seinen Körper schossen und ihn für mehrere Nächte unbeweglich auf seinem Bett liegen ließen. Er interpretierte dies als „eine Begegnung mit Gott“ und eine Vorbereitung auf einen Power-Dienst.⁹ Nach Johnsons Rückkehr aus Toronto begann auch die Kirche in Weaverville eine Zunahme ungewöhnlicher und angeblich übernatürlicher Phänomene zu sehen.¹⁰

Im Februar 1996 berief die Bethel Church Johnson zu ihrem Pastor. Die „Ausgießung“, wie Johnson es nennt, begann sofort. Er erinnert sich, dass „zahlreiche Wunder und Befreiungen während des Gottesdienstes oder während der Dienste, die im Stil von Toronto durchgeführt wurden, stattfanden“¹¹. Aber erst 1997, als Randy Clark als Gastredner nach Bethel kam, wurden angeblich über vierhundert Menschen geheilt. Die täglichen Heilungen gingen danach weiter. Zu dieser Zeit legte Clark seine Hände auf Johnson, um eine besondere Gabe an ihn zu vermitteln. Johnson erklärt, dass er „viel Zeit auf dem Boden verbrachte, Gottes Gegenwart aufsaugte und Gott bat“, tiefer in ihn zu gehen.¹² Er ging davon aus, dass Gott ihn in der Zukunft jenseits seiner Vorstellungskraft gebrauchen würde. Die Bethel Church soll sich seither in einem Zustand einer ständigen Erweckung befinden.¹³

Im Jahr 2006 verließ die Bethel Church die Assemblies of God-Denomination, um ihren Einfluss durch beziehungs-

orientierte, apostolische Netzwerke auszuweiten und eine weltweite Erweckung herbeizuführen. Johnson erklärt in einem Brief, dass „wir uns berufen fühlen, ein Netzwerk zu schaffen, das anderen Netzwerken hilft, zu gedeihen – um einer von vielen, ständigen Katalysatoren in dieser andauernden Erweckung zu sein“¹⁴. Neben der umfangreichen Literatur, die von der Bethel Church und Bill Johnson herausgegeben wird, hat die Kirche verschiedene Dienstzweige entwickelt, um diesen weltweiten Einfluss zu vergrößern und die Idee einer kontinuierlichen Erweckung zu verbreiten, durch die der „Himmel auf die Erde“ gebracht wird. Zu diesen Diensten gehört die Lobpreisemusik von Bethel, die sich zu einer „internationalen Anbetungsbewegung“ entwickelt hat und die Anbetungsmusik über konfessionelle Grenzen hinweg weltweit beeinflusst.¹⁵ Bethels School of Supernatural Ministries (dt. „Schule für übernatürliche Dienste“) will junge Menschen dazu befähigen, übernatürliche Fähigkeiten im Alltag zu nutzen. Dreizehntausend Studenten aus über hundert Ländern haben diese Schule absolviert; jeder von ihnen ist dazu berufen, „ein moderner Erweckungsbringer zu werden“¹⁶. Das sogenannte Transformationszentrum fördert die *Sozo*-Gebetsmethode, um innere Heilung und Befreiung zu bewirken. Ein ähnlicher Effekt der inneren Wiederherstellung findet angeblich in *Healing Rooms* statt.¹⁷ Das Bethel *Leader Network* schließlich unterstützt und schult Leiter

auf internationaler Ebene, um eine ständige Erweckung auf globaler Ebene zu bewirken.¹⁸

Bill Johnson arbeitet mit anderen charismatischen Leitern zusammen, die eine apostolische Rolle bei der Ausweitung eines globalen, pfingstlichen Verständnisses von Erweckung beanspruchen. Johnson trat beispielsweise zusammen mit bekannten Persönlichkeiten wie Heidi und Roland Baker, Ché und Sue Ahn, Randy und DeAnn Clark sowie John und Carol Arnott dem Netzwerk der Revival Alliance bei.¹⁹ Michael Wilkinson erklärt, dass diese Leiter weltweit gemeinsam Konferenzen abhalten, einander zu ihren jeweiligen Netzwerkveranstaltungen einladen und in ihrer apostolischen Arbeit bestätigen.²⁰ Im Oktober 2021 veranstaltete Randy Clarks Netzwerk „Global Awakening“ die Konferenz „Voice of the Apostles“ in Woodbridge, Virginia (USA). Die Website behauptete, dass Apostel, die modernen „Generäle des Glaubens“, neue Geistesgaben und Hunderte von Wundern bewirken werden. Die drei Hauptredner waren Randy Clark, Heidi Baker und Bill Johnson.²¹ Nach der spontanen geistlichen Ausgießung bei der Erweckung in Toronto beanspruchen diese modernen Apostel nun die Autorität, Zeichen und Wunder zu generieren. Sie sind weltweit aktiv, um diese Fähigkeit an andere Leiter weiterzugeben. Mark Cartledge kommentiert, dass hinter diesem Ansatz, eine weltweite Erweckung herbeizuschaffen, eine arminianische Theologie stehe. Er setzt

sich kritisch mit der Entstehung einer elitären Gruppe von Aposteln auseinander, die die Übertragung übernatürlicher Autorität monopolisieren, indem sie andere Leiter salben und dadurch zu „superpower-brokers of revivalism“ machen.²²

Der beträchtliche Einfluss, den Bill Johnson und sein beziehungsorientiertes, apostolisches Netzwerk auf evangelikale Christen in aller Welt ausüben, wird deutlich, wenn man sie in die Bewegung der Neuen Apostolischen Reformation (NAR) einordnet.²³ Der ehemalige Professor für Gemeindegewachstum am Fuller Theological Seminary, C. Peter Wagner, prägte den Begriff Neue Apostolische Reformation. Eine wachsende Zahl charismatischer und pfingstlicher Kirchen akzeptiere die Lehre, dass „Apostel, die mit Propheten zusammenarbeiten, die Leitung der Kirche übernehmen müssen – sie müssen den Pastoren, Ältesten und konfessionellen Leitern die Zügel aus der Hand nehmen – damit Gottes Pläne für die Endzeit erfüllt werden können und Christus wiederkommen kann“²⁴. Apostel bestätigen ihr autoritatives Amt durch Zeichen und Wunder und verfolgen die oben genannte Strategie, eine weltweite Erweckung zu erzeugen. Die sogenannten NAR-Kirchen unterwerfen sich der Autorität der Apostel und bleiben nicht in den demokratischen Strukturen der Gemeindebünde. Einige Apostel postulieren, dass Kirchen, die sich der neuen Herrschaft der Apostel und Propheten widersetzen, die endzeitliche Erweckung verpassen werden

und sich der Bewegung nur widersetzen, weil sie „unter der Kontrolle eines mächtigen Dämons stehen, der als Geist der Religion bekannt ist“²⁵. Douglas Geivett und Holly Pivec glauben, dass die NAR-Bewegung einen beträchtlichen Einfluss auf das Wachstum des Christentums im globalen Süden ausgeübt hat, und schätzen, dass über sechshundert Millionen charismatische und pfingstliche Gläubige in den Vereinigten Staaten in erheblichem Maße mit der NAR-Lehre in Berührung gekommen sind.²⁶

Der Einfluss der Bethel Church in Deutschland

Die Bethel Church hat in Deutschland einen wachsenden Einfluss über evangelikale, konfessionelle Grenzen hinweg. Die Kirche hat ihr Beziehungsnetz erweitert, indem sie Erweckungskonferenzen anbietet, verschiedene Dienstzweige einrichtet und Partnerschaften mit großen charismatischen oder pfingstlichen Gemeinden eingeht. Ferner führt die Anbetungsmusik von Bethel junge Menschen in allen evangelikalen Denominationen in Deutschland in eine erfahrungsorientierte Art von Religiosität ein und schafft Offenheit für andere Dienste von Bethel, wie unter anderem die Schule der Erweckung.

Die erste Awakening Europe-Konferenz, die den Geist der Erweckung von Bethel nach Deutschland bringen sollte, fand 2015 in Nürnberg statt. Seitdem haben Tausende von Teilnehmern die jährlichen

Konferenzen in Schweden, der Tschechischen Republik, Lettland und Österreich besucht. Zu den Rednern gehörten bisher Heidi Baker, Todd White, Reinhard Bonnke, Kris Vallotton und Johannes Hartl.²⁷ Ben Fitzgerald, ein Missionar der Bethel Church, leitet Awakening Europe und Bethels Initiative zur „Wiedergewinnung Europas“ und zur Vereinigung der christlichen Kirchen.²⁸ Fitzgerald ist nach Süddeutschland umgezogen, wo von 2018 bis 2020 Erweckungsschulen stattfanden, die von der Pfingstgemeinde FCG Lörrach ausgerichtet wurden.²⁹ Am 23. Februar 2022 wurde Ben Fitzgerald zum neuen Leiter der Freien evangelischen Gemeinde G5 in Lörrach gesalbt. Prominente Persönlichkeiten wie Peter Wenz, Johannes Hartl und Bill Johnson gratulierten Fitzgerald per Videobotschaft zum „Start“ einer neuen Gemeinde und dem Plan, eine internationale School of Ministry zu gründen. Nachdem der Bund Freier evangelischer Gemeinden einen Brief an G5 geschickt hatte, in dem sie die Entwicklungen vor Ort kritisieren, verurteilte Fitzgerald solches Verhalten als „Geist der Religion und Anschuldigung“.³⁰

Schon im Jahr 2017 hat die Bethel Church ein Leitungsteam ausgebildet und beauftragt, eine Schule der Erweckung in Füssen zu gründen. Vorwiegend junge Erwachsene besuchen diese Schule für ein bis drei Jahre, um als Erweckungsbringer aktiviert zu werden und übernatürliche Phänomene in größerem Ausmaß als Jesus durchzuführen, einschließlich Heilun-

gen, prophetische Äußerungen und die Auferweckung von Toten. Kris Vallotton und Ben Fitzgerald gehören zu den Unterstützern dieser Schule.³¹ Die Bethel Church initiierte auch ein Netzwerk von einundvierzig Sozo-Gebetstätten in ganz Deutschland. Dawna DeSilva, Gründerin des internationalen Zweiges von Sozo und Mitleiterin des Transformation Centers der Bethel Church in Kalifornien, ist auch Mitverantwortliche für Sozo in Deutschland. Die Sozo-Gebetstechnik bringt eine Person, die Befreiung braucht, mit einem Mentor zusammen. Der führt sie zu neuen, prophetischen Offenbarungen durch den Heiligen Geist und verspricht tiefe Wiederherstellung jenseits der Beschränkungen der traditionellen Beratung. Die Teilnehmer können von Sozo eine Gebeterfahrung erwarten, die „eine Art übernatürliche Beratung vermischt mit Befreiung“ ist und „einfach, schnell und effektiv“ Ergebnisse der inneren Heilung verspricht.³²

Außerdem kam Bill Johnson persönlich nach Deutschland, um auf Heilungskonferenzen zu sprechen, die von großen, etablierten Pfingstgemeinden veranstaltet wurden. Die überkonfessionelle Gemeinde FCJG Lüdenscheid entwickelte sich unter der Leitung von Walter und Irene Heidenreich zu einer international tätigen Gemeinde und Missionsarbeit. Die Gemeinde veranstaltete 2018 die Heilungs- und Erlösungskonferenz Burning Hearts mit Bill Johnson als Hauptredner. Heidi Baker und Daniel Kolenda, Rein-

hard Bonnkes Nachfolger als Präsident von Christ for All Nations, nahmen gemeinsam mit Johnson an der Konferenz teil.³³ Im Jahr 2020 lud eine der größten Kirchen Deutschlands, das pfingstlich orientierte Gospel Forum Stuttgart, Bill Johnson zur Wunder-Konferenz ein, die aufgrund der COVID-19-Pandemie online stattfand. Die Organisatoren der Konferenz erklärten, dass „jeder mindestens ein Wunder braucht“.³⁴

Schließlich nutzen evangelikale Kirchen aller Konfessionen die äußerst beliebte Musik von Bethel für ihre Gottesdienste. So schafft Bethel Music vor allem für junge Evangelikale einen Zugang, um die Bethel Church kennenzulernen und ihre vielfältigen Dienstangebote wahrzunehmen. Matthias Ehmann weist darauf hin, dass Pfingstgemeinden wie Bethel Church trotz der Kontroversen über ihre divergenten Glaubensrichtungen und Praktiken einen wachsenden Einfluss auf die evangelikalen Konfessionen in Deutschland haben.³⁵

Die Einführung von New-Age-Glaubenspraktiken in der Bethel Church

Bethel Church und ihre Befürworter beanspruchen neues und mystisches Wissen als Grundlage für die Integration von New-Age-Glauben und -Praktiken in ihre erweckliche Theologie. Entscheidende Lehren über das Wesen, das Ausmaß, die Anwendung und die Autorität

der mystischen Erkenntnis scheinen ihre Befürwortung des New Age zu bestätigen. In den folgenden Abschnitten werden Glaubensinhalte und Praktiken der Bethel Church mit denen des New Age verglichen, gefolgt von einer theologischen Bewertung aus evangelikaler Sicht. Dabei wird einerseits anhand der wahrnehmbaren Ähnlichkeiten und Unterschiede deutlich, dass viele Vorbehalte gegenüber New Age aus evangelikaler Sicht auch gegenüber der Bethel Church angebracht sind, andererseits werden widersprüchliche Wahrheitsansprüche hervorgehoben.

Das Wesen von Erkenntnis

Bethel Church fördert eine erfahrungsorientierte Gotteserkenntnis und ermutigt Christen zu einer grundlegenden Bewusstseinsveränderung. Kris Vallotton lädt in der Einleitung des Buches *The Physics of Heaven* Christen ein, sich weg von einer rationalen, hin zu einer erfahrungsorientierten Gotteserkenntnis zu bewegen. Gläubige müssten konventionelles Denken, Tradition und ein risikofreies Leben hinter sich lassen. Die Autoren nehmen sie mit „auf eine Reise in die Grundfesten der Schöpfung“ und heilen sie von der „Taubheit, die durch eindimensionales Denken vor langer Zeit entstanden“ sei.³⁶ Larry Randolph zum Beispiel beschreibt in seinem Artikel, dass es nur durch die Überwindung religiöser Dogmen und die Einstimmung auf mehrere Wellenlängen oder Schwingungen möglich sei, Gott

vollständig zu erfahren. Der Verstand sei nicht in der Lage, die gesamte Kommunikation Gottes zu hören. Während es Praktikern des New Age gelinge, die spirituelle Realität in geringem Maße anzuzapfen, können Christen „den vollen Ausdruck Seiner Person wahrnehmen“, wenn sie lernen, Gottes Wellenlängen zu empfangen.³⁷ Letztlich sei eine vollständige Transformation des Verstands notwendig, um das volle, von Gott gegebene Potenzial sowohl der Gotteserkenntnis als auch des Zugangs zu seiner Macht zu erreichen. Diese Transformation könne durch hochemotionale oder spirituelle Phänomene erfolgen. Bill Johnson berichtet, dass sein Verstand durch elektrische Stromstöße, die ihn während des Toronto-Segens unbeweglich machten, völlig umgewandelt wurde.³⁸ Judy Franklin, Johnsons Verwaltungsassistentin, erklärt, dass Töne eine Transformation des Verstands bewirken können. Gott hat ihr angeblich gesagt, dass „er bald einen Klang vom Himmel freilassen wird, der buchstäblich die Struktur unseres Denkens verändern wird. Dieser neue Klang wird uns verwandeln wie die Verwandlung, von der in Römer 12 die Rede ist“.³⁹

Grundlegend für das Konzept, Gott in mehreren Dimensionen zu erkennen, ist die monistische Vorstellung, dass alle materiellen und nicht-materiellen Entitäten durch ein gemeinsames Bewusstsein miteinander verbunden ist. Ellyn Davis, zusammen mit Judy Franklin Mitherausgeberin von *Physics of Heaven*, bekräftigt,

wie wichtig es sei, die Quantenmystik einzuschließen. Sie begründe die Einheit aller Dinge, indem sie zeige, dass Felsen, Bäume und Menschen in einem gemeinsamen Bewusstsein miteinander verbunden sind. Davis glaubt, dass die Heilige Schrift diese Version des Monismus bestätigt, da Gott alle Menschen „in Adam“ oder „in Christus“ behandelt.⁴⁰ In dem Buch *Dreaming with God* liefert Bill Johnson die Begründung für die Bevorzugung der direkten Erfahrung des Übernatürlichen mit einem anti-intellektuellen Ansatz zum Erlernen geistlicher Wahrheiten. Auf der Grundlage von Römer 8,7 argumentiert Johnson, dass Gläubige, die sich bei der Urteilsfähigkeit über Wunder auf ihren rationalen Verstand verlassen, fleischliche, unreife Christen seien, die eine kraftlose Religion lebten. Gläubige bräuchten einen erneuerten Verstand, der durch die „Erfahrung von göttlichen Begegnungen und übernatürlichen Erfahrungen“ geschult sei.⁴¹ Deshalb müssten Christen die Logik aufgeben, um für neue Offenbarungen und Geheimnisse empfänglich zu werden, denn nur „was über meinen Verstand hinausgeht, ist dazu da, meinen Geist zu erneuern (vgl. Phil 4,7) ... Gott muss unsere Logik verletzen, um uns von der Täuschung wegzuführen, uns auf unsere eigene Vernunft zu verlassen“.⁴²

In ähnlicher Weise konzentriert sich New Age auf Erfahrungswissen, das zu einer neuen Bewusstseinsfähigkeit und zur Bevollmächtigung führt. April DeConick, Professorin für Neues Tes-

tament und Frühes Christentum, bezeichnet New Age als Wiederaufleben des antiken Gnostizismus. Gnosis, „das Erfahrungswissen eines transzendenten Gottes“, ermöglicht es den Gnostikern, sich mit der spirituellen Welt zu vereinen und durch ekstatische Erfahrungen von ganzheitlicher Heilung zu profitieren.⁴³ DeConick erklärt, dass „die Gnostiker in diesen ekstatischen Momenten in die überwältigende Gegenwart der Transzendenz eintauchten und glaubten, dass sie mit dem Grund des Seins wieder vereint waren. Diese Erfahrung war absolut transformierend, eine Therapie, die sie zu geistiger und psychologischer Ganzheit zurückführte“⁴⁴. Wesentlich für diesen Ansatz des ganzheitlichen Wissens ist eine monistische Weltansicht, die davon ausgeht, dass alle Dinge miteinander verbunden sind. Durch Persönlichkeiten wie Helena Blavatsky und die theosophische Bewegung prägten verschiedene Traditionen und östliche Religionen diese Ideologie im New Age. Sarah Pike, Professorin für vergleichende Religionswissenschaft, erklärt, dass metaphysische Religionen davon ausgehen, dass „der Mensch und das Universum letztlich eins sind, dass sie miteinander verbunden sind und das Göttliche nicht außerhalb der Welt, sondern auch im Menschen ist“⁴⁵. Das Buch *A Course in Miracles*, eine der bekanntesten Schriften des New Age, bietet einen Weg zu heilsamer, spiritueller Erkenntnis. Angeblich von Jesus direkt an Helen Schucman diktiert, geht der Kurs von einer monistischen

Harmonie aller Dinge aus und lädt den Leser ein, die Brücke zur wahren Erkenntnis zu überqueren. Das „Vergessene Lied“ des Kurses verspricht, dass:

„... jenseits des Körpers, jenseits der Sonne und der Sterne, jenseits von allem, was du siehst und mit dem du irgendwie vertraut bist, ein Bogen aus goldenem Licht ist, der sich ausdehnt, wenn du in einen großen und leuchtenden Kreis schaust ... Dies ist die Vision des Sohnes Gottes, den du gut kennst. Hier ist der Anblick dessen, der seinen Vater kennt. Hier ist die Erinnerung an das, was du bist: ein Teil davon, mit allem, was du in dir trägst, und mit allem verbunden, so sicher wie alles mit dir verbunden ist.“⁴⁶

So stellt New Age mit seiner Suche nach Erfahrungswissen eine kulturelle Bewegung gegen den mit dem Mainstream-Christentum verbundenen Dualismus der westlichen Gesellschaft dar. New Age geht davon aus, dass „der Dualismus eine Illusion ist, die zu Entfremdung führt und durch ganzheitliches Bewusstsein überwunden werden sollte“⁴⁷. Stattdessen bietet die Gnosis den Weg zu einer ganzheitlichen Wahrnehmung der Realität und zur Wiedervereinigung von Gott und Mensch.

Im Gegensatz dazu bejaht eine evangelikale Position kognitives Wissen und Unterscheidungsvermögen, die Christen in eine persönliche Beziehung zu Gott führen, während sie mystische Wege zur geistigen Transformation auf der Grundlage des Monismus ablehnt. Nach dem

evangelikalen Theologen John Murray findet geistliche Verwandlung statt, wenn Christen durch einen geistlich erneuerten Verstand den Willen Gottes, der bereits in der Heiligen Schrift offenbart wurde, in der persönlichen Heiligung verstehen und anwenden (vgl. Röm 12,1–2; auch Eph 4,21–32).⁴⁸ Gleichzeitig lädt Gott durch den Heiligen Geist zu einer relationalen, subjektiven Erfahrung seiner selbst und seiner Liebe ein. So erleben Gläubige beispielsweise die Frucht des Geistes subjektiv und sind aufgerufen, Gott mit ganzem Herzen, ganzer Seele, ganzem Verstand und ganzer Kraft zu lieben (vgl. Gal 4,6; 5,22; Mk 12,30).⁴⁹ Der evangelikale New-Age-Experte Douglas Groothuis argumentiert, dass diese Beziehungsdynamik zwischen Menschen und einem persönlichen Gott „allein die Befriedigung wirklicher menschlicher Bedürfnisse ist“ und christliche Spiritualität ausmacht, anstatt die Suche nach mystischen Erfahrungen durch Schwingungen oder ein höheres Bewusstsein.⁵⁰

Grundlegend für eine rechtmäßige christliche Auffassung von Erkenntnis ist die Unterscheidung zwischen einem persönlichen Gott und der Schöpfung. Gott erschuf den Kosmos, der seine Eigenschaften und seine Macht widerspiegelt, und erhält diesen ständig aufrecht. Er ist nicht gleichzeitig eine unpersönliche Macht oder Substanz, die von allen Dingen ausströmt (vgl. Gen 1, Röm 1,20, Hebr 1,2–3).⁵¹ Aus evangelikaler Sicht verwechseln verschiedene Vertreter der

Bethel Church also eine monistische und eine dualistische Weltansicht, indem sie eine Transformation des Verstands anstreben, um Erfahrungswissen zu erlangen, ein universelles Bewusstsein vorschlagen oder metaphysische Botschaften durch Schwingungen empfangen wollen, während sie gleichzeitig eine biblische Sicht des persönlichen, dreieinigen Gottes beibehalten.⁵²

Außerdem interpretiert Bill Johnson Römer 8,7 um, indem er den rationalen Verstand mit Fleischlichkeit gleichsetzt. Murray legt jedoch dar, dass es sich bei denjenigen, deren Verstand in Römer 8,7 auf das Fleisch gerichtet ist, um geistlich nicht erneuerte, ungläubige Menschen handelt, die Gott nicht gefallen können. Es bezieht sich nicht auf Christen, die sich auf die Vernunft berufen, um das Übernatürliche zu bestreiten. Paulus weist die Gläubigen in diesem Vers nicht an, das logische Denken zugunsten mystischer Empfänglichkeit aufzugeben. Vielmehr macht der Kontext deutlich, dass der Apostel wiedergeborene Christen ermahnt, ihren geistlichen Verstand rational einzusetzen, damit sie die Taten des Fleisches „töten“ und ein rechtschaffenes Leben führen (vgl. Röm 8,13; 8,5–9).⁵³ Gordon R. Lewis, ehemaliger Präsident der Evangelical Theological Society, vertritt die Ansicht, dass die rationale Unterscheidung propositionaler Wahrheit von entscheidender Bedeutung ist, um die Echtheit geistlicher Erfahrungen und ihrer Verfechter zu prüfen:

„Überprüfte begriffliche Wahrheit ist die wesentliche Richtschnur für authentische Spiritualität. Es klingt spirituel-ler zu behaupten, dass wir in unseren Erfahrungen mit Gott über alle begrifflichen Unterscheidungen hinausgehen. Aber gemäß dem ersten und großen Gebot will Gott eine Liebe, die ‚unseren ganzen‘ Verstand einbezieht (Mt 22,37) ... Gott hat genug begriffliches Wissen offenbart, so dass wir unseren Verstand gebrauchen können, um zwischen den widersprüchlichen Behauptungen der zeitgenössischen geistlichen Führer zu entscheiden.“⁵⁴

Lewis bekräftigt, dass die christliche Gotteserfahrung über kognitive Prozesse hinausgeht. Nichtsdestotrotz leiten die propositionalen Wahrheiten der irrtumslosen Heiligen Schrift den Gläubigen zu echter Spiritualität an, ohne die Suche nach erfahrungsbezogenem, anti-intellektuellem Wissen zu unterstützen.⁵⁵

Die Autoren der *Encyclopedia of New Age Beliefs* warnen außerdem davor, veränderte Bewusstseinszustände anzustreben, da sie Geisteskrankheiten hervorrufen, den Menschen dämonischen Einflüssen aussetzen und die mentalen Fähigkeiten beeinträchtigen könnten. Die Heilige Schrift schlägt niemals vor, ekstatische, mystische Manifestationen anzustreben, um den Bewusstseinszustand zu erweitern und Gott vollständiger zu erfahren. Christen sollten „gesunden Verstandes und nüchternen Geistes“ sein und nicht nach einem neuen Bewusstsein streben,

das sie möglicherweise „hypersuggestiv“ und empfänglich für fehlgeleitete Lehren macht (vgl. 1Petr 4,7).⁵⁶

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Bethel Church eine Erfahrungsgnosis vertritt, die sich nicht ohne Weiteres mit evangelikalen, christlichen Glaubensüberzeugungen vereinbaren lässt. Das Buch *Physics of Heaven*, das von der Bethel Church enthusiastisch befürwortet wird, verlangt von Christen, ein universelles Bewusstsein anzuerkennen und eine übernatürliche Bewusstseinsveränderung herbeizuführen. Eine evangelikale Sicht der Bibel bekräftigt stattdessen die menschliche Rationalität als Wegweiser zu echter Spiritualität innerhalb einer Liebesbeziehung zu Gott.

Das Ausmaß der Erkenntnis

Bill Johnson ist der Ansicht, dass Christen über die Heilige Schrift hinaus gehen müssen, um durch Geheimnisse neues Wissen zu erlangen, das sie befähigt, ein neues Zeitalter mit noch nie dagewesenen Wundern einzuläuten. Einerseits bekräftigt Johnson den biblischen Kanon, und dass der irrtumslosen Heiligen Schrift nichts hinzugefügt werden kann.⁵⁷ Andererseits glaubt er, dass die Bibel übernatürliche, göttliche Begegnungen initiiert, die die menschliche Wahrnehmung so verändern, dass sie für neue Mysterien empfänglich wird. Als Christ habe man sogar ein Recht darauf, neue Geheimnisse zu erfahren. Johnson erklärt, dass „Geheim-

nisse unser Erbe sind ... Wir als Gläubige haben einen legalen Zugang zum Bereich der Geheimnisse Gottes. So einfach ist das“⁵⁸. Wenn man über das geschriebene Wort hinausgeht, müsse man sich darauf konzentrieren, Gottes Kommunikation an einen selbst in der heutigen Zeit zu empfangen. Gottes direkte Offenbarungen an den Gläubigen würden Geheimnisse entschlüsseln und Wunder wie körperliche Heilungen freisetzen und zusichern.⁵⁹ Johnson erklärt, dass Christen auf diese mystische Weise „mit Gottes Wort der Verheißung geschwängert“ werden müssen.⁶⁰ Die Erweiterung des Wissens durch Mysterien läute ein neues Zeitalter übernatürlicher, leicht zugänglicher Kräfte ein, um himmlische Wirklichkeiten auf der Erde zu etablieren. Johnson sieht dies als das ultimative Ziel der Erweckung vor der Wiederkunft Christi.⁶¹ Er spricht davon, dass der Himmel auf die Erde kommen muss, indem man für diese beispiellose Ära übernatürlicher Manifestationen „das Morgen Gottes ins Heute holt“⁶².

Das neue Wissen durch Geheimnisse, das die Bethel Church und ihre Befürworter in greifbarer Nähe sehen, ist grenzenlos. Elyn Davis lädt die Leser von *Physics of Heaven* zu einer Entdeckungsreise in unendliche Geheimnisse ein: „Dieses Buch berührt nur die Spitze des Eisbergs dessen, was über Klang, Licht, Energie, Frequenzen und Schwingungen entdeckt wird. Es gibt Geheimnisse von Gott und der Natur, die wir gerade erst zu erforschen beginnen.“⁶³ Judy Franklin be-

hauptet, sie habe direkte Prophezeiungen und Visionen erhalten, die ihr zeigten, wie ein göttlicher Klang Gläubige in die Lage versetzen wird, Naturkatastrophen abzuwenden: „Ich sah, wie Christen, die durch Gottes Klang verwandelt worden waren, Überschwemmungen und Naturkatastrophen verhinderten.“⁶⁴ Johnson fordert die Christen auf, unentdeckte Mäntel und Geheimnisse in „geheimen Bereichen der Wissenschaft, der Politik, der Wirtschaft, der Kreativität in der Kunst“ zu entdecken.⁶⁵ Cal Pierce berichtet etwa, dass ihn ein Engel besuchte und ihm einen Bauplan für ein wasserbetriebenes Auto gab.⁶⁶ Elyn Davis postuliert, dass Christen auf Energiefelder in ihrem Inneren zugreifen können, da das Universum aus einem „zugrundeliegenden Meer von Quantenlicht“ mit unermesslicher Energie“ besteht.⁶⁷ Nach einer Bewusstseinsumwandlung können die Gläubigen diese Energie abrufen und sind dann in der Lage, buchstäblich Berge zu versetzen oder Tote auferstehen zu lassen.⁶⁸

Die vorgenannten Darstellungen aus dem Kreis der Bethel Church ähneln dem New Age als reaktionäre Bewegung gegen das Mainstream-Christentum, das Erkenntnis auf den inspirierten Kanon der Bibel beschränkt.⁶⁹ Im New Age besteht die Erwartung, verborgenes Wissen jenseits der traditionellen Lehren zu finden und es allen zugänglich zu machen. Michael York erklärt, dass New Age „im Wesentlichen den Versuch darstellt, verborgenes, esoterisches und okkul-

tes Wissen aufzudecken, das angeblich den Magiern, Zauberern und Geheimgesellschaften gehörte, die neben den spirituellen Traditionen des Mainstream florierten⁷⁰. Die Praxis des Channeling ist ein zentrales Element des New Age, bei dem Menschen neue Offenbarungen von geistigen Wesen erhalten, die sich als höhere Wesenheiten wie Außerirdische, Engel oder Jesus ausgeben. Wouter Hagnegraaf, Professor für die Geschichte der hermetischen Philosophie, geht so weit, New Age als „Offenbarungsreligion“ zu bezeichnen, da die Hauptbestandteile des Glaubens durch Channeling-Sitzungen entstanden sind.⁷¹

Nach Ansicht einflussreicher New-Age-Befürworter wird dieses neu erlangte Wissen eine Ära des gesellschaftlichen Wandels einleiten, „um die Menschheit in das bisher nur erträumte Goldene Zeitalter zu verwandeln“⁷². Astrologische Spekulationen stützen die Vorstellung eines von individueller Freiheit geprägten Zeitalters des Wassermanns, das ein von Regeln bestimmtes Zeitalter des Fisches ablösen wird, möglicherweise nach einer globalen, apokalyptischen Läuterung. Individuelle und erfahrungsbasierte Wahrnehmungen werden die Kirche als zentralen Ort der Wahrheitsfindung ablösen. Sarah Pike zufolge „geht mit dem Übergang zum Wassermannzeitalter die Verlagerung von Wahrheit und Weisheit von kirchlichen Autoritäten zu individueller Interpretation und persönlicher Erfahrung einher.“⁷³ Es herrscht der Glaube vor, dass eine elitäre

Gruppe von New-Age-Führern mit höherem Bewusstsein diesen Paradigmenwechsel mitgestalten wird, und nur diejenigen, die esoterische Fähigkeiten und Kenntnisse erlangen, an den Vorzügen des Wassermannzeitalters teilhaben werden. Die kommende Transformation wird mystisches Wissen, die Nutzung von Schwingungen, Klängen oder Energiefeldern und sogar Veränderungen der menschlichen DNA beinhalten.⁷⁴

Die New-Age-Autoren Ken Carey und James Redfield veranschaulichen, wie die Entdeckung mystischen Wissens eine monistische Weltansicht und Zukunftsprognosen über besondere menschliche Bevollmächtigungen bekräftigt. Der Channeler Ken Carey schrieb *The Starseed Transmissions* angeblich durch direkte Kommunikation mit „Raphael“, der sich später als eine Wiedererscheinung von Jesus identifizierte. Raphael verspricht grenzenlose schöpferische Fähigkeiten, sobald die Menschen das Bewusstsein Gottes annehmen: „Der Stoff, aus dem du gemacht bist, ist so sehr mit der Fähigkeit zu erschaffen aufgeladen, dass alles, was du berührst, zum Leben erwacht; jeder Gedanke, jede Identität, jedes Bild.“⁷⁵ James Redfields *The Celestine Prophecies* beruft sich auf die Entdeckung von neun alten Manuskripten als Quelle für Vorhersagen über einen evolutionären Aufstieg der Menschheit. In dem Maße, in dem die menschlichen Körper an Energie und atomaren Schwingungen zunehmen, werden die Menschen unsichtbar werden und direkt in den

Himmel eintreten. Redfield sagt voraus, dass „mit dem Anstieg unseres Energieniveaus auch das Schwingungsniveau in den Atomen unseres Körpers zunimmt ... Wir werden leichter, rein geistig ... Die Menschen beginnen, ihre Schwingungen auf ein Niveau zu heben, auf dem andere sie nicht sehen können ... Irgendwann wird jeder so hoch schwingen, dass wir in unserer Form in den Himmel laufen können“⁷⁶.

Während Bethel auf der Suche nach neuen Offenbarungen jenseits der Schrift beharrt, und das New Age traditionelle christliche Lehren ablehnt, bekräftigt im Gegensatz dazu eine evangelikale Sichtweise der Bibel deren Genügsamkeit für geistliches Wissen. Der Apostel Johannes versichert den Empfängern des 1. Johannesbriefs, dass ihre Salbung mit dem Heiligen Geist die Christen zum Verständnis aller zuvor geoffenbarten Wahrheiten führen wird (vgl. 1Joh 2,20–21.27). Johannes warnt vor Lehrern, die ihnen suggerieren, dass sie zusätzliches Wissen benötigen, das über das hinausgeht, was sie bereits erhalten haben (vgl. 1Joh 2,18–19; 24–26). Daniel Akin, Präsident des Southeastern Baptist Theological Seminary, schreibt, dass diese Irrlehrer zu jener Zeit:

„... darauf bestanden, dass die Lehre der Apostel durch ein zusätzliches ‚höheres Wissen‘, ein ‚fortgeschrittenes Wissen‘, das sie zu besitzen behaupteten, ergänzt werden müsse. Johannes antwortete, dass das, was die Leser unter dem Dienst des Heiligen Geistes durch die Apostel gelehrt

wurden, nicht nur ausreichend war, sondern die einzige zuverlässige Wahrheit darstellte. Das Lehramt des Heiligen Geistes (das, was wir ‚Erleuchtung‘ nennen) beinhaltet nicht die Offenbarung einer neuen Wahrheit. Vielmehr geht es um die Befähigung, sich Gottes Wahrheit anzueignen, die bereits offenbart worden ist.“⁷⁷

Die Arbeit des Apostels Paulus hatte ein Ziel: Christen vollständig in ihrem geistlichen Leben zu etablieren (vgl. Kol 1,28–29). Ebenso versicherte er den Gläubigen in Kolossä, dass das Geheimnis Gottes bereits offenbart worden sei, da alle Erkenntnis in Christus zu finden ist. Paulus erklärt in Kolosser 2,2–3 (ELB), dass die Gläubigen allen „Reichtum an Gewissheit“ haben sollen bezüglich „des Verständnisses zur Erkenntnis des Geheimnisses Gottes, [das ist] Christus, in dem alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen sind“. Daher sollte sie niemand dazu verleiten, neue Erkenntnisse durch Engelsboten oder Visionen zu erlangen, die Paulus in diesem Kontext als rein psychologische Phänomene ansah. In V. 18 fordert Paulus die Christen auf, jedem Lehrer zu widerstehen, der „seinen eigenen Willen tut in [scheinbarer] Demut und Anbetung der Engel, der auf das eingeht, was er [in Visionen] gesehen hat, grundlos aufgeblasen von der Gesinnung seines Fleisches“. Manipulative, individualistische Bemühungen, mystische Erkenntnisse zu erlangen, stehen in direktem Gegensatz zu echtem geist-

lichen Wachstum, das sich auf Christus innerhalb der christlichen Gemeinschaft konzentriert (vgl. Kol 2,19).⁷⁸ Zusätzlich weist Chris Berg in seiner Dissertation über New-Age-Synkretismus darauf hin, dass die Bibel niemals einen veränderten Zustand des menschlichen Bewusstseins als Quelle für echte Offenbarungen angibt. Stattdessen beharren Evangelikale auf der Bibel als der einzigen maßgeblichen Quelle für Offenbarungswissen von Gott.⁷⁹

Das Streben der New-Age-Bewegung nach neuen Erkenntnissen jenseits der biblischen Offenbarung beruht auf dem Verständnis, dass das Kernproblem der Menschheit nicht in moralischem Versagen, also in der Sünde vor einem heiligen Gott besteht, sondern in einer verminderten Bewusstseinsfähigkeit.⁸⁰ Bethels Faszination, durch die Übernahme von New-Age-Konzepten Erkenntnisse jenseits der Heiligen Schrift zu entdecken, könnte Christen zu einer ähnlichen Schwerpunktverschiebung führen: die Priorisierung von Fähigkeit zum Erlangen mystischer Entdeckungen über die persönliche, moralische Transformation. Der evangelikale Gelehrte Gordon R. Lewis entgegnet, dass Menschen aufgrund von drei Faktoren ihr Potential nicht erreichen: „(1) einer angeborenen Neigung zum Bösen, (2) objektiver moralischer Schuld und (3) der Entfremdung von einem persönlichen Gott“⁸¹. Daher argumentieren Evangelikale, dass echte christliche Verwandlung nicht dadurch geschieht, dass man für neue mystische Einsichten empfänglich wird, son-

dern dass Menschen den Selbstwert in der Vergebung Christi finden und durch die darauffolgende „Frucht der Gottseligkeit“ bereichert werden.⁸²

Eine veränderte Sicht der Sünde und der spirituellen Transformation könnte auch die Fixierung auf die Schaffung eines futuristischen, neuen Zeitalters erklären. Bill Johnsons Faszination für die Einführung übernatürlicher, himmlischer Realitäten auf der Erde durch Zugang zu neuen Erkenntnissen läuft parallel zur Hoffnung des New Age auf einen evolutionären Fortschritt des Bewusstseins hin zum Zeitalter des Wassermanns. Abigail Shuttleworth stellt eine Verschiebung in Johnsons Theologie von einem Evangelium der Erlösung zu einem Evangelium des Königreichs fest. Johnson sieht das Kreuz lediglich als Ausgangspunkt für ein Leben mit übernatürlicher Befähigung, um den Himmel auf die Erde zu bringen und Heilung zu erlangen. In dem Buch *When Heaven Invades Earth* postuliert er, dass die Gläubigen zwar nichts ohne das Kreuz haben, „das christliche Leben aber nicht am Kreuz zu finden ist ... Das Kreuz ist nicht das Ende – es ist der Anfang.“⁸³ Shuttleworth, die Johnson nicht ablehnend gegenübersteht, kommt dennoch zu dem Schluss, dass seine Theologie eine verzerrte Reduktion der Bedeutung der Erlösung bewirkt. Ganzheitliche Erlösung durch das Kreuz sollte auch einen lebenslangen Prozess der Heiligung beinhalten, der letztlich auf die Vereinigung mit Christus abzielt.⁸⁴ Dementsprechend

sah der Apostel Paulus den Höhepunkt seiner Erlösung darin, die Person Jesu kennenzulernen und mit ihr vereint zu werden (vgl. Phil 1,21–23; 3,7–8). Gleichzeitig warnte er davor, dass Spekulationen, die aus Mythen stammen, das Ziel seiner Unterweisung, nämlich die Charakterveränderung durch „Liebe aus reinem Herzen und gutem Gewissen und ungeheucheltem Glauben“ (1 Tim 1,3–5), ernsthaft gefährden könnten.⁸⁵ Es scheint, dass spekulatives Wissen, das über die inspirierte Heilige Schrift hinausgeht, das Evangelium der Erlösung und dessen zentrales Ziel der Heiligung weder ergänzt noch bereichert. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass ein evangelikales Verständnis der Bibel die Suche nach mystischem Wissen, das über die inspirierte Schrift hinausgeht, ablehnt. Die Konzentration der Bethel Church auf die Entdeckung neuer Geheimnisse, um ein himmlisches Reich auf Erden zu errichten, könnte den traditionell-evangelikalen Schwerpunkt der Erlösung und Heiligung durch die Vergebung am Kreuz als die wahre Lösung für das Dilemma der Menschheit aushöhlen.

Die Anwendung von Erkenntnis

Die Leiter der Bethel Church propagieren, dass mystisches Wissen übernatürliche Kräfte und Zukunftsvorhersagen verleiht; zu Erstem gehört auch die Fähigkeit, Heilungswunder zu vollbringen. Ein zentrales Thema in Bill Johnsons Dienst

ist die Macht der Heilung. Die Erlösung, so Johnson, beinhaltet sowohl die Kraft zu heilen als auch die Verheißung von Gesundheit. Eine Transformation des Verstands macht die himmlischen Heilkräfte für jeden Christen zugänglich.⁸⁶ Dementsprechend erläutern die Autoren von *Physics of Heaven*, wie man das Wissen um eine alles durchdringende kosmische Kraft nutzen kann, um nach Belieben Heilungswunder zu vollbringen und persönliche Gesundheit zu erlangen. Judy Franklin, eine langjährige Mitarbeiterin in der Bethel Church, beruft sich auf die Quantenphysik, um zu erklären, dass jeder Mensch durch ein Zero-Point-Feld unermessliche Energie in sich trägt, um Kranke zu heilen. Franklin glaubt, der Apostel Petrus heilte Menschen in unmittelbarer Nähe aufgrund dieser innewohnenden Kraft, die sie als den Heiligen Geist identifiziert: „Petrus trug den Geist Gottes in sich. Er trug die ursprüngliche Kraft von ‚Es werde Licht‘ - Energie, Kraft, Licht - in sich. Und das ist es, was wir tun sollten.“⁸⁷ Eine Illustration in dem Buch belegt angeblich, wie diese Art von Energie durch die Hände aller Heiler wie Schamanen, Hellseher und christlichen Wundertäter fließt. Die Gehirnwellen eines jeden Heilers stimmen mit der „geoelektrischen Mikropulsation der Erde“ überein.⁸⁸

Zwei Autoren sprechen vom Erlangen der Heilkraft durch die Erkenntnis und den Empfang kosmischer Schwingungen oder Frequenzen. Laut Randolph können Gottesschwingungen, die von der gesam-

ten Schöpfung ausgehen, durch Farben, Gerüche und Klänge mit den Menschen kommunizieren. Er berichtet, dass eine nächtliche Heimsuchung durch die Farbe Blau seinen Gesundheitszustand deutlich verbesserte. Randolph fordert alle Christen auf, sich das Wissen zunutze zu machen, zu dem viele New-Age-Anhänger bereits Zugang haben: „Vielleicht ist das Wichtigste, was wir tun können, um uns für den ‚neuen Klang‘ zu positionieren, damit anzufangen, die Wahrheiten wiederzugewinnen, die derzeit von vielen Ungläubigen gefangen gehalten werden.“⁸⁹ David Van Koevering postuliert, dass sich die Menschen auf subatomarer Ebene auflösen werden, wenn Jesus nicht kontinuierlich die Frequenzen unserer Körper besingt. Er ermutigt Christen, dieses Wissen anzuwenden, indem sie ihre Heilung einfordern: „Er unterstützt Dich oder singt Deine Frequenzeinstellung. Verstehe, dass Deine Heilung oder Dein Wunder innerhalb der nächsten Nanosekunde stattfindet! In dem Wimpernschlag einer Nanosekunde kann Er Deine Heilung bewirken. Nehme Deine Heilung wahr, dein Wunder, deine Befreiung, und sei erfüllt von aller Wahrheit, indem du die Zukunft wahrnimmst, die Gott für dich hat. Mache diesen Quantensprung!“⁹⁰

Abgesehen von der Priorität, direkte Führung von Jesus zu erhalten, schlägt Johnson in seinem Buch *Essential Guide to Healing* eine Heilungsmethode in fünf Schritten vor, um Kranke zu heilen: Gespräch, Diagnose und Gebetsauswahl,

Beten um Wirkung, Innehalten und erneutes Gespräch, Vorschläge nach dem Gebet. Trotz Bethels Unterstützung für Randolph und Van Koening in *Physics of Heaven* versucht Johnson, sich vom Zugang zu unpersönlichen Kräften durch Zauberei und andere New-Age-Praktiken, wie die Heilmethode Therapeutic Touch, zu distanzieren. Er argumentiert, dass „wir nicht lernen, wie man unpersönliche Kräfte kanalisiert. Das wäre Zauberei. Wir lernen nicht, wie man unpersönliche Kraft einsetzt, um die Energie von jemandem auszugleichen. Wir sind keine unabhängigen Agenten. Stattdessen stehen wir in einer abhängigen Beziehung zu Gott.“⁹¹ Dennoch scheint die relationale Abhängigkeit des Gläubigen von Jesus die einzige Bedingung für die Gültigkeit von Heilungspraktiken zu sein, wie sie von Randolph und Van Koening vorgeschlagen werden. Ein ähnliches Argument bringt Jonathan Welton in *Physics of Heaven* vor.⁹²

Michael York sieht die ganzheitliche Gesundheit durch den Erwerb und die Anwendung von Gnosis als die Hauptströmung der New-Age-Bewegung an. York, der sich hauptsächlich auf die New-Thought-Ideologie beruft, erklärt, dass „für New Ager das Unglück ein Hirngespinnst ist. Unglück, Krankheit, Armut und so weiter sind alles geistige Verirrungen. Der Zweck des spirituellen Fortschritts besteht darin, die Gnosis oder das Verständnis zu erlangen, das es einem erlaubt, die Macht des fehlerhaf-

ten Denkens zu neutralisieren und/oder zu eliminieren.“⁹³ Die New-Age-Autorin Marilyn Ferguson fordert beispielsweise eine Neuausrichtung des amerikanischen Gesundheitssystems, um das Wissen über psychische Heilung zu integrieren. Sie erklärt, dass der menschliche Körper aus miteinander verbundenen Energiefeldern besteht, so dass das Gehirn auf „Rhythmen von Klängen, pulsierendes Licht, bestimmte Farben, winzige Temperaturveränderungen“ reagiert.⁹⁴ Alle Krankheiten hätten ihren Ursprung im Geist und im Bewusstseinszustand. Ferguson erwähnt Gehirnwellenmuster bei Heilern oder Hämoglobinveränderungen, nachdem psychische Heiler Energiefelder am Körper von Patienten wahrgenommen haben, als wissenschaftlichen Beweis für Heilkräfte. Daneben ist eine Bewusstseinsveränderung bei den Kranken ebenso wichtig wie der schamanische Heiler selbst: „Das Symptom mag eine Zeit lang verschwinden, aber allzu oft hat sich die tiefere Matrix der Krankheit nicht verändert. Nur der Einzelne kann eine Heilung von innen heraus bewirken.“⁹⁵

Ferguson empfiehlt die von der Professorin Dolores Krieger gelehrt Methode des Therapeutic Touch. Therapeutic Touch geht von universellen Energiefeldern aus, die Heiler identifizieren und manipulieren können, und folgt vier Schritten der Heilung. Zunächst findet der Heiler durch Zentrierung ein inneres Gleichgewicht. Dann beurteilt der Heiler den Patienten, indem er die Energiefelder durch Hand-

bewegungen über den Körper abtastet, bevor er in einem dritten Schritt alle störenden Energiefelder aus dem Gleichgewicht bringt. Schließlich gleicht der Heiler Energiefelder wie Hitze oder Kribbeln aus, indem er bestimmte Körperbereiche berührt.⁹⁶ In ihrem Artikel über Quantenheilung beschreibt Catherine Albanese, wie Mesmers tierischer Magnetismus und Swedenborgs Engelsoffenbarungen die Grundlage für die Wechselbeziehung von Materie und Geist bilden, die den metaphysischen Heilpraktiken des New Age zugrunde liegt. Darüber hinaus bezieht das New Age die Quantenphysik ein, um metaphysische Heilung zu erklären und zu begründen.⁹⁷

Im Gegensatz dazu lehnen evangelikale Christen die Nutzung des Wissens über kosmische Kräfte und deren Manipulation als Magie ab. Gailyn Van Rheenen, ehemaliger evangelikaler Missionar in Ostafrika, definiert Magie als „die Manipulation unpersönlicher geistiger Kräfte“⁹⁸. In animistischen Kontexten funktionieren diese Kräfte angeblich wie elektrische Ströme und haben keinen eigenen Willen. Anstatt sich durch Gebet und Flehen an Gott zu wenden, versucht der Magier, unpersönliche Kräfte zum Nutzen der Menschen zu kontrollieren. Ob die Autoren von *Physics of Heaven* Schwingungen, Frequenzen und Energiefelder als den Heiligen Geist oder eine unpersönliche Kraftquelle bezeichnen, ist nicht ganz klar, da der theologische Diskurs dazu in diesem Buch fehlt.⁹⁹ In jedem Fall stellen

die Seher, wie Vallotton die Autoren im Vorwort beschreibt, Energiefelder als unpersönliche Kräfte ohne eigenen Willen dar. Christen können diese Kräfte nach Belieben zum Nutzen der Menschen manipulieren. Johnsons Duldung dieser Praxis der Magie durch die Kontrolle von Energiefeldern in *Physics of Heaven* untergräbt seine Erklärung, dass sich sein Heilungskonzept wesentlich von New Age unterscheidet. Johnsons Idee, „mit dem Heiligen Geist“ zu arbeiten, kann Christen dazu verleiten, eine magische Manipulation von Gottes Geist oder unpersönlichen Kräften anzustreben, selbst wenn sie behaupten, dies unter Gottes Autorität zu tun.¹⁰⁰

Van Rheenen argumentiert, dass der Gebrauch von Magie oft mit religiösen Praktiken verwoben ist. Wenn Energiefelder tatsächlich existieren, wie von New Age und der Bethel Church behauptet, leugnen sie nach der Meinung van Rheenes die Trennung der Natur Gottes von der Schöpfung und haben einen dämonischen Ursprung. Wahre Religion bewegt die Gläubigen dazu, in Abhängigkeit von Gottes Souveränität zu beten, anstatt unpersönliche Kräfte zu manipulieren. Der ehemalige Missionar stellt fest: „Wenn Magie eingesetzt wird, zwingt der Mensch die Gottheit zum Handeln, anstatt ihr zu erlauben, durch ihn zu handeln. Magie reduziert Gott von einem thronenden Herrn zu einem menschlichen Diener.“¹⁰¹ Das Christentum ruft Jesunachfolger dazu auf, ihren Glauben

in der Beziehung zu Gott und der christlichen Gemeinschaft zu leben. Das individuelle Streben nach mystischem Wissen, um Zugang zu unpersönlichen Mächten zu erhalten, stellt die Gläubigen auf eine entgegengesetzte, individualistische Bahn. Folgerichtig verurteilt die Bibel den Gebrauch von Magie (Dtn 18,9–14). Der Apostel Paulus wandte sich zum Beispiel entschieden gegen den bekehrten Magier Simon, der glaubte, dass der Heilige Geist unter menschlicher Kontrolle stehe (Apg 8,9–24).¹⁰²

Schließlich warnen auch die evangelikalen Gelehrten Ankerberg und Weldon Christen davor, sich auf eine universelle Kraft, wie durch New Age propagiert, einzulassen, weil sie dämonischen Ursprungs ist. Vermeintliche Heilungen könnten lediglich ein körperliches Leiden auf einen ernsteren mentalen oder spirituellen Zustand der Person übertragen. Sie verweisen auf viele Fälle von psychologischen oder spirituellen Störungen, einschließlich dämonischer Besessenheit, nachdem sich Menschen New-Age-Heilungsmethoden ausgesetzt hatten.¹⁰³ Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Bethels Befürwortung der Nutzung mystischen Wissens zur Erzeugung von Heilkräften einer evangelikalen Sichtweise der christlichen Schriften widerspricht. Die Autoren von *Physics of Heaven* laden Christen dazu ein, kosmische Kräfte zum persönlichen Nutzen zu manipulieren, und stehen damit in dialektischer Spannung zu dem evangelikalen Beharren auf

der Ablehnung von Magie und dem Verbleiben in einer in Abhängigkeit gelebten Beziehung zu Gott.

Die Autorität von Erkenntnis

Bethel Church stützt sich auf mehrere Quellen der Autorität, um die Einbindung einer neuen, mystischen Erkenntnis und der New-Age-Ideologie zu legitimieren. In erster Linie machen die persönlichen Erfahrungen von Offenbarungen und Visionen die Behauptungen über neues Wissen glaubwürdig. Die Glaubwürdigkeit der Berichte wird unwiderlegbar, wenn Engel und Jesus selbst Visionen einleiten oder direkt mit ihren „Kanälen“ kommunizieren. Cal Pierce, ein ehemaliger Ältester und Vorstandsmitglied der Bethel Church, berichtet, dass ihn in seinem Hotelzimmer ein Engel über die bevorstehende Energiekrise belehrte und sagte: „Ich bin von Gott gesandt, um deine Frage zur Energiekrise zu beantworten. Ich bin der Energieengel.“¹⁰⁴ Die christliche Nachfolgerin Celeste erzählt, wie Judy Franklin und Johnsons Frau Beni sie während einer Schulung auf eine Reise in den Himmel mitnahmen, um Jesus zu sehen. Sie erinnert sich: „Diese Erfahrung hat mein ganzes Leben verändert! Ich hatte eine sehr greifbare Begegnung mit Jesus und manchmal kann ich die Schwingungen in meinem Inneren spüren, wenn ich an ihn denke!“¹⁰⁵ Verständlicherweise behauptet Franklin, dass die mystische Erkenntnis

von ihr und Co-Autorin Ellyn Davis unfehlbare Wahrheit ist: „Ich glaube, dass das, was der Herr uns beiden gezeigt hat, die absolute Wahrheit ist, die uns helfen wird, das Reich Gottes auf diese Erde zu bringen. Der Herr ist bereit, Klang, Licht und Energie auf eine Weise zu nutzen, die wir uns nie hätten träumen lassen.“¹⁰⁶ Der elitäre Status der Autoren von *Physics of Heaven* unterstreicht ihre Vertrauenswürdigkeit, eine globale Zeit der wundersamen Superlative herbeizuführen. Bethels Prophet Kris Vallotton bekräftigt, dass „durch ihre kollektive Intelligenz diese Seher mit neuen, nie zuvor erwogenen Perspektiven hervorgekommen sind“¹⁰⁷.

Die zweite Quelle der Autorität ist Bill Johnsons Status als Apostel und seine Zustimmung zu neuer, mystischer Erkenntnis. Geivett und Pivec erklären, dass Apostel innerhalb der NAR ihre Autorität durch göttliche Offenbarung erhalten. Sie „errichten die grundlegende Leitung der Kirche, indem sie zunächst hören, was der Heilige Geist den Gemeinden sagt“¹⁰⁸. Mit anderen Worten, sie erhalten neue Offenbarungen von Gott. Über die pfingstkirchliche Vorstellung eines Apostels, der Gemeinden gründet und Wunder vollbringt, hinausgehend, beanspruchen die NAR-Apostel das höchste Leitungsamt über die Kirche, das sich auf den Arbeitsplatz, Städte und Nationen erstreckt. Pastoren, die sich dem NAR-Netzwerk anschließen, unterwerfen sich der Autorität der Apostel. Johnsons Befürwortung von *Physics of Heaven* untermauert also die

Gültigkeit der darin enthaltenen Offenbarungserkenntnisse in den apostolischen Netzwerken.¹⁰⁹

Drittens kann die Bethel Church das Verständnis von Offenbarungswissen durch ihre Empfehlung und Verwendung der Bibelübersetzung *The Passion Translation* (TPT) autorisieren, die den biblischen Text mit einer Betonung auf neue Offenbarungen ausrichtet.¹¹⁰ In einem Vortrag in der Bethel Church empfiehlt Brian Simmon seine Bibelübersetzung aufgrund einer direkten Begegnung mit Jesus, der Simmon mit dieser Aufgabe beauftragte und versprach, neue Geheimnisse zu offenbaren.¹¹¹ Mike Wingers Nachforschungen über die TPT haben ergeben, dass Simmon im Vergleich zu wissenschaftlichen Übersetzungen wie der ESV oder der NASB dem Originaltext zahlreiche Wörter hinzugefügt hat. Eingefügte Wörter wie *revelation*, *secret*, *impart*, *prophetic* und *realm* bestätigen die Vorstellung von neuem Wissen durch Offenbarungen.¹¹² Simmon erklärt, dass in einer weiteren mystischen Begegnung in einer himmlischen Bibliothek Jesus versprach, ihm einen neuen Teil der Bibel zu offenbaren, nämlich Kapitel 22 des Johannesevangeliums, das eine beispiellose weltweite Erweckung auslösen wird.¹¹³

Schließlich untermauern die Bethel-Anhänger die Glaubwürdigkeit der neuen Erkenntnisse, indem sie sich auf die Wissenschaft und die Entdeckungen der Quantenmystik berufen. Wie bereits erwähnt, stützt sich Judy Franklin auf die

Quantenphysik, um zu argumentieren, dass ein Zero-Point-Feld unermesslicher Energie jeden Menschen dazu befähigt, wundersame Heilungen zu vollbringen. Elynn Davis glaubt, dass Christen durch Quantenlicht Zugang zu einer unendlichen Energiequelle haben. Davis' wissenschaftliche Erfahrung hat sie dementsprechend davon überzeugt, dass die Quantenphysik eine zuverlässige Quelle für verborgenes Wissen ist. Sie kommt zu dem Schluss, dass „ein großes Werk Gottes im Gange ist, da er Wissen und Einsichten wiederherstellt, die für Christen verloren gegangen sind, aber jetzt in den Lehren und Praktiken der Quantenmystik verborgen sind.“¹¹⁴

Im Vergleich dazu stützen die Verfechter des New Age ihre Glaubwürdigkeit auf ähnliche Quellen wie die Bethel Church. April DeConick hebt in ihrer Analyse des New Age als gnostische Renaissance hervor, dass trotz der zahlreichen Quellen für den gnostischen Glauben die subjektive Erfahrung die ultimative Grundlage der Autorität ist, um authentische Spiritualität neu zu definieren. DeConick kommt zu dem Schluss, dass „Gnostiker die spirituelle Autorität in der Seele oder dem Geist des Einzelnen verorten. Das, was der Einzelne bereits weiß und durch Ekstase und Offenbarung erfährt, kommt also bei ihren Plänen, die Religion als wahre Religion neu zu gestalten, ins Spiel“¹¹⁵. Marilyn Ferguson zum Beispiel schöpft aus Quellen wie dem Buddhismus, der deutschen Mystik, dem Gebrauch psychede-

lischer Drogen oder der Quantenphysik, um mystische Wirklichkeiten zu belegen. Letzten Endes authentifiziert die subjektive Erfahrung des Einzelnen sich selbst: „Eine mystische Erfahrung, wie kurz sie auch sein mag, ist eine Bestätigung für diejenigen, die sich zur spirituellen Suche hingezogen fühlen. Der Verstand weiß nun, worauf das Herz nur gehofft hat.“¹¹⁶ Folglich ist das Erfahrungswissen dem Glauben an die Doktrinen der traditionellen Religion überlegen: „Jetzt gewinnen die Ketzer an Boden, die Lehre verliert ihre Autorität, und das Wissen ersetzt den Glauben.“¹¹⁷

Während New Age oft eine relativistische Sichtweise der ultimativen Wahrheit vertritt, die in der individuellen Erfahrung verortet ist, argumentiert Christopher Patridge überzeugend, dass die Autorität spiritueller Meister, Channels oder heiliger Texte in modernistischer Manier mehr Gewicht hat als einfache Anleitungen zu mystischem Wissen. Er kommt zu dem Schluss, dass scheinbar „das New-Age-Individuum nicht ganz so frei ist, wie es behauptet“.¹¹⁸ Einerseits interpretieren charismatische Führer, die neue Offenbarungen erhalten, traditionelle, autoritative Texte neu und verwenden sie, um ihr Wissen zu legitimieren. DeConick nennt diesen Prozess ein gnostisches Flip-and-Reveal und beschreibt den autoritären Status der Führer: „Sie halten nicht nur ihr geoffenbartes Wissen für besser als alles bisher Dagewesene, sondern auch ihre Fähigkeit, das zu erkennen, was bisher in

den Schriften der Religionen verborgen war.“¹¹⁹ Andererseits ist die Schaffung oder Wiederentdeckung alternativer Schriften eine zusätzliche Strategie, um eine maßgebliche Wahrheit zu etablieren, orthodoxe Interpretationen der Bibel zu untergraben und damit „die traditionelle christliche Autorität zu destabilisieren“.¹²⁰ Wie bereits erwähnt, beruft sich das Buch *The Celestine Prophecy* auf die Wiederentdeckung alter peruanischer Manuskripte. *A Course in Miracles* ist angeblich durch direkte Kommunikation mit Jesus entstanden. Beide Offenbarungen interpretieren die Glaubensvorstellungen des traditionellen Christentums neu und verwenden biblisches Vokabular, um ihre Glaubwürdigkeit zu untermauern.¹²¹

Schließlich stützt sich das New Age auf wissenschaftliche Entdeckungen, um Beweise für mystisches Wissen zu erbringen. Eines der populärsten Bücher, die einen New-Age-Ansatz für die Wissenschaft propagieren, ist Fritjof Capras *The Tao of Physics*. Capra versucht, eine monistische Weltanschauung zu bestätigen, indem er moderne Physik und östliche Mystik unter besonderer Berücksichtigung der Quantenphysik miteinander verbindet. Capra erklärt, dass Relativitätstheorie und Quantentheorie „uns zwingen, die Welt so zu sehen, wie ein Hindu, Buddhist oder Taoist sie sieht“.¹²² James Lewis erläutert, dass die Bezugnahme des New Age auf die Wissenschaft nicht nur die traditionelle Weltanschauung „de-legitimiert“, sondern auch die neue religiöse Gruppe sanktio-

niert: „Wenn die modernste Wissenschaft so interpretiert werden kann, dass sie die von den Mitgliedern dieser Subkultur geschätzte Weltanschauung unterstützt, dann legitimiert sie diese Weltanschauung.“¹²³

Im Vergleich dazu halten die Evangelikalen an der Bibel als einziger maßgeblicher Quelle für die Validierung subjektiver Offenbarungserfahrungen und deren geistlicher Leiter fest. Evangelikale Gelehrte lehnen auch ungerechtfertigte Änderungen der Bedeutung von Bibeltexten ab und gehen vorsichtig mit spekulativer Wissenschaft als Beweis für neue Erkenntnisse um.

In erster Linie beruft sich die Bethel Church auf direkte Offenbarungen und Visionen, um die Glaubwürdigkeit des mystischen Wissens zu bekräftigen, nicht unähnlich der Art und Weise, wie New-Age-Anhänger ihre Weltanschauung durch Offenbarungen und Channeling legitimieren. Was die New-Age-Spiritualität betrifft, so bestätigt Hanegraafs Analyse, dass die Erfahrung persönlicher Offenbarungen die Autorität der biblischen Offenbarung verdrängt. Er erläutert, dass die persönlichen Offenbarungen „eine christliche Spiritualität, die die geoffenbarte Wahrheit des inspirierten Wortes Gottes durch den Glauben anwendet, durch ‚den Vorrang der Erfahrung (von Gott und dem Selbst) vor der bloßen Vernunft und dem Glauben‘ ersetzen“¹²⁴. Die Besorgnis der Evangelikalen über eine Subversivität des außerbiblischen Wissens in pfingst-



lich orientierten Gemeinden wird durch den Artikel von Tania Harris über Offenbarungserfahrungen veranschaulicht. Harris, Theologin und Befürworterin einer pfingstlichen Spiritualität, argumentiert, dass individuelle Offenbarungen „im Zentrum des geistlichen Wachstums und des Glaubens“ in der Pfingstbewegung stehen.¹²⁵ In ihrer Fallstudie schrieben pfingstlich orientierte Christen ihren persönlichen Offenbarungen göttliche Autorität zu, die von ihnen persönliche Unterwerfung forderten. Der Gehorsam gegenüber dem geschriebenen Text der Bibel war in der Nachfolge zweitrangig. Harris begrüßt diese Priorität der Mystik und plädiert für die „Priorität und Legitimität der Offenbarungserfahrung“¹²⁶. Sie kommt zu dem Schluss, dass Pfingstler mehr mit katholischen Mystikern gemeinsam haben als mit Evangelikalen.¹²⁷

Die Behauptungen von Leitern der Bethel Church über kontinuierliche, persönliche Begegnungen mit Jesus und der Anspruch auf absolute Wahrheit deuten auf eine ähnliche Entwicklung hin, die schnell über die Gebote des geschriebenen Wortes Gottes hinausgehen kann. Johnson erklärt, dass „nicht alle Wahrheit gleich ist“ und behauptet anhand von 2. Petrus 1,12, dass die heutigen Offenbarungen von primärer Bedeutung sind: „Gegenwärtige Wahrheit bedeutet Wahrheit, die im Vordergrund von Gottes Denken steht.“¹²⁸ Evangelikale setzen dieser Überhöhung heutiger, persönlicher Offenbarungen entgegen, dass der biblische Kanon die einzige Quelle

autoritativer Wahrheit ist und für eine geistliche Transformation völlig ausreicht (vgl. 2Tim 2,16–17, Hebr 4,12–13). Die Heilige Schrift steht über allen subjektiven Erfahrungen und autoritativen Behauptungen, auch wenn sie angeblich direkt von Jesus stammen. Die Bibel ist die endgültige Grundlage für die Beurteilung der Authentizität persönlicher Erlebnisse und führt Christen sicher zur geistlichen Fülle.¹²⁹

Zweitens existieren verblüffende Ähnlichkeiten zwischen gnostischen, New-Age- und Bethel-Leitern, die als charismatische Führer versuchen, ihr neues Wissen zu autorisieren.¹³⁰ Ein gnostisches Flip-and-Reveal ermöglicht es Bill Johnson zum Beispiel, darauf zu bestehen, dass Jesus nur als Mensch Heilungswunder vollbrachte und Gottes Salbung benötigte. Damit legt er die Grundlage für die Behauptung, dass in einer neuen Ära jeder Gläubige außergewöhnliche, Christus ähnliche Wunder vollbringen kann. Jeder, der sich seiner Auffassung von der Salbung für das Übernatürliche widersetzt, wird vom Geist des Antichristen beherrscht.¹³¹ Der evangelikale Forscher Chris Berg führt den synkretistischen Einfluss des New Age in der christlichen Kirche auf vergleichbare Leiter zurück, die sich nicht offen gegen die Heilige Schrift stellen, aber auch ihre neuen Lehren nicht einer biblischen Prüfung unterziehen.¹³² Weiterhin argumentieren Evangelikale, dass die Heilige Schrift nicht das Recht auf ein regierendes Amt bestätigt, das heutigen Leitern eine gleichwertige Autorität wie den neutestament-

lichen Aposteln verleihen könnte. Geivert und Pivec erläutern zum Beispiel, dass die Apostel Jesu Älteste als ihre Nachfolger in der Kirchenleitung wählten und nie vorhersahen, dass sie zu diesem Zweck neue Apostel wählen würden:

„Die Apostel Christi waren sich darüber im Klaren, dass ihre Rolle in der Leitung der Kirche zeitlich begrenzt war. Als sie älter wurden und in Vorbereitung auf ihren Weggang, ernannten sie Älteste, um die Kirche zu leiten (Tit 1,5; 1Petr 5,1–3; Apg 14,23), anstatt neue Apostel Christi als ihre Nachfolger zu ordinieren. Im Gegensatz zu den Behauptungen der NAR-Führer hat die Kirche das Amt des Apostels also nicht absichtlich unterdrückt oder auch nur unbeabsichtigt vernachlässigt.“¹³³

Die Autoren argumentieren, dass, während die Funktion des Apostelamtes durch Missionare und Gemeindegründer fortbesteht, die christliche Kirche nicht fälschlicherweise die apostolische Autorität unterdrückt hat. Folglich beherzigt eine evangelikale Perspektive Gordon Lewis' Warnung, nicht „alle kritischen Fragen aufzugeben und einfach die Autorität“ von New-Age-Führern zu akzeptieren und wendet diese differenzierte Sichtweise auf heutige Apostel an, auch wenn diese autoritative Visionen, biblische Neuinterpretationen und Ansprüche auf ein Apostelamt geltend machen wollen.¹³⁴

Drittens kritisieren evangelikale Gelehrte die Bibelübersetzung The Passion Translation vehement als eine unange-

messene und irreführende Wiedergabe des biblischen Textes. In seiner Rezension des Hohelieds der Liebe kommt Tremper Longman zu dem Schluss, dass die TPT „durch die Auferlegung einer allegorischen Interpretation die ursprüngliche Bedeutung verdrängt. Man kann die von Gott beabsichtigte Botschaft in dieser Übersetzung nicht hören“¹³⁵. Darrel Bock, der den Epheserbrief rezensiert hat, stellt fest, dass „es sich NICHT um eine Übersetzung handelt ... Behauptungen, dass es dort neue Lesarten gibt, die legitim sind, sind eine Übertreibung der Qualität des Werkes und stellen den griechischen Originaltext falsch dar“¹³⁶. Craig Blomberg bewertet die TPT-Fassung von 1. Korinther 12,7: „jedem Gläubigen wird eine beständige Offenbarung durch den Heiligen Geist zuteil“, und stellt klar, dass der Originaltext „keine Verheißung für etwas Beständiges enthält“.¹³⁷ In der Bethel Church bieten die Änderungen des biblischen Textes im TPT einen potenziellen und entscheidenden Vorteil, nämlich die Betonung auf einen Bedarf an gegenwärtigem, mystischem Wissen durch Offenbarungen zu legitimieren. Trotz Johnsons Verteidigung gegen den Vorwurf der Irrlehre in der TPT disqualifizieren Experten für biblische Sprachen diese Bibelversion als vertrauenswürdigen Beweistext für die Autorisierung neuen Wissens.¹³⁸

Schließlich argumentieren evangelikale Theologen, dass Verweise auf die Quantenphysik nicht die Gültigkeit neuer Er-

kenntnisse über die Einheit aller Dinge oder die Manipulation übernatürlicher Kräfte beweisen können.¹³⁹ Groothuis erklärt, dass Christen keine Angst vor neuen wissenschaftlichen Entdeckungen haben müssen, die den wechselseitigen Zusammenhang der Schöpfung aufzeigen. Eine biblische Weltanschauung lehnt nicht nur eine monistische Interpretation der Welt ab, sondern auch eine mechanistische Kosmologie, die Gottes transzendentes Eingreifen in die Welt ausschließt. Die Bibel bekräftigt „sowohl die Transzendenz als auch die Immanenz Gottes und begründet so die Bedeutung und Integrität der Schöpfung“¹⁴⁰. Dennoch warnt Groothuis vor dem Missbrauch der Wissenschaft, indem hochspekulative Interpretationen der Quantenphysik als wissenschaftliche Fakten zur Validierung von New-Age-Ideen dargestellt werden. Nur vorausgehende weltanschauliche Annahmen führen zu metaphysischen Interpretationen der Quantenphysik.¹⁴¹

Fritjof Capra zum Beispiel gibt in dem Buch *Tao of Physics* zu, dass ihn eine tiefe, mystische Erfahrung dazu motivierte, Physik und Mystik zu verbinden. An einem Strand berichtet er: „Ich ‚sah‘ Kaskaden von Energie aus dem Weltall herabkommen.... Ich ‚sah‘ die Atome der Elemente und die meines Körpers an diesem kosmischen Energietanz teilnehmen; ich fühlte seinen Rhythmus und ‚hörte‘ seinen Klang, und in diesem Moment *wusste* ich, dass dies der Tanz Shivas war, des von den Hindus angebeteten Herrn der Tänzer.“¹⁴²

Die „Erkenntnis“, die Capra durch eine mystische Begegnung erlangte, bestimmte seine Interpretation der Quantenphysik.¹⁴³ Dieser Zirkelschluss gilt auch für Ellyn Davis' Ausflüge in die Quantenphysik und ihre Behauptung, dass deren New-Age-Interpretationen „eigentlich Verzerrungen christlich-spirituelle Wahrheiten“ seien.¹⁴⁴ Ihre Mitherausgeberin stellt klar, dass alle Autoren in *Physics of Heaven* ihre Interpretationen der Quantenphysik durch persönliche Offenbarungen und nicht durch wissenschaftliche Erkenntnisse begründen.¹⁴⁵ Es scheint also so, dass die christlichen Anwendungen der Quantenmystik in *Physics of Heaven* sich nicht aus der Wissenschaft ableiten, sondern aus mystischem Wissen entspringen. Groot-huis' Skepsis als evangelikaler Gelehrter gegenüber der Verwendung der Quantenphysik als Beweis für spirituelle Realitäten gilt gleichermaßen für New Age und christliche Spekulationen. Zusammenfassend stellen evangelikale Theologen fest, dass weder die subjektive Erfahrung von Offenbarungen, die autoritativen Behauptungen heutiger Apostel, die verzerrte Bibelversion TPT noch die Quantenphysik die Echtheit mystischen Wissens und die von der Bethel Church gelobte Integration des New Age bestätigen.

Fazit

Die Bethel Church begrüßt die Einbeziehung von Glaubensinhalten und Praktiken des New Age zur Erlangung

übermenschlicher Kräfte und zur Herbeiführung einer neuen Ära noch nie dagewesener Wunder. Das Buch *Physics of Heaven* fordert Christen auf, konventionelles Denken hinter sich zu lassen und sich auf eine abenteuerliche Reise in die unbekanntes Geheimnisse der Schöpfung und spirituelle Begegnungen zu begeben. Bethels Agenda und „Werkzeuge“ für die Erweckung verflochten sich mit einer New-Age-Ideologie, die in dialektischer Spannung zu rechtgläubigem evangelikalem Glauben steht. Der Anspruch der Kirche auf Glaubwürdigkeit beruht auf ihrer Interpretation von mystischer Erkenntnis.

Erstens fördert die Bethel Church einen erfahrungsbasierten Ansatz zur Erkenntnis, der die Transformation des Verstands einschließt. Im Vergleich dazu betont die evangelikale Glaubensstradition das rationale Urteilsvermögen als wesentlichen Bestandteil echter Spiritualität. Zweitens steht die Suche nach mystischen Einsichten jenseits des biblischen Wissens im Gegensatz zur evangelikalen Lehre von der Genügsamkeit der Bibel in allen Fragen des christlichen Lebens. Überdies kann die Fokussierung der Bethel Church auf die Herbeiführung eines himmlischen Reiches auf Erden durch außerbiblisches Wissen die evangelikale Betonung von Erlösung und Heiligung als eigentliche Lösung für das Dilemma der Menschheit verändern. Drittens nutzt die Bethel Church mystisches Wissen, um Heilkräfte zu fördern, die denen des New Age ähneln. Dadurch ermutigt die Gemeinde

möglicherweise Christen dazu, animistische Praktiken anzuwenden. Eine evangelikale Auslegung der Heiligen Schrift warnt vor jeder magischen Manipulation geistiger Kräfte. Schließlich erkennen evangelikale Gelehrte die verschiedenen Autoritätsquellen von Bethel nicht als eindeutigen Beweis für ihren Anspruch auf mystische Erkenntnis an. Stattdessen bleibt das geschriebene Wort Gottes die einzige Grundlage für die Kenntnis zuverlässiger geistlicher Wahrheiten. Auf-

grund des wachsenden Einflusses von Bethel über die konfessionellen Grenzen hinweg stehen evangelikale Gemeinden vor der Herausforderung, Bethels Förderung von New-Age-Praktiken entweder zu begrüßen, um zu einer christlichen Erweckung beizutragen, oder sie als Formen des Synkretismus abzulehnen. Diese theologische Entscheidung beruht auf der Interpretation mystischer Erkenntnis und deren Rolle im christlichen Glauben.

Der Autor



Dr. Frank Liesen (geb. 1968) wohnt in Kandern, ist verheiratet und hat drei Kinder. Er leitet das missionarische Werk Antiochia Teams mit Schwerpunkt Gemeindegründung (ateams.org). Seine Dissertation über transformative Bekehrung in deutschen evangelikalen Gemeindegründungen wird demnächst als Buch im Peter-Lang-Verlag erscheinen.

- 1 Bill Johnson. *Dreaming with God: Secrets to Redesigning Your World through God's Creative Flow*. Shippensburg, PA: Destiny Image Publishers, 2006. S. 86. Johnson bezieht sich auf S. 67 auf die „geheiligte Vorstellungskraft“ als eine spezifische New-Age-Praxis, die Christen anwenden müssen, um Visionen und Träume zu empfangen oder zu erzeugen. In einer Fußnote stellt er klar, dass Christen, die keine weiteren New-Age-Methoden anwenden, ihr „Vertrauen in die Macht der Finsternis über den Geist Gottes“ legen. In *New-Age-Imagination-Sessions* „halten spirituelle Pilger die Bilder fest, die ihnen spontan in Verbindung mit ihren Gefühlen und Gedanken einfallen“. Siehe: Frederic and Mary Ann Brussat. *Spiritual Practices: Imagination*. URL: <https://bit.ly/31HqRKT> (Stand: 08.11.2021).
- 2 Ellyn Davis. „Extracting the Precious from the Worthless“. In: Judy Franklin u. Ellyn Davis (Hrsg.). *The Physics of Heaven*. Shippensburg, PA: Destiny Image Publishers, 2012, S. 15, Kindle. Bethel bekräftigt den Inhalt des Buches mit ihrem Gütesiegel auf der hinteren Umschlagseite als

- authentisches Bethel-Produkt. Bethel Store. The Physics of Heaven. URL: <https://bit.ly/3qIpZy6> (Stand: 01.07.2021).
- 3 Synkretismus ist die „Vermischung verschiedener Glaubensrichtungen und Praktiken in einer Weise, die die Wahrheit und Kraft des Evangeliums verzerrt“. So: Paul G. Hiebert, Tite Tienou, and R. Daniel Shaw. *Understanding Folk Religion: A Christian Response to Popular Beliefs and Practices*. Grand Rapids, MI: Baker Books, 1999. S. 13.
- 4 Vgl. D. W. Bebbington. *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s*. London: Routledge, 1988. S. 13–45. Bebbingtons Definition beschreibt die vier gemeinsamen Eigenschaften des Evangelikalismus wie folgt: Conversionism, Activism, Biblicism, Crucicentrism.
- 5 Vgl. Bethel Church. Bethel Churches. URL: <https://www.bethel.com/churches/> (Stand: 14.05.2021); Abigail D. Shuttleworth. „On Earth as It Is in Heaven‘: A Critical Discussion of . Das sogenannte Transformationszentrum fördert die Theology of Bill Johnson“. In: *Journal of the European Pentecostal Theological Association* 35, Nr. 2. Oktober 2015. S. 101.
- 6 Vgl. Abigail D. Shuttleworth. „On Earth as Michael Wilkinson erklärt, dass diese Leiter weltweit gemeinsam Konferenzen abhalten, einander zu ihren jeweiligen Netzwerkveranstaltungen einladen und in ihrer apostolischen Arbeit bestätigen. Is in Heaven‘: A Study of the Healing Praxis of Bill Johnson“. PhD. Universität Birmingham, 2015. S. 66.
- 7 Bill Johnson u. Randy Clark. *The Essential Guide to Healing: Equipping All Christians to Pray for the Sick*. Grand Rapids, MI: Chosen Books, 2011. S. 5 u. S. 40–41.
- 8 Vgl. Bill Johnson. *Guide Seminary Healing*. S. 41–43; Abigail D. Shuttleworth, „Healing Praxis“. S. 60.
- 9 Vgl. Bill Johnson u. Randy Clark. *Guide to Healing*, S. 45, 43–47; Abigail D. Shuttleworth. „Healing Praxis“. S. 61–63; Michael Wilkinson u. Peter Althouse. *Catch the Fire: Soaking Prayer and Charismatic Renewal*. DeKalb, IL: Northern Illinois University Press, 2014. S. 5.
- 10 Vgl. Abigail D. Shuttleworth. „Healing Praxis“. S. 63.
- 11 Bill Johnson u. Randy Clark. *Guide to Healing*. S. 48; Abigail D. Shuttleworth. „Healing Praxis“. S. 64. Johnson berichtet auch, dass zu dieser Zeit etwa tausend Menschen die Kirche verließen. Die persönlichen Visionen und Träume von ihm und seiner Frau bestärkten sie darin, trotzdem die Toronto-ähnliche Erweckung herbeizuführen. Vgl. Bill Johnson. *Dreaming with God: Secrets to Redesigning Your World through God’s Creative Flow*. Shippensburg, PA: Destiny Image Publishers, 2006. S. 70–71.
- 12 Bill Johnson u. Randy Clark. *Guide to Healing*. S. 49.
- 13 Vgl. Bill Johnson u. Randy Clark. *Guide to Healing*. S. 47–50; Shuttleworth. „Healing Praxis“. S. 58, 68–69.
- 14 Michael Wilkinson u. Peter Althouse. *Catch the Fire*. Northern Illinois University Press, 2014. S. 20.
- 15 Vgl. Bethel Church. Bethel Music. URL: <https://bit.ly/3eLOVQR> (Stand: 14.05.2021); Shuttleworth. „Healing Praxis“. S. 78–79.
- 16 BSSM: Bethel School of Supernatural Ministry. URL: <https://bssm.net/> (Stand: 14.05.2021).
- 17 Vgl. Bethel Transformation Center. Transformation Center. URL: <https://bit.ly/2Rc4rfY> (Stand: 14.05.2021); Bethel Church. Bethel Ministries. URL: <https://www.bethel.com/ministries/> (Stand: 14.05.2021).
- 18 Vgl. Bethel. Bethel Leaders Network. URL: <https://bit.ly/2RiMcW3> (Stand: 14.05.2021).
- 19 Vgl. Abigail D. Shuttleworth. „A Critical Discussion“. S. 102; John Weaver. *The New Apostolic Reformation: History of a Modern Charismatic Movement*. Jefferson, NC: McFarland, 2016. Kap. 3. Weaver bietet eine detaillierte Beschreibung der Revival Alliance und einen Überblick über die wichtigsten apostolischen Netzwerke.
- 20 Vgl. Michael Wilkinson u. Peter Althouse. *Catch the Fire*. S. 20; Candy Gunther Brown. *Testing Prayer: Science and Healing*. Cambridge, MS: Harvard University Press, 2012. S. 39–46. Brown gibt eine ausführliche Beschreibung der Zusammenarbeit zwischen den apostolischen Netzwerken, die aus dem Toronto-Blessing hervorging.
- 21 Vgl. Global Awakening. *Voice of the Apostles*. URL: <https://voiceoftheapostles.com> (Stand: 14.05.2021).
- 22 Vgl. Mark J. Cartledge. „Catch the Fire‘: Revivalist Spirituality from Toronto to Beyond“. *PentecoStudies* 13, no. 2, 2014. S. 233.
- 23 Zum Beispiel bestätigte Johnson das Amt der Apostel, als er das Vorwort zu dem Buch des Co-NAR-Apostels Ché Ahn, *Modern-Day Apostles*, schrieb. Ahn erklärt, dass „wir im neuen apostolischen Zeitalter leben, weil Gott die Wahrheit wiederherstellt, dass die Gabe und das Amt der Apostel für heute bestimmt sind“ (S. 25). Johnson schreibt, dass „die Infrastruktur des Himmels vorhanden sein muss, um eine volle Ausgießung der Gegenwart Gottes zu ermöglichen. Der Apostel ist ein Geschenk an den Leib, der dazu dient, die Maßstäbe zu setzen und die Salbung freizusetzen ... den Entwurf des Himmels auf die Erde zu bringen und die Heiligen auszurüsten, sich der Vision anzuschließen“ (S. 14). Siehe: Ché Ahn. *Modern-Day Apostles: Operating in Your Apostolic Office and Anointing*. Shippensburg, PA: Destiny Image Publishers, 2019.
- 24 R. Douglas Geivett u. Holly Pivec. *A New Apostolic Reformation? A Biblical Response to a Worldwide Movement*. Bellingham, WA: Lexham Press, 2014. S. 18, Kindle.
- 25 Douglas Geivett u. Holly Pivec. *New Apostolic Reformation*. S. 19. Dementsprechend behauptet der Senior Associate Leader von Bethel, Kris Vallotton, in einer Predigt, dass er eine zweistündige Begegnung mit Jesus in seiner Wohnung hatte. Der habe ihm gesagt, dass „we are moving from denominationalism to apostleship“ (4:40). Vallotton erklärt, dass der spaltende Geist des Konfessionalismus mit Luthers Abspaltung von der katholischen Kirche begann (7:30). Bündnisverpflichtungen, wie zum Beispiel seine Verpflichtung gegenüber Bill Johnson, müssen an die Stelle eines kritischen Geistes treten, der sich mit lehrmäßigen Unterschieden beschäftigt. Dies ist die DNA ihrer Bewegung. Vallotton weist auf das Beispiel der falschen Infragestellung des charismatischen Phänomens des Schüttelns und Hinfallens hin (29:20). Jesus sagte ihm, dass der Konfessionalismus den Konkubinen des Alten Testaments gleicht, die keinen Anspruch auf den königlichen Namen oder das Erbe hatten (25:00). In: Kris Vallotton. *Covenant Culture – Sunday PM*. 26.01.2020. Video. 1:14. URL: <https://www.bethel.tv/watch/8303> (Stand: 11.03.2022).
- 26 Douglas Geivett u. Holly Pivec. *New Apostolic Reformation*. S. 26–28.
- 27 Vgl: Awakening Europe. *Awakening Europe Prague*. URL: <https://bit.ly/2QwdGap> (Stand: 14.05.2021).

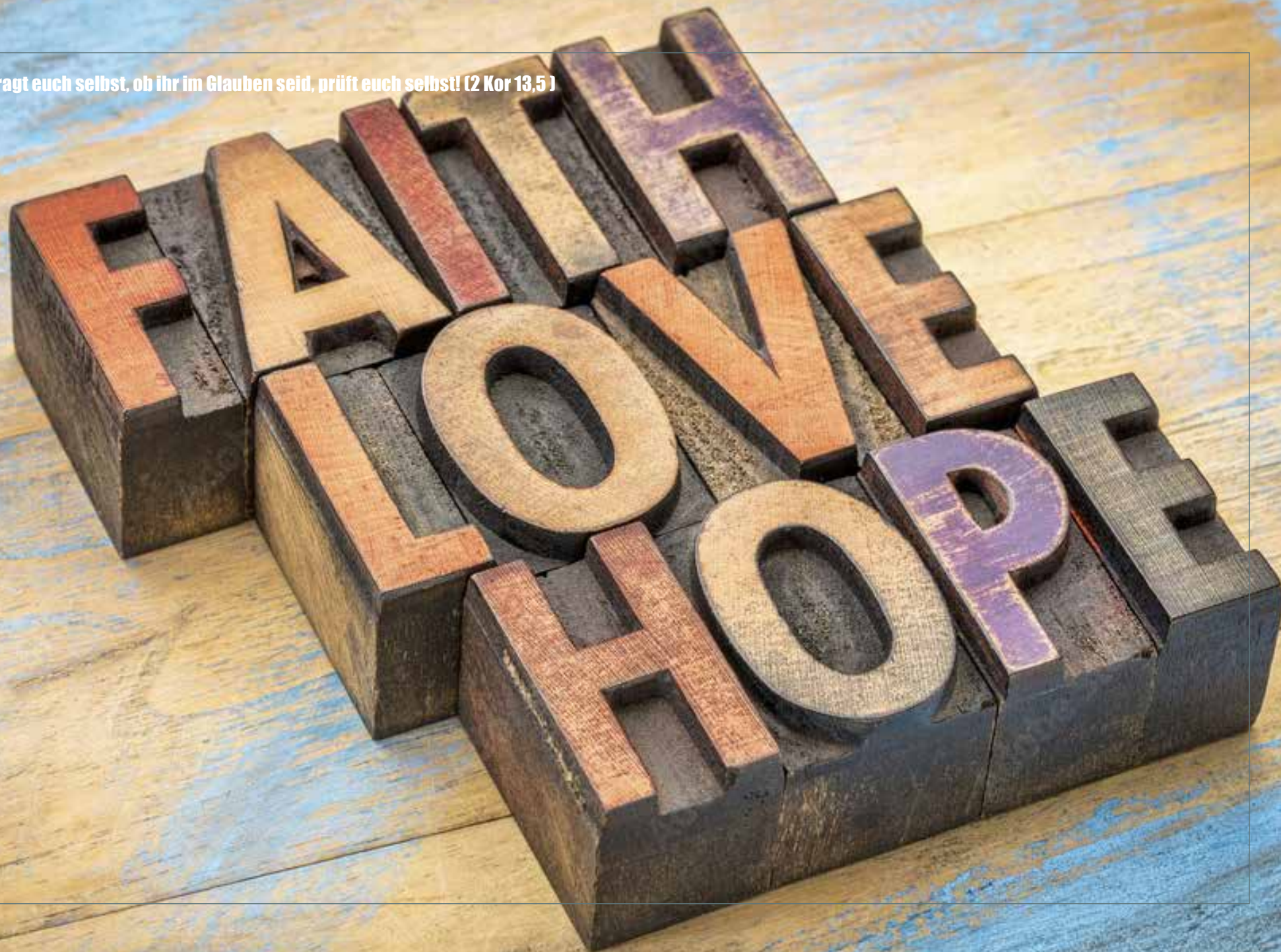
- 19.05.2021); Awakening Europe. Awakening Europe Baltja 2018. URL: <https://bit.ly/3yvJPjF> (Stand: 19.05.2021); Awakening Europe. Awakening Europe Austria 2019. URL: <https://bit.ly/3v6RQte> (Stand: 19.05.2021); Johannes Hartl. johanneshartl.org. URL: <https://johanneshartl.org> (Stand: 19.05.2021). Hartl, ein katholischer Theologe, gründete das Gebetshaus Augsburg und ist ein beliebter Redner unter deutschen Evangelikalen. Einige Evangelikale setzen sich kritisch mit Hartls katholischer Theologie, seiner mystischen, charismatischen Spiritualität und dem Verlust einer evangelikalen, theologischen Orientierung in Deutschland auseinander. Stiftung der Brüdergemeinden in Deutschland. Stimmen zu Johannes Hartl. 11.08.2020. URL: <https://bit.ly/3wve1tp> (Stand: 19.05.2021); Stiftung der Brüdergemeinden in Deutschland. Stellungnahme zu Johannes Hartl und der MEHR-Konferenz. 01.03.2018. URL: <https://bit.ly/3wbuMJl> (Stand: 19.05.2021).
- 28 Vgl. Bethel Church. Ben Fitzgerald. URL: <https://bit.ly/3vduRwg> (Stand: 19.05.2021).
- 29 Vgl. Awakening Europe. Next School of Awakening. URL: <https://bit.ly/3ossTWB> (Stand: 19.05.2021); Awakening Europe. „TONIGHT! Join Us at FCG Lorrach for Awakening Nights, with Guest Hanna Sheets from UPPERROOM #awakeningeurope“. Facebook. June 17, 2019. URL: <https://bit.ly/3hD6Uee> (Stand: 11.03.2022).
- 30 Vgl. G5meineKirche. Whose sleeping in your boat. 23.01.2022. Video. 1:50. <https://youtu.be/MrKpnhTlvdo>. (Stand: 11.03.2022); G5MeineKirche. Live Gottesdienst mit Ben Fitzgerald. 02.02.2022. Video. 1:39. URL: <https://youtu.be/EXfuMiqojoo> (Stand: 15.02.2022).
- 31 Vgl. Schule der Erweckung. Wer wir sind. URL: <https://bit.ly/3wjrpK3> (Stand: 20.05.2021); Schule der Erweckung. Kernwerte. URL: <https://bit.ly/3v4oprA> (Stand: 20.05.2021); Schule der Erweckung. Videos. URL: <https://bit.ly/3u0JS3f> (Stand: 20.05.2021).
- 32 Vgl. Bethel Sozo Deutschland e.V. Was ist SOZO? URL: <https://bethelsozo.de>. (Stand: 15.02.2022); Bethel Sozo Deutschland e.V. Über uns. URL: <https://bethelsozo.de/ueber-uns> (Stand: 15.02.2022); Bethel Sozo Deutschland e.V. Sozo Netzwerk Deutschland. URL: <https://bit.ly/3fw4fjx> (Stand: 15.02.2022).
- 33 Vgl. FCJG.de: Freie Christliche Jugendgemeinschaft. About FCJG. URL: <https://bit.ly/3tYlZ6c> (Stand: 19.05.2021); FCJG Lüdenscheid. Bill Johnson in Germany - Burning Hearts 2018. Facebook. 16.02.2018. URL: <https://bit.ly/3bCVCCB> (Stand: 11.03.2022); Christ for All Nations. CfaN: Christ for All Nations. URL: <https://bit.ly/3ouexES> (Stand: 19.05.2021).
- 34 Vgl. Cvents. Wunder: Heilungskonferenz & Holy Spirit Night. URL: <https://www.cvents.eu/de/wunder/> (Stand: 19.05.2021); Gospel Forum Stuttgart: Kurzinformation (Arbeitsstelle für Weltanschauungsfragen, evangelische Landeskirche in Württemberg, 2019), <https://bit.ly/33WoxgN> (Stand: 11.03.2022).
- 35 Vgl. Matthias Ehmann. „Pentecostal Mission: A German Free Church Perspective“. International Review of Mission 107, No. 1, 2018. S. 76–78.
- 36 Kris Vallotton. „Foreword“. In: Judy Franklin u. Ellyn Davis (Hrsg.). The Physics of Heaven. Shippensburg, PA: Destiny Image Publishers, 2012. S. ii–iii.
- 37 Larry Randolph. „Spiritual Synthesia“. In: Judy Franklin u. Ellyn Davis (Hrsg.). The Physics of Heaven. Shippensburg, PA: Destiny Image Publishers, 2012. S. 100, 100–106.
- 38 Vgl. Judy Franklin u. Ellyn Davis (Hrsg.). The Physics of Heaven. Shippensburg, PA: Destiny Image Publishers, 2012. S. 151; Johnson and Clark. Guide to Healing. S. 45.
- 39 Judy Franklin. „The Power of the Zero Point Field“. In: Judy Franklin und Ellyn Davis (Hrsg.). The Physics of Heaven. Shippensburg, PA: Destiny Image Publishers, 2012. S. 2.
- 40 Vgl. Ellyn Davis. „Quantum Mysticism“. In: Judy Franklin und Ellyn Davis (Hrsg.). The Physics of Heaven. Shippensburg, PA: Destiny Image Publishers, 2012. S. 131, 130–131.
- 41 Bill Johnson. Dreaming with God. S. 58.
- 42 Bill Johnson. Dreaming with God. S. 58–59.
- 43 April D. DeConick. The Gnostic New Age: How a Countercultural Spirituality Revolutionized Religion from Antiquity to Today. New York, NY: Columbia University Press, 2016. S. 11.
- 44 April D. DeConick. Gnostic New Age. S. 11. Ruppert zeichnet die Verbreitung des neuen Bewusstseins im New Age in Deutschland nach und stellt fest, dass sich der Monismus des New Age kaum von den östlichen Religionen unterscheidet. Hans-Jürgen Ruppert. „New Age: Erlösung durch Kosmisches Bewußtsein?“. EZW-Information, Nr 105, Stuttgart, 1988. S. 16–22.
- 45 Sarah Pike. New Age and Neopagan Religions in America. Columbia: Columbia University Press, 2004. S. 30, Ebsco; Wouter J. Hanegraaf. „The New Age Movement and Western Esotericism“. In: Daren Kemp u. James R. Lewis (Hrsg.). Handbook of New Age. vol. 1. Brill Handbooks on Contemporary Religion. Boston: Brill, 2007. S. 38–40. John Drane erklärt, dass der Monismus im New Age eine Reaktion auf den christlichen Dualismus ist, der zum Beispiel zu einer Missachtung der Natur oder der menschlichen Kreativität führte. John William Drane. „Christian Responses to the New Age Spirituality“. Evangelical Review of Theology 21, Nr. 4, October 1997. S. 37.
- 46 Helen Schucman. A Course in Miracles: Based on the Original Handwritten Notes of Helen Schucman. (Hrsg.) Robert Perry und Robert Mackie. West Sedona, AZ: Circle of Atonement, 2017. S. 661–662, Kindle.
- 47 Wouter J. Hanegraaf. „New Age Movement“. S. 39.
- 48 Vgl. John Murray. The Epistle to the Romans. (Hrsg.) F. F. Bruce (Hrsg.). NICNT. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1987. S. 114–116.
- 49 Vgl. Douglas R. Groothuis. Unmasking the New Age. Downers Grove, Ill: InterVarsity, 1986. S. 168–169.
- 50 Douglas R. Groothuis. Confronting the New Age: How to Resist a Growing Religious Movement. InterVarsity Press, 1988. S. 113, 107–113, Kindle.
- 51 Peter Beyerhaus u. Lutz E. v. Padberg (Hrsg.). Eine Welt: Eine Religion? Zeitspiegel. Asslar: Schulte & Gerth, 1988. S. 229–230 u. S. 237–242.
- 52 Vgl. Ellyn Davis. „Quantum Physics“. S. 130–31; Larry Randolph. „Spiritual Synthesia“. 100–106; Bill Johnson u. Randy Clark. Guide Guide to Healing. S. 218–219. Johnson versucht, seine Lehre in Guide to Healing von New Age und östlichen Religionen abzugrenzen.
- 53 Vgl. Bill Johnson. Dreaming with God. S. 58; John Murray. Romans. S. 284–288 u. 293–294; Bill Johnson. When Heaven Invades Earth: A Practical Guide to a Life of Miracles. Shippensburg, PA: Treasure House, 2003. S. 116–117. Die Verneinung einer rationalen Untersuchung über die Gültigkeit mystischer Phänomene veranlasst Johnson, jegliche Kritik am Toronto Blessing zurückzu-

- weisen. Er erklärt, dass er „keine Zeit für Kritiker hat“ (S. 116).
- 54 Gordon R. Lewis. „The Church and the New Spirituality“. *Journal of the Evangelical Theological Society* 36, Nr. 4, Dezember 1993. S. 438–39.
- 55 Vgl. Gordon Lewis. „New Spirituality“. S. 443. „Der göttliche Bezug in der christlichen Erfahrung unterscheidet sich in der Tat von den biblischen Sätzen, die wörtlich oder im übertragenen Sinne propositionale Bedeutungen vermitteln. Aber die griechischen Sätze, die Jesus lehrte, vermitteln propositionale Wahrheiten (in linearer Logik), um unsere Hingabe weg von den Götzen hin zu dem Gott zu lenken, der ist, handelt und spricht.“
- 56 John Ankerberg u. John Weldon. *Encyclopedia of New Age Beliefs*. Eugene, OR: Harvest House Publishers, 1996. S. 23–25.
- 57 Vgl. Bill Johnson. *Dreaming with God*. S. 139–40. Johnson stellt fest, dass die Heilige Schrift die heutigen Offenbarungen, die nicht dieselbe Autorität wie die Bibel haben, beurteilen muss. Diese Einschränkung wird allerdings unklar durch seine Aussage, dass sich die Auslegung der Bibel über grundlegende exegetische Regeln hinwegsetzen kann, also „über den Kontext und die Absicht der menschlichen Autoren der Schrift“.
- 58 Bill Johnson. *Dreaming with God*. S. 60 u. S. 58–60.
- 59 Bill Johnson. „Recovering Our Spiritual Inheritance“. In: Judy Franklin und Ellyn Davis (Hrsg.). *The Physics of Heaven*, 2012. S. 29–39; Johnson. *Dreaming with God*. S. 125–37. Johnson stellt unverblümt fest, dass „wir mit unserem gegenwärtigen Verständnis der Heiligen Schrift so weit gegangen sind, wie wir konnten. Es ist an der Zeit, den Zeichen ihren Platz einzuräumen“. In: Johnson. *Heaven Invades Earth*. S. 129.
- 60 Bill Johnson. *Dreaming with God*. S. 64.
- 61 Bill Johnson. „Recovering“. S. 37–38; Johnson. *Heaven Invades Earth*. S. 177–89. Als Johnson im Jahr 2003 *When Heaven Invades Earth* veröffentlichte, erwartete er beispiellose Veränderungen in der Kirche und eine Milliarde Errettungen mit unzähligen Wundern und Heilungen in der aktuellen und kommenden Erweckung (vgl. ebd., S. 182).
- 62 Bill Johnson. „Pulling the Tomorrows of God into Today“. In: Judy Franklin und Ellyn Davis (Hrsg.). *The Physics of Heaven*, 2012. S. 171–180.
- 63 Ellyn Davis. „Extracting the Precious“. S. 19.
- 64 Judy Franklin. „Introduction: A Glimpse of Things to Come“. In: Judy Franklin u. Ellyn Davis (Hrsg.). *The Physics of Heaven*, 2012. S. ix. Bob Jones erklärt, dass der Klang der Engel unsere DNA so umwandelt, dass sie mit der Genetik Gottes identisch wird. Bill Jones. „Vibrating in Harmony with God“. In: Judy Franklin u. Ellyn Davis (Hrsg.). *The Physics of Heaven*, 2012. S. 25–26.
- 65 Bill Johnson. „Recovering“. S. 30–31.
- 66 Vgl. Cal Pierce. „Angelic Encounters“. In: Judy Franklin u. Ellyn Davis (Hrsg.). *The Physics of Heaven*, 2012. S. 89–91.
- 67 Judy Franklin. „Zero Point“. S. 6–7.
- 68 Judy Franklin. „Zero Point“. S. 7–8.
- 69 Wouter J. Hanegraaf. „New Age Movement“. S. 40.
- 70 Michael York. *Historical Dictionary of New Age Movements, Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements*. Lanham, MD: Scarecrow Press, 2004. S. 6–7.
- 71 Wouter J. Hanegraaf. „New Age Movement“. S. 33.
- 72 J. Gordon Melton. „New Thought and the New Age“. In: James R. Lewis u. J. Gordon Melton (Hrsg.). *Perspectives on the New Age, SUNY Series in Religious Studies*. Albany: SUNY Press, 1992. S. 19. Melton erklärt, dass es verschiedene Ansätze gibt, die den Übergang zu einem neuen Zeitalter als Folge der Massenakzeptanz des New Age oder durch einzelne New-Age-Führer darstellen. Pike erwähnt Jane Roberts Seth-Bücher, Helen Schucmans *A Course in Miracles* und James Redfields *The Celestine Prophecy*, in denen die Idee einer kommenden Transformation erstmals vorgestellt wurde. Hanegraaf verweist auf Marilyn Ferguson, Shirley McLaine und James Redfield als bekannte Autoren, die in den 80er und 90er Jahren eine neue Ära verkündeten. Marilyn Ferguson machte den Begriff „Age of Aquarius“ für die Erwartung eines neuen Zeitalters in ihrem Buch *The Aquarian Conspiracy* bekannt. Sarah Pike. *New Age and Neopagan*. S. 24–25; Wouter J. Hanegraaf. „New Age Movement“. S. 37–38.
- 73 Sarah Pike. *New Age and Neopagan*. S. 138 u. 135–138.
- 74 Sarah Pike. *New Age and Neopagan*. S. 138–39. Ruppert weist auf die narzisstische Haltung einer Meditationselite hin, die den evolutionären Fortschritt zum Neuen Zeitalter herbeiführen soll. In: Hans-Jürgen Ruppert. „New Age: Erlösung?“. S. 24–25 u. S. 32–33.
- 75 Raphael. *The Starseed Transmissions: An Extraterrestrial Report*. Kansas City, Uni Sun, 1982. S. 42, zitiert aus: Suzanne Riordan. „Channeling: A New Revelation?“. In: James R. Lewis u. J. Gordon Melton (Hrsg.). *Perspectives on the New Age, SUNY Series in Religious Studies*. Albany: SUNY Press, 1992. S. 120 u. S. 109.
- 76 James Redfield. *The Celestine Prophecy: An Adventure*. New York, N.Y.: Bantam Books, 1994. S. 276–77.
- 77 Daniel L. Akin. *Exalting Jesus in 1, 2, & 3 John*. David Platt, Daniel L. Akin, u. Tony Merida (Hrsg.). *Christ-Centered Exposition*. Nashville, TN: Holman Reference, 2014. *Antichrists Assault the Church*, Kindle.
- 78 Vgl. Peter T. O'Brien. *WBC: Colossians-Philemon*. David Allan Hubbard, Glenn W. Barker und Bruce M. Metzger (Hrsg.) Bd. 44. *The Communicators Commentary Series*. Waco, TX: Word Publishing, 1982. S. 88–97 u. 141–48. Auf Seite 145 kommt O'Brien zu dem Schluss, dass die Irrlehrer aufgrund ihrer mystischen Erkenntnis durch asketische Praktiken eine Überlegenheit beanspruchten, während Paulus sich weigerte, den Inhalt seiner eigenen Visionen mitzuteilen (2 Kor 12,4).
- 79 Chris Berg. „Purguing the New Age: A Theological Analysis of the Use of New Age Practices by the Church“. Ph.D., Liberty University Graduate School, 2021. S. 45.
- 80 Wilhelm Knackstedt. „New Age: Erscheinungsformen und Hintergründe“. *EZW-Information Nr. 105*, Stuttgart (1988). S. 8.
- 81 Gordon R. Lewis. „New Spirituality“. S. 437.
- 82 Douglas Groothuis. *Confronting the New Age*. S. 174–179.
- 83 Bill Johnson. *Heaven Invades Earth*. S. 145–46.
- 84 Abigail Shuttleworth. „A Critical Discussion“. S. 107–12; Richard Moores Nachforschungen über

- die Bethel Church führen ihn zu dem Schluss, dass die Webseiten und Predigten der Bethel Church nur selten die Botschaft von der Erlösung am Kreuz ansprechen. Richard Moore. *Divergent Theology: An Inquiry into the Theological Characteristics of the Word of Faith, Third Wave Movement and The New Apostolic Reformation*. Self-published, CreateSpace, 2017. S. 75–76.
- 85 William Hendriksen. *NTC: Exposition of Philippians*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1962. S. 75–78 u. 160–165; George W. Knight III. *The Pastoral Epistles: A Commentary on the Greek Text*. I. Howard Marshall u. W. Ward Gasque (Hrsg.). *The New International Greek New Testament Commentary*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1992. S. 71–79.
- 86 Bill Johnson. „Recovering“. S. 33–34; Bill Johnson. *The Supernatural Power of a Transformed Mind: Access to a Life of Miracles*. Shippensburg, PA: Destiny Image Publishers, 2005. S. 49–51. Shuttleworth stellt fest, dass Heilung der wichtigste Grundsatz von Johnsons Auffassung von Erlösung sein könnte, da „Heilung die Linse ist, durch die Erlösung verstanden wird“. In: Abigail Shuttleworth. „A Critical Discussion“. S. 109.
- 87 Judy Franklin. „Zero Point“. S. 8.
- 88 Judy Franklin u. Ellyn Davis. *Physics of Heaven*. S. 40.
- 89 Larry Randolph. „Spiritual Synthesia“. S. 103.
- 90 David Van Koevering. „Your Quantum Leap“. In Judy Franklin und Ellyn Davis (Hrsg.). *The Physics of Heaven*. 2012. S. 139.
- 91 Bill Johnson u. Randy Clark. *Guide to Healing*. S. 218.
- 92 Jonathan Welton. „Authentic vs. Counterfit“. In Judy Franklin und Ellyn Davis (Hrsg.). *The Physics of Heaven*. Shippensburg, PA: Destiny Image Publishers, 2012. S. 46–47; Bill Johnson. *Guide to Healing*. S. 215–220. Auf den Seiten 221 und 223 berichtet Johnson, dass Menschen Stromstöße, Kribbeln oder Kühle empfinden können, wenn er für sie betet, und er kann befehlen, dass sich die DNA verändert und neu geschrieben werden kann. Auf Seite 227 stellt er klar, dass Heiler für eine dauerhafte Heilung die Grundursachen angehen müssen, wie z.B. genetisch-generationsübergreifende Flüche oder psychosomatische Probleme.
- 93 Michael York. *Historical Dictionary*. S. 5–6.
- 94 Marilyn Ferguson. *The Aquarian Conspiracy: Personal and Social Transformation in the 1980s*. London: Granada Publishing, 1982. S. 281.
- 95 Marilyn Ferguson. *Aquarian Conspiracy*. S. 304; 277; 303–305.
- 96 Gailyn Van Rheenen. *Communicating Christ in Animistic Contexts*. Pasadena, CA: William Carey Library, 1991. S. 205–206; Ferguson. *Aquarian Conspiracy*. S. 303–304.
- 97 Catherine L. Albanese. „The Magical Staff: Quantum Healing in the New Age“. In: Lewis u. Melton (Hrsg.). *Perspectives on the New Age*. SUNY Series in Religious Studies. Albany: SUNY Press, 1992. S. 70–75.
- 98 Van Rheenen. *Communicating Christ*. S. 199.
- 99 Welton. „Authentic“. S. 46; Franklin. „Zero Point“. S. 8. Welton erklärt, dass Hellseher, New Agers und Christen alle auf dieselbe Kraft zugreifen, während Franklin diese Kraft als den Heiligen Geist bezeichnet.
- 100 Bill Johnson u. Randy Clark. *Guide to Healing*. S. 218; Vallotton. „Foreword“. In: Van Rheenen. *Communicating Christ*. S. 199. Groothuis erklärt, dass die Ablehnung von New-Age-Heilungspraktiken nicht die Möglichkeit ausschließt, dass Gott auf natürliche Weise durch Ärzte und auf übernatürliche Weise heilen kann (Jak 5,13–16). In: Douglas Groothuis. *Unmasking*. S. 70.
- 101 Van Rheenen. *Communicating Christ*. S. 235; siehe auch: S. 208 u. 219.
- 102 Van Rheenen. *Communicating Christ*. S. 235–236.
- 103 Ankerberg u. Weldon. *Encyclopedia*. S. 504–507.
- 104 Cal Pierce. „Angelic Encounters“. S. 89; *Healing Rooms Ministries*. Leadership. URL: <https://bit.ly/3fpUAvM> (Stand: 15.01.2022).
- 105 Judy Franklin u. Ellyn Davis. *Physics of Heaven*. S. 158. Judy Franklin und Beni Johnson haben in dem Buch *Experiencing the Heavenly Realm* ihre Erfahrungen im Himmel festgehalten. Die Kapitel 9 bis 24 bestehen ausschließlich aus Franklins Berichten über Begegnungen und Gespräche mit dem Vater, Jesus und dem Heiligen Geist. Kapitel 25 enthält Anweisungen, wie man andere in den Himmel mitnimmt. In Kapitel 28 berichtet Beni Johnson von ihrer Himmelsreise, auf der sie Jesus und tote Verwandte gesehen hat. Auf S. 24 empfiehlt Bill Johnson Franklin und seine Frau als die „qualifiziertesten Menschen“, um über das „Erleben der himmlischen Gefilde jetzt“ zu sprechen. Judy Franklin u. Beni Johnson. *Experiencing the Heavenly Realm: Keys to Accessing Supernatural Encounters*. Shippensburg, PA: Destiny Image Publishers, 2016.
- 106 Judy Franklin. „Introduction“. S. viii.
- 107 Kris Vallotton. „Foreword“. S. i.
- 108 Chris Geivett u. Holly Pivec. *New Apostolic Reformation*. S. 55–56.
- 109 Vgl. Chris Geivett u. Holly Pivec. *New Apostolic Reformation*. S. 52–63; Judy Franklin u. Beni Johnson. *Heavenly Realm*. S. 23–24. Johnson schrieb zwei Artikel in *Physics of Heaven* und bestätigt die himmlischen Begegnungen von Franklin und seiner Frau in *Experiencing the Heavenly Realm*. Cartledge erklärt, dass Apostel Plausibilitätsstrukturen für die gegenseitigen Netzwerke und die erweckliche Spiritualität herstellen. Zu den Buchempfehlungen von Johnsons *Dreaming with God* gehören zum Beispiel die positiven Kommentare von Heidi Baker, Che Ahn, and Randy Clark. Cartledge. „Catch the Fire“. S. 231–32; Bill Johnson. *Dreaming with God*. Endorsements.
- 110 Bill Johnson. „The Passion Translation Third Edition“. Facebook Video. December 21, 2020. URL: <https://fb.watch/6lz3QI-H0p/> (Stand: 11.03.2022).
- 111 Brian Simmons. *Passion Bible Translation Tainted by Secrets Given in Divine Encounter*. 30.06.2016. Video. 5:13. URL: <https://youtu.be/pcuYm7Tww7M> (Stand: 11.03.2022).
- 112 Mike Winger. *Exposing the Agenda and Origins of 'The Passion Translation'*. 10.10.2018. Video. 58:02. URL: <https://youtu.be/ZcRNFqUXLUQ> (Stand: 11.03.2022).
- 113 Brian Simmons u. Sid Roth. *Heavenly Visitation and Book John 22*. 03.04.2018. Video. 3:47. URL: https://youtu.be/nMwnUM5g_n8 (Stand: 11.03.2022).
- 114 Davis. „Extracting the Precious“. S. 17; Franklin. „Zero Point“. S. 3–8.
- 115 April DeConick. *Gnostic New Age*. S. 14.
- 116 Marilyn Ferguson. *Aquarian Conspiracy*. S. 398, siehe auch S. 379–425.
- 117 Marilyn Ferguson. *Aquarian Conspiracy*. S. 407.
- 118 Christopher Partridge. „Truth, Authority and Epistemological Individualism in New Age Thought“.

- In: Handbook of New Age. Daren Kemp und James R. Lewis (Hrsg.). Bd. 1. Brill Handbooks on Contemporary Religion. Boston: Brill, 2007 S. 250, vgl. auch S. 247–252.
- 119 April D. DeConick. „The Sociology of Gnostic Spirituality“. *Gnosis: Journal of Gnostic Studies* 4, Nr. 1, January 2019. S. 25.
- 120 Simon J. Joseph. „‘Knowledge Is Truth’: A Course in Miracles as Neo-Gnostic Scripture“. *Gnosis: Journal of Gnostic Studies* 2, Nr. 1, 2017. S. 98.
- 121 James Redfield. *The Celestine Prophecy*. S. 13–21; Simon J. Joseph. „Knowledge Is Truth“. S. 98–99, 121.
- 122 Fritjof Capra. *The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism*. Boston: Shambhala, 2010. S. 18, siehe auch S. 17–19.
- 123 James R. Lewis. „Science and the New Age“. In: Daren Kemp u. James R. Lewis (Hrsg.). *Handbook of New Age*. Bd. 1. Brill Handbooks on Contemporary Religion. Boston: Brill, 2007. S. 219–220.
- 124 Wouter J. Hanegraaf. „New Age Movement“. S. 40.
- 125 Tania Harris. „Where Pentecostalism and Evangelicalism Part Ways: Towards a Theology of Pentecostal Revelatory Experience, Part 2“. *Asian Journal of Pentecostal Studies* 23, Nr. 1, Februar 2020. S. 48; Regents Theological College. Rev. Dr. Tania Harris. <https://bit.ly/3Gys4DM> (Stand: 15.01.2022).
- 126 Tania Harris. „Pentecostalism“. S. 48.
- 127 Tanja Harris. „Pentecostalism“. S. 45–51.
- 128 Bill Johnson. *Dreaming with God*. S. 129.
- 129 Chris Berg. „Purging New Age“. S. 44–48.
- 130 DeConick, *Gnostic New Age*. S. 344.
- 131 Bill Johnson. *Heaven Invades Earth*. S. 79–85; Bill Johnson. *Transformed Mind*. S. 50. In seiner Abhandlung über die Salbung zitiert Johnson nur einen einzigen Schriftvers, in dem die Salbung erwähnt wird: 2Mose 40,15. Moore bringt Johnsons Ansichten über die Menschlichkeit Christi mit dem Adoptionismus und einer heterodoxen Position zur Selbstentäußerung oder Kenosis Jesu in Verbindung. Richard Moore. *Divergent Theology*. S. 63–70. Johnson kündigt in einem kürzlich veröffentlichten Video an, dass er seine Aussage, Jesus habe seine Göttlichkeit abgelegt, aus *Heaven Invades Earth* entfernen wird, da sie zu kontrovers sei. Er glaubt, dass Jesus sowohl Gott als auch Mensch war. Er bekräftigt jedoch, dass Jesus nicht in der Lage war, als Mensch ein Wunder zu vollbringen, wenn er nicht vom Vater dazu befähigt worden wäre. Der Wohlstandsprediger Kenneth Copeland vertritt denselben Standpunkt. Vgl. Bethel Church. *Rediscover Bethel – Episode 2: Jesus, The Cross, and Preaching*. 15.06.2021. Video. 1:02:54. URL: <https://bit.ly/3woANeA> (Stand: 11.03.2022); Kenneth Copeland. *The Deity of the Lord Jesus Christ*. URL: <https://bit.ly/3bOry6H> (Stand: 08.11.2021).
- 132 Chris Berg. „Purging New Age“. S. 57. Berg bietet drei Richtlinien für die Ablehnung außerbiblischen Wissens an: 1. Inhalte, die biblische Definitionen neu definieren, 2. Inhalte außerhalb der Bibel, die angeblich für das christliche Leben notwendig sind, 3. Inhalte, die der Bibel theologische Kategorien hinzufügen.
- 133 Chris Geivett u. Holly Pivec. *New Apostolic Reformation*. S. 101.
- 134 Lewis. „New Spirituality“. S. 439; Chris Geivett u. Holly Pivec. *New Apostolic Reformation*. S. 100–09.
- 135 Tremper Longman III. *Evaluation of The Passion Translation: Song of Songs*. S. 6. URL: <https://bit.ly/3hod8fU> (Stand: 11.03.2022).
- 136 Darrell L. Bock. *Assessment of The Passion Translation of Ephesians*. S. 1. URL: <https://bit.ly/2TnL5Wb> (Stand: 11.03.2022).
- 137 Craig L. Blomberg. *Review of 1 Corinthians in The Passion Translation*. 04.2020. S. 6–7. URL: <https://bit.ly/2UEOrpR> (Stand: 11.03.2022).
- 138 Bill Johnson. *Is the Passion Translation Heresy? Rediscover Bethel*. 12.06.2021. Video. 10:12. URL: <https://youtu.be/2kpL4YhUyYU> (Stand: 11.03.2022). Abgesehen von den Änderungen am biblischen Text steht Simons Vorhersage, er werde Johannes 22 der Bibel hinzufügen, in direktem Widerspruch zu Jesu eigener Einschränkung seines inspirierten Wortes. Offensichtlich war Simons himmlische Erscheinung von Jesus, der ihm diese Vorhersage gemacht haben soll, nicht der Christus der Bibel (vgl. *Offb 22,18–19*).
- 139 Bill Johnson. *Dreaming with God*. S. 69. Interessanterweise lehnt Johnson zwar die Anwendung der Quantenphysik zur Bestätigung mystischer Kräfte in *Physics of Heaven* nicht ab, doch brüskiert er sich über die Anwendung konventioneller Wissenschaft zur Echtheitsprüfung der Heilungswunder in der Bethel Church. In diesem Zusammenhang ist die Forderung nach einem wissenschaftlichen Beweis gleichbedeutend mit mangelndem Glauben.
- 140 Douglas Groothuis. *Unmasking*. S. 107.
- 141 Douglas Groothuis. *Unmasking*. S. 98–105. Ein Beispiel für eine spekulative, metaphysische Interpretation ist Davis’ Behauptung, das menschliche Bewusstsein könne auf der Grundlage des Beobachtereffekts und der Heisenbergschen Unschärferelation Materie beeinflussen und erschaffen. Groothuis erklärt, dass diese Schlussfolgerung unter Wissenschaftlern höchst umstritten ist und die Bedingungen des wissenschaftlichen Experiments falsch wiedergibt. Hammer erklärt, wie New-Age-Autoren Spekulationen über die Unschärferelation verwenden, um eine mystische Weltsicht zu schaffen und eine spiritualisierte Wissenschaft über die traditionelle Wissenschaft zu stellen. Ellyn Davis. „Strange Things Are Afoot“. S. 111–116; Ellyn Davis, „Quantum Mysticism“. S. 121–31; Olav Hammer, *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*, Numen Book Series. *Studies in the History of Religions*, Leiden: Brill, 2004, S. 302–303.
- 142 Fritjof Capra, *The Tao of Physics*. S. 11.
- 143 Douglas Groothuis, *Unmasking*. S. 103.
- 144 Ellyn Davis, „Strange Things Are Afoot“. In: Judy Franklin u. Ellyn Davis (Hrsg.). *The Physics of Heaven*. 2012. S. 116.
- 145 Franklin. „Introduction“. S. vii. Franklin stellt klar, dass „keiner der Menschen, die Kapitel geschrieben oder Interviews gegeben haben, als Experte für Quantenphysik oder eines der anderen in diesem Buch behandelten Themen angesehen werden kann. Wir alle geben einfach weiter, was der Herr uns offenbart hat“.

Fragt euch selbst, ob ihr im Glauben seid, prüft euch selbst! (2 Kor 13,5)



Warum die Hand?

Eine Diskussion des Gebots in 5. Mose 25,11–12

1. Einleitung

Das mosaische Gesetz enthält viele Regelungen, die uns im 21. Jahrhundert kaum nachvollziehbar erscheinen. Eines der herausforderndsten dieser Gebote finden wir in 5Mose 25,11–12. Wir lesen dort, wie eine Frau in eine körperliche Auseinandersetzung ihres Mannes eingreift. Sie greift seinem Gegner zwischen die Beine. Überrascht schon diese Situation, so kommt die angeordnete Strafe völlig unerwartet. Der Frau soll nämlich die Hand abgetrennt werden: „... so sollst du ihr die Hand abhauen, dein Auge soll nicht verschonen“ (25,12).

Dieses Gesetz ist eine besondere Herausforderung bei der Rechtfertigung des christlichen Glaubens, da der Vorwurf einer barbarischen¹ Regelung gegenüber Frauen naheliegt. Doch bei genauerem

Hinsehen ist vieles in den Versen nicht so klar, wie es scheint. Was genau ist die Situation? Wofür genau wird die Frau bestraft? Und wie ist die Strafe umzusetzen? Eine detaillierte Untersuchung und kulturelle Einschätzung sind nötig. Doch dies ist nicht einfach. Manche Kommentatoren vermeiden die Diskussion, indem sie diese Verse einfach überspringen (z. B. in Brown/Fausset/Jamieson ausgelassen) oder sie nur kurz im Nebensatz streifen. Andere kapitulieren fairerweise vor einer Erklärung.² Theorien zur Auslegung sind vielfältig und reichen von einem alternativen Übersetzungsvorschlag bis hin zu einem symbolischen Verständnis der Strafe.

Diese Untersuchung hat das Ziel, eine umfassende Betrachtung dieses Gebotes und der verbreiteten Auslegungstheorien zu liefern und es dadurch für einen heu-

tigen Mitteleuropäer leichter nachvollziehbar zu machen. Hierzu sollen zuerst verschiedene Kontextebenen des Gebots abgesteckt und danach die beiden Verse detailliert betrachtet werden. Daraufhin sollen aufschlussreiche Parallelstellen in der Bibel gesucht und überprüft werden. Zu den Themengebieten, die sich bei diesen Betrachtungen als relevant zeigen, werden kleine Exkurse in Biblischer Theologie erarbeitet. Auf diese Vorarbeit aufbauend wird eine Diskussion der Argumente verbreiteter Auslegungen dieses Gebotes erfolgen. Abschließend soll noch überlegt werden, welche ethischen Prinzipien wir nach dieser ausführlichen Betrachtung ableiten können. Da die verschiedenen Schritte untereinander auf unterschiedliche Weise abhängig sind, ist nur eine eingeschränkte Linearität möglich.

2. Betrachtung der Stelle

2.1 Kontext in der Bibel

2.1.1 Das Mosaische Gesetz

Um eine Gesetzesvorschrift zu diskutieren, ist es nötig, das zugrundeliegende Rechtsverständnis sowie den Gültigkeitsbereich des Gesetzbuches abzuklären.

Dass das mosaische Gesetz kein Gesetzbuch im heutigen Sinne darstellt, wird beim erstmaligen Lesen offensichtlich. Wie es allerdings genau angewendet werden sollte bzw. in der geschichtlichen Praxis angewandt wurde, wird intensiv diskutiert.³

Archäologische Entdeckungen aus dem Alten Orient haben die Ansichten vieler Ausleger geprägt. So wird teilweise angenommen, das Gesetz sei relativ unbekannt gewesen und hätte nicht viel mit der tatsächlichen Rechtsprechung zu tun

gehabt. Da in umliegenden Völkern in überlieferten Urteilen keine Bezüge auf die dortigen Gesetzestexte gefunden wurden, wird als Zweck häufig eine rituelle oder didaktische Absicht angenommen, teilweise sogar nur als Übungstexte für Schreiber.⁴ Sicher ist, dass in der Geschichte Israels die Gebote häufig ignoriert und übertreten wurden. Doch seien einige Argumente für die gewollte und reale Relevanz der mosaïschen Gebote im Alltag genannt:

- Im Königsgesetz in 5Mose 17,18–20 wird der König dazu aufgefordert, eben dieses Gesetz täglich zu studieren und nicht davon abzuweichen. Auch wird es das Gesetz, das vor den Priestern liegt, genannt. Die Priester waren laut V. 9 desselben Kapitels zuständig für kompliziertere Rechtsfragen.
- Der Prolog und Epilog zu den Geboten in 5Mose unterscheidet sich deutlich von beispielsweise dem Codex Hammurabi. Es wird ausdrücklich zum Befolgen der Gebote im Land aufgerufen, beispielsweise in 5Mose 28,1. Bei Hammurabi dagegen kommen solche Gedanken kaum vor, es wird kurz angesprochen, dass man sich bei Bedarf Orientierung holen könne.⁵
- An etlichen Stellen, insbesondere in Könige, Chronika und Jeremia, werden die Gebote Gottes erwähnt und ihre Befolgung ausdrücklich in Verbindung mit Gericht eingefordert, beispielsweise in 1Kön 18,18 und Jer 11,8.
- König David schreibt bereits zu Beginn der Königszeit in Ps 19 über das mo-

saische Gesetz auf sehr vertraute Weise. Auch Ps 1 und 119 rufen zum intensiven Studium der Tora auf.

Die Parallelen zwischen Israel und den umliegenden Völkern werden häufig überbetont. So hilfreich kulturelle Studien zum besseren Verständnis auch sind, so sind doch die Unterschiede – Monotheismus, Bedeutung des Pentateuchs usw. – enorm, wie sich allein schon daran zeigt, dass das Judentum geschichtlich eine prägendere Wirkung hatte als umliegende, größere Kulturen. Häufig gibt es interessante Unterschiede, wie die gleichen Themen anders behandelt werden als in benachbarten Völkern, beispielsweise das Verbot seine Sklaven zu töten.

Doch wie waren die Gebote anzuwenden? Es ist offensichtlich, dass in den Geboten einerseits viele relevante Fragen nicht ausdrücklich angesprochen, andererseits einige seltene spezifische Situationen geregelt werden. Doch auch finden wir zweimal an prominenter Stelle die umfassenden und leicht auswendig zu lernenden 10 Gebote. Die zeremoniellen Gesetze sind sehr detailliert. Ein großer Teil der Gesetze ist leicht merkbar und einfach umzusetzen. Um die Vielfalt der Gesetze etwas leichter zu erfassen, ist die weit verbreitete Unterscheidung zwischen apodiktischen und kasuistischen Gesetzen eine nützliche Hilfskonstruktion, wenngleich sie an gewisse Grenzen stößt.⁶ Bei apodiktischen Gesetzen handelt es sich um allgemeingültige Aufforderungen,

wie beispielsweise die 10 Gebote oder die Speisevorschriften. Kasuistische Gesetze beschreiben eine bestimmte Situation und geben Anweisungen, wie hiermit umzugehen ist. Doch schon am Umfang wird offensichtlich, dass es sich nicht um ein umfassendes im Detail geregeltes Gesetzeswerk handelt. Hierzu wären erheblich mehr Gesetze beider Kategorien nötig. Als Lösungsansatz für die Spannung wird in dieser Arbeit der Blickwinkel vorausgesetzt, dass das Gesetz einerseits viele klare Regelungen enthält, aber andererseits etliche Prinzipien und beispielhafte Spezialfälle an die Hand gibt, damit die Richter in Israel Orientierung für die vielen speziellen Situationen des menschlichen Lebens hatten. Somit konnten die angewandten Prinzipien in einem kasuistischen Gesetz auf andere vergleichbare Gerichtsfälle übertragen werden.⁷ Ein Beispiel hierfür finden wir möglicherweise im Buch Ruth, wo eine abgewandelte Form des Gesetzes von der Leviratehe auf eine Situation mit einigen Unterschieden zu der in 5Mose 25 beschriebenen angewandt wird. Es kann sogar sein, dass ein Gesetz bewusst einen unrealistisch extremen Fall beschreibt, um die Prinzipien besonders deutlich zu machen.⁸ Dies ist für unser betrachtetes Gesetz von Bedeutung, da es von sehr hoher Spezifität ist und wir somit besonders auf allgemeine Prinzipien achten müssen. Diese können sowohl ethischer, juristischer als auch theologischer Natur sein. Insofern ist es wichtig, die genaue Situation zum Verständnis der

Bedeutung zu analysieren, aber nicht davon auszugehen, dass es sich hier um eine regelmäßig stattfindende Gegebenheit handle. Es muss nicht einmal sicher sein, dass exakt diese Situation, so wie beschrieben, jemals eingetreten ist.

2.1.2 Das Buch Deuteronomium

Bei dem Buch Deuteronomium handelt es sich gewissermaßen um die Abschiedsrede von Mose an Israel. Bereits in 2Mose bis 4Mose sind viele Gesetzespassagen zu finden, insbesondere die zeremoniellen Gebote sind dort größtenteils abgeschlossen. Doch hier in 5Mose folgt nun noch die längste und speziell auf die Zeit im verheißenen Land ausgerichtete Zusammenstellung von Gesetzen für das Leben des Volkes. Den Rahmen hierfür geben ein ausführlicher Prolog und Epilog, in welchen auf Gottes Wirken und die Erlebnisse des Volkes zurückgeschaut und Segen und Fluch vorgestellt werden.

Kritische Ausleger gingen lange Zeit davon aus, dass die lange Gesetzespassage, welche wir in 5Mose 12–26 finden, erst zur Zeit Josias geschrieben wurde. Den angenommenen Autor bezeichnen sie als „Deuteronomisten“ bzw. „D-Quelle“. Die Erwähnung in 2Kön 22,8, dass das Buch gefunden wurde, wird als Rechtfertigungsversuch verstanden. Die Probleme mit dieser Annahme sind vielfältig und wurden häufig in der Literatur beschrieben.⁹ Diese Arbeit baut auf der Überzeugung auf, dass die Inhalte von

5Mose, wenn auch zumindest teilweise nach seinem Tod redaktionell bearbeitet, zum allergrößten Teil auf seine Reden zu jener Zeit zurückgehen.

2.2 Direkter Kontext

2.2.1 Position im Buch

Eine klassische, an der antiken Bundesstruktur orientierte Einteilung des Buches sieht wie folgt aus:¹⁰

Präambel (1,1–5)

Historischer Prolog (1,6–4,49)

Generelle Verordnungen (5–11)

Spezifische Verordnungen (12–26)

Segen und Fluch (27–28)

Zeugen (siehe 30,19; 31,19; 32,1–43)

Somit befinden wir uns mit dem betrachteten Gesetz in Kapitel 25 am Ende der großen Gesetzespassage.

Beim ersten Lesen mögen die Gesetze teilweise zufällig aneinandergereiht wirken, doch bei gründlicherer Beschäftigung wird ein thematischer Aufbau von 5Mose 12–26 auffällig. Allerdings wirkt die Reihenfolge oft lose nach Themenbereichen sortiert oder aneinander angeknüpft und ist schwierig zusammenzufassen. Man kann sich teilweise an den Ersten Johannesbrief erinnern fühlen. Ein häufiger Ansatz in der Gliederung von 5Mose ist die Einteilung der Gesetzespassage entsprechend der 10 Gebote.¹¹ Hierbei sind die Bezüge häufig vage, weshalb viele Kommentatoren diese Gliederung nicht teilen. Im umgebenden Abschnitt zu dem hier betrachteten Gebot kommt

mehrmals der Gedanke vor, anderen ihre Rechte nicht zur eigenen Bereicherung vorzuenthalten, sei es den Armen die Nachlese, dem Ochsen das Futter, die Schwagerpflicht und die richtige Warenmenge. Hierin wäre ein Bezug zu dem Gebot, nicht zu Begehren, was jemand anderem zusteht, durchaus nachvollziehbar. Ein Argument gegen diese Einteilung wäre, dass sich zu 8 der 10 Gebote eine Todesstrafe offensichtlich zuordnen lässt, diese sich allerdings nicht in der gleichen Reihenfolge befinden.¹² Der Versuch, das besprochene Gebot dem Begehren nach Ehebruch zuzuordnen, hat teilweise zu weit hergeholt symbolischen Auslegungen geführt.¹³ Die prinzipielle Frage, ob die Kapitel 12–26 generell eine Auslegung der 10 Gebote darstellt, kann auch getrennt von der Reihenfolge diskutiert werden. Im Schlusswort nach der Ausarbeitung wird reflektiert werden, inwieweit dieses Gesetz in Bezug zu den 10 Geboten steht.

2.2.2 Kontext – Passage

Nach etlichen strukturellen Überlegungen scheint es naheliegend, dass der Rahmen für diesen Abschnitt durch das Gebot bezüglich der Nachlese (24,19–22) und das Gebot zur Austilgung von Amalek (25,17–19) gebildet wird. Das erstere handelt von der Rücksichtnahme auf Schwache, das letztere von dem Angriff auf die Schwachen. Beide werden mit einem Aufruf, sich zu erinnern, verbun-

den. In der Perikope finden sich folgende Gesetze: (1) Nachlese, (2) Bestrafung mittels Schlägen, (3) dem Ochsen das Maul nicht verbinden, (4) die Schwager-ehe, (5) die eingreifende Frau, (6) falsche Gewichte, (7) Austilgung von Amalek.

Eine chiastische Struktur ist naheliegend, wenn auch nicht ganz eindeutig. Aus der Verarbeitung und Erweiterung verschiedener in der Literatur aufgeführter Beobachtungen konnte hier ein Vorschlag für einen Chiasmus mit plausiblen Parallelen, gut übereinstimmender Textlänge und ohne Zentrum erarbeitet werden:

A: 24,19–21 gegenüber 25,17–19: Aufruf zur Erinnerung, Umgang mit den Schwachen, Aufforderung zum Handeln wenn Israel im Land angekommen ist.

B: 25,1–3 gegenüber 13–16: Gerechtes Gerichtsurteil // gerechtes Handelsmaß, verächtlich in deinen Augen // ein Gräuel für den HERRN.

C¹⁴: 25,4 gegenüber 12: Sprachliche Parallele „soll nicht“, fehlendes Mitleid // unangebrachtes Handeln aus Mitleid.

D¹⁵: 25,5 gegenüber 11: Kasuistische Einleitung, zwei Männer und die Frau des einen.

E¹⁶: 25,6 gegenüber 10: Folge bei Antritt oder Verweigerung: der Name in Israel nicht ausgelöscht // langfristig unehrenhafter Name für die Familie.

F¹⁷: 25,7 gegenüber 8–9: zahlreiche sprachliche Parallelen „sie zu nehmen“, „so soll seine Schwägerin“, „die Ältesten“, „seinem Bruder“.

Dieser Chiasmus verbindet das Gebot insbesondere mit der Leviratshe, so dass die Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen beiden Situationen diskutiert werden müssen. Ebenso wird ein Kontrast zwischen der nötigen Güte mit einem Ochsen und der verbotenen Güte beim Bestrafen in V. 12 aufgebaut.

Der ganze Abschnitt wird durch einige Gemeinsamkeiten verbunden, die meist auf alle, aber auf mindestens 5 der 7 aufgeführten Gebote, zutreffen.

a. *Schutz der Schwachen bzw. jemand in einer schwachen Position.* (1) die Armen; (2) der Gestrafte; (3) das Nutztier; (4) die Witwe; (5) die empfindliche Stelle des Mannes; (6) der Handelspartner der nicht nachprüfen kann; (7) Amaleks Angriff auf die Müden / Nachzügler.

b. *Respektvoller Umgang/Beschämung.*¹⁸ Gegenüber (1) den Armen; (2) auch dem Schuldigen; (3) selbst den Nutztieren; (4) dem Namen des Verstorbenen / Schmach bei Verweigerung; (5) bzgl. des Schambereichs; (6) Ehrfurcht vor Gott; (7) den Schwachen.

c. *Das angemessene Maß.* (1) angemessen sozial – Möglichkeit zur Selbstversorgung geben; (2) nur eine angemessene Menge Schläge; (3) angemessene Behandlung der Tiere für ihre Mühe; (4) Pflicht einen Nachkommen zu zeugen /

verdiente Schande für den Verweigernden; (5) angemessenes Eingreifen nicht unter der Gürtellinie / richtiges Maß der Strafe; (6) ein richtiges Maß im Handel; (7) Amalek bekommt eine angemessene Strafe.

d. *Gerechtigkeit/Fairness*.¹⁹ (1) Grund: selbst Knecht in Ägypten gewesen; (2) gerecht und schuldig; (3) gerecht für Arbeit behandeln; (4) rechtmäßiger Erbe; (5) fairer Kampf; (6) fairer Handel; (7) unfairen Kampf von Amalek.

e. *Das Erbteil/die Erblinie*. (1) auf dem eigenen Erbteil Rücksicht auf die, die keines haben; (4) Erhalt der Erblinie; (5) Gefährdung der Erblinie; (6) Verlängerung der Tage im Erbteil; (7) wenn sie im Erbteil sind / Amaleks Linie austilgen.

f. *Begehren/Geiz*. (1) bewusstes Übriglassen; (2) übermäßige Rache begehren; (3) das Nutztier nicht zur Gewinnoptimierung schinden; (4) das Erbteil des Verwandten nicht für sich suchen; (6) ungerichten Gewinn begehren; (7) Amaleks Beutezug gegen die Schwachen.

Die Behauptung, dass die Gesetze von Vers 11–19 unzusammenhängend hier angehängt wären, lässt sich aufgrund dieser Beobachtungen widerlegen.²⁰

2.2.3 Unmittelbarer Kontext

Wie auch in der chiastischen Struktur sichtbar, ist insbesondere die Verbindung zu dem vorangegangenen Gebot von Bedeutung. Die Parallelen bestehen in Vokabular, Personen und Inhalt.²¹ Etliche

Kommentare unterteilen zwischen Vv. 10 und 11 und sehen ab V. 11 eine Sammlung einzelner Gebote. Wie gerade aufgezeigt, entspricht dieser Bruch nicht der vorliegenden Sortierung. Teilweise wird angenommen, dass das Gesetz spezifisch die vorangegangene Konstellation, sprich einen Kampf mit dem Schwager, meint.²² Dies ist jedoch schwerlich aus dem Text zu entnehmen. Richtig erkannt ist dabei allerdings der Kontrast, der hier aufgebaut wird: In dem einen Fall ist es der Frau erlaubt ihren – verstorbenen – Mann auf angemessene, aber durchaus schroffe Weise, zu verteidigen. Allerdings hat sie in der anderen Situation nicht das Recht, ihren – noch lebenden – Ehemann auf die beschriebene extreme Weise zu beschützen.

Die Gemeinsamkeiten können ein wertvoller Schlüssel zur Auslegung sein, da sie uns möglicherweise auf die bedeutendsten Aspekte der Situation hinweisen. In beiden Fällen:

- Tritt die Frau zu dem anderen Mann und verteidigt ihren Gatten.²³
- Handelt die Frau ehrverletzend gegenüber dem anderen Mann.²⁴
- Ist die Frage der Nachkommenschaft zumindest potenziell betroffen.²⁵
- Ist die Konsequenz erheblich, nämlich ein beschämender Name für die Familie oder eine verlorene Hand.

Somit gibt uns der Kontext den Hinweis auf mindestens zwei moralische Probleme: die Frage der Ehre und die Wichtigkeit der Nachkommenschaft.

Carmichael, der in dem Symbol des Ausziehens der Sandale eine symbolische Bedeutung des Entkleidens der Scham sieht, kontrastiert ebenso diese beiden Gebote.²⁶ Er sieht in der Erlaubnis zu solch einer symbolisch demütigenden Handlung an dem Schwager eine besondere Situation der sexuellen Freiheit der Frau und das zweite Gebot als Limitierung dieser Freiheit, um Missverständnisse zu vermeiden. Diese Auslegung als Hauptgedanken anzunehmen, würde auf seiner Ansicht aufbauen, dass es hier ausschließlich um eine Frage des Anstands ginge und nicht um mögliche Verletzungen. Die Plausibilität dieser Voraussetzung werden wir in 2.3.1 diskutieren.

Unabhängig von der Frage der Richtigkeit seiner symbolischen Auslegung der Sandale ist die Frage der Nachkommenschaft für den Verstorbenen in dem Leviratsabschnitt stärker betont als die Ablehnung der Eheschließung. Die beobachtete inhaltliche Sortierung der Gebote legt den Gedanken, dass es hier einen Zusammenhang mit der Zeugungsfähigkeit gibt, sehr nahe. Wenn die Frau einen jungen Mann zeugungsunfähig macht, bringt sie ihn in die Situation, ohne Nachkommen zu sterben – ebenso wie der Mann im vorangegangenen Gebot.²⁷

Der Kontrast zur Behandlung des Ochsen ist nicht so deutlich wie die vorige Verbindung, aber plausibel. So wie allgemein ein gütiges Verhalten angemessen ist, selbst gegenüber Tieren, so kann es beim Bestrafen einer schlimmen Tat un-

WENN MITLEID EINER GERECHTEN ENTSCHEIDUNG IM WEG STEHT ...

angemessen sein. Mitleid ist eine wichtige Charaktereigenschaft, kann aber bei einem Richter zur Verhinderung von gerechten Entscheidungen führen.

Eslinger²⁸ zieht noch eine Verbindung zur Geschichte Onans: Dem Ochsen das Maul verbinden, vergleicht er mit der Art, auf die Onan das Levirat verweigerte. Doch selbst in einem solch schlimmen Fall wäre eine Attacke unter der Gürtellinie so inakzeptabel, dass eine entsprechende Strafe nötig wäre (in seiner Ansicht die talionische Genitalverstümmelung). Diese Perspektive scheint freilich zu weit hergeholt.

Christensen verbindet nach seiner prodischen Unterteilung das Gesetz nach hinten zu den beiden ungleichen Steinen.²⁹ Er sieht sowohl einen Bezug der beiden Steine im Beutel auf die „Scham“ als auch gleichzeitig einen Übergang zum nächsten Thema in V. 14. Ob hier tatsächlich ein solcher Zusammenhang zu den zwei Steinen besteht, ist sehr fraglich, naheliegender ist die inhaltliche Verbindung des richtigen Maßes, dass die Handlung der Frau ein unangemessenes Maß und die Strafe ein angemessenes Maß hat und auch die Händler kein falsches Maß benutzen sollen (siehe 2.2.2 c.).

2.3 Detailbetrachtung von 5. Mose 25,11–12

2.3.1 Bestimmung der Straftat in Vers 11

„Wenn Männer miteinander zanken, ein Mann und sein Bruder, und die Frau des einen eilt herbei, um ihren Mann aus der Hand dessen, der ihn schlägt, zu retten, und streckt ihre Hand aus und ergreift ihn bei seiner Scham,“

„Miteinander Zanken“: Das Wort *nšh* wird nicht häufig im Alten Testament benutzt. Drei der weiteren Vorkommen beschreiben nahezu identische Situationen: 2Mose 2,13 und 21,22 sowie 2Sam 14,6. Hieraus lässt sich die Bedeutung leicht und klar nachvollziehen. Die Formulierung legt nahe, dass es sich um eine körperliche und möglicherweise sehr ernsthafte Auseinandersetzung handelt. Dazu passt auch die Erwähnung des Schlagens. 2Sam 14,6 verweist darauf, dass es in dieser Situation jemanden benötigen kann, der einschreitet, um ein Ausufern der Gewalt zu verhindern – welche in jenem Fall sogar zum Tode führte. Dies ist auch die einzige weitere Stelle in der Bibel, wo gleichzeitig „zanken“, „schlagen“ und „retten“ vorkommt.³⁰ Für die weitere Betrachtung kann festgehalten werden: Es handelt sich hier vermutlich um eine ernsthafte, gewalttätige Auseinandersetzung, bei der ein Einschreiten Dritter durchaus angemessen sein kann. Dementsprechend ist die Blickrichtung auf die Art, wie die Frau eingreift, zu richten und nicht auf ein Ein-

greifen eines Dritten in einen Streit an sich. Ibn Ezra beobachtet den Kontrast zwischen „beieinander wohnen“ und „miteinander zanken“.³¹ Für „beieinander“ und „miteinander“ wird beide Male *jahdāw* benutzt, eine von mehreren sprachlichen Parallelen.³²

„Ein Mann und sein Bruder“: Hier finden wir eine sprachliche Verbindung zum vorangegangenen Gebot, wo es hieß „Wenn Brüder beieinander wohnen“. Auch dort spielte die Frau des einen eine zentrale Rolle. Doch scheint nicht dasselbe gemeint zu sein. Schirmmacher argumentiert, dass hier eine stehende Redewendung für „miteinander“ benutzt wird.³³ Auch Ibn Ezra sieht die Möglichkeit, dass es keine Verwandten sind.³⁴ Eine fast identische Formulierung finden wir beispielsweise in 5Mose 1,16, wo keine sehr enge Verwandtschaft gemeint zu sein scheint. Im Unterschied zum vorangegangenen Gebot wird kein „beieinander wohnen“ oder Ähnliches erwähnt. Für die weitere Betrachtung wird davon ausgegangen, dass es sich prinzipiell um zwei Israeliten handelt,³⁵ was für die Diskussion der Frage der Nachkommenschaft relevant ist, da sie beide ein Erbe und eine Namenslinie im Volk haben. Außerdem scheint kein Überfall etc. gemeint zu sein, sondern zwei Israeliten, die sich kennen, vielleicht eine Auseinandersetzung in der Nachbarschaft. Block nimmt „Brüder“ wörtlich und spekuliert über Erbstreitigkeiten im Zusammenhang mit dem vorangegangenen Gebot,³⁶ allerdings ist diese Auslegung für einen

Gesetzestext unangemessen narrativ. Es wurde auch angeführt, die Erwähnung des Bruders würde auf eine nicht so ernsthafte Auseinandersetzung hinweisen und somit zeigen, dass die Handlung der Frau völlig übertrieben war.³⁷ Insbesondere 2Sam 14,6 und der Mord von Kain an Abel nehmen dieser Argumentation allerdings ihre Überzeugungskraft, selbst wenn Brüder wörtlich gemeint wäre. Cook stellt einen Zusammenhang zum „nicht Begehren“ der Frau des Nächsten her und interpretiert einen eskalierenden Streit aus Eifersucht, da jemand die Frau seines Bruders begehrt hätte.³⁸ Dies ist weit hergeholt und wird durch ihn unzureichend begründet.

„Die Frau des einen“: Auch dies ist eine Verbindung zum vorangegangenen Gebot. Die Loyalität der Frau zu ihrem Gatten ist etwas sehr Positives. Es fällt auf, dass hier die üblichen Rollen vertauscht sind und nicht der Mann seiner Aufgabe der physischen Protektion seiner Frau nachkommt, sondern sie für ihn einschreitet.

„Eilt herbei, um ihren Mann aus der Hand dessen, der ihn schlägt, zu retten“: Die Formulierungen legen eine Dringlichkeit, eine spontane Handlung in einer Notsituation, nahe. Die Motivation der Frau wird anerkennend dargestellt, verhindert aber nicht die spätere schwere Strafe.³⁹ Es ist davon auszugehen, dass eine andere Art des Eingreifens nicht oder nicht vergleichbar bestraft würde.⁴⁰ Das Wort *nšl* (retten) hat ein großes Bedeutungsspektrum und lässt allein keine Rückschlüsse auf die Gefahr zu. *nkh* da-

gegen wird in 5Mose mehrmals für „töten“ benutzt, in 5Mose 25,2f. aber auch nur für „schlagen“.⁴¹

„Streckt ihre Hand aus“: *jād* wird möglicherweise in Jesaja 57,8 und sicher in IQS 7,13 als Euphemismus für das männliche Geschlechtsorgan benutzt, was teilweise in Bezug auf das Lex Talionis ins Feld geführt wird.⁴² Da sich allerdings bei der Bestrafung die Wortwahl verändert, ist dies möglicherweise zu weit hergeholt.

„Ergreift“: Das Wort kommt von der Grundbedeutung „fest, stark werden (sein)“ und bedeutet im hier verwendeten hiphil „ergreifen, festhalten“, was im Sinne einer Gewaltanwendung zu verstehen ist.⁴³ Unabhängig vom bleibenden Schaden kann von sehr starken und nicht schnell nachlassenden Schmerzen ausgegangen werden, welche den Mann davon abhalten werden, weiter zu schlagen. Eine sexuelle Motivation wäre angesichts der Wortwahl und der beschriebenen Situation weit hergeholt. Es stellt sich die Frage, weshalb kein Tritt sondern ein Griff erwähnt ist. Dies könnte in einem Zusammenhang mit damaliger Fuß- und Beinkleidung stehen. Inhaltlich könnte man es mit der besonderen Anstandsverletzung des Griffs verbinden, aber ebenso ist bei einem Griff mit Zug die Zeugungsunfähigkeit wesentlich wahrscheinlicher verloren als bei einer eher vorübergehenden Verletzung durch einen Tritt.

„Scham“: Dieses Wort ist ein Euphemismus für die männlichen Genitalien und bezeichnet wörtlich so viel wie „das, was

Scham bewirkt“.⁴⁴ Ein ehrverletzendes Element wird durch die Wortwahl nahegelegt.⁴⁵

Hier stellt sich nun eine entscheidende Frage für die weitere Auslegung: Ist davon auszugehen, dass der Mann schwerwiegende Verletzungen bis hin zur Zeugungsunfähigkeit davonträgt?

- Intensität der Situation: Da sich die beiden Männer in einer – üblicherweise bewegungsreichen – Schlägerei befinden, die Frau „eilt“ um ihren Ehemann zu „retten“ und sie die entsprechenden Organe ausdrücklich „ergreift“, ist von einer durchaus nennenswerten physischen Einwirkung auf ein sehr empfindliches Körperteil auszugehen.
- Genaue Tat: Aufgrund der damaligen Kleidungsgehnheiten, wo Beinkleider die Ausnahme waren, ist es möglich, dass sie ihn nicht durch die Kleidung, sondern direkt unter der Kleidung, greift. Dies erhöht die Wahrscheinlichkeit einer schlimmen Verletzung enorm, da der Griff mit voller Kraft erfolgen kann.
- Medizinische Einschätzung: Da ich in der Literatur leider keine hinreichende medizinische Erläuterung hierzu gefunden habe, kann ich mich nur auf die mündliche Einschätzung zweier von mir befragter Ärzte stützen. Übereinstimmend meinten beide, dass bei der im Text beschriebenen Situation bei ungünstigem Verlauf eine dauerhafte Zeugungsunfähigkeit als Folge

durchaus realistisch ist, insofern der Griff der Frau mit hinlänglicher Zugkraft verbunden ist.

- Andere Gesetzestexte im Alten Orient: Da einige Gesetze in 5Mose Ähnlichkeiten zu Gesetzestexten aus den umliegenden Völkern haben, ist es hilfreich, Vergleiche anzustellen, um die relevanten Fragen in den dortigen Kulturen nachzuvollziehen.⁴⁶ Vielfach erwähnt wird in der Diskussion eine mittelassyrische Gesetzespassage,⁴⁷ laut der einer Frau, die im Streit einem Mann einen Hoden zerquetscht, ein Finger abgetrennt werden soll. Die Ähnlichkeiten sind augenscheinlich, im Unterschied zu dem biblischen Gebot wird die Tat dort aber selbst in der Situation der Selbstverteidigung geächtet und es wird ausdrücklich der resultierende Schaden genannt. Auch wird ein konkreter Gerichtsfall in den Nuzi-Tafeln aufgeführt,⁴⁸ wo genau wie in unserem Fall eine Sklavin bei einem Streit zwischen zwei Männern vergleichbar einschreitet und ihr dafür ein Finger abgetrennt wird. Doch die Eindeutigkeit der Stelle ist umstritten.⁴⁹
- Feststellung der geschädigten Zeugungsfähigkeit: Die Überprüfung des erfolgten Schadens wäre kompliziert und erniedrigend gewesen. Einerseits hätte sich der bereits gedemütigte Mann vor mehreren Zeugen entkleiden müssen, damit die Verletzung eingeschätzt werden könne. In den meis-

ten Fällen wäre wohl eine Verletzung vorhanden, aber die Heilungschancen schwer abschätzbar. In der Folge wäre es über Monate Gesprächsthema, ob seine Frau wieder schwanger wird. Es müsste sichergestellt werden, dass der eheliche Umgang überhaupt stattfindet. Und wenn die Hand der Frau abgetrennt wurde und die andere Ehefrau dann Jahre später doch wieder schwanger wird, wäre die Situation kompliziert. Diese Vielschichtigkeit der Situation wird in den Kommentaren meines Erachtens zu wenig diskutiert.

Aufgrund dieser Einschätzungen scheint es nicht abwegig, dass das Gesetz davon ausgeht, dass es zu einer Verletzung gekommen ist, da ein kräftiger Griff an sehr empfindlicher Stelle angenommen werden kann. Weiterhin ist es naheliegend, dass diese Verletzung dann direkt als potenzielle Zeugungsunfähigkeit behandelt wird.

2.3.2 Übersetzung der Strafe in Vers 12

„So sollst du ihr die Hand abhauen; dein Auge soll nicht verschonen.“

Betreffs der Übersetzung des zweiten Verses sticht ins Auge, dass das von der Strafe betroffene Körperteil nicht wie die Hand im vorangegangenen Vers mit *jād* sondern mit *kaph* bezeichnet wird. Beides sind geläufige Worte für Hand, allerdings kommt *kaph* in der hebräischen Bibel weniger häufig vor und hat weitere

Bedeutungen wie Schale. In dieser Stelle wird es in den allermeisten deutschen und englischen Übersetzungen übereinstimmend mit Hand übersetzt, doch wird dies spätestens seit 1981 diskutiert, da Eslinger eine Genitalverstümmelung als Strafe entsprechend der Talionsformel als Übersetzung vorschlug.⁵⁰ Verbreitung⁵¹ gefunden hat darüber hinaus ein Artikel von Jerome T. Walsh⁵², in welchem er die These vertritt, dass es sich bei der Strafe nicht um das Abtrennen eines Körperteils, sondern um das öffentliche Rasieren der Genitalregion handeln würde. Aufgrund der entscheidenden Bedeutung dieser Übersetzung, soll sie hier ausführlicher diskutiert werden.

Zuerst betrachten wir die Plausibilität der Übersetzung „Hand“:

- Das Verständnis von *kaph* als weibliche Genitalregion führen Eslinger und Walsh auf eine alternative Übersetzung von zwei Vorkommen des Wortes zurück: 1Mose 32,26+33 u. Hoh 5,5.⁵³ Eslingers Auslegung nach würde in beiden Fällen, entgegen der üblichen Übersetzung dieser Passagen, die Genitalregion gemeint sein, in einem Fall des Mannes, im anderen Fall der Frau. Diese Übersetzung hat allerdings erhebliche Schwächen. Einmal wäre es eine sehr seltene Bedeutung, denn bei fast 200 Vorkommen des Wortes im Alten Testament werden nur diese Stellen aufgeführt, die für gewöhnlich auf plausible Weise anders übersetzt werden. Weiterhin ist die erste Stelle –

- welche zusätzlich ein zusammengesetztes Wort benutzt – aufgrund der physiologischen Unterschiede von Mann und Frau nicht sehr relevant. Auch die im Bibeltext erwähnte Tradition im Judentum entspricht, soweit überliefert, der klassischen Übersetzung.⁵⁴ Seine Übersetzung des Verses im Hohelied scheint den Kontext zu ignorieren. Wilson merkt an, dass der Text an sich poetisch ist und damit nur bedingt übertragbar wäre.⁵⁵
- Demgegenüber ergibt eine Suche nach gemeinsamen Vorkommen beider Worte für „Hand“ etliche Ergebnisse, beispielsweise: 4Mose 5,18; Ps 71,4; Spr 10,4 u. 31,19–20; Jer 15,21. Hier werden beide Worte nebeneinander benutzt und beide Male sind die Hände gemeint. Oft lässt sich nicht einmal eine verschiedene Betonung – wie Handfläche – ableiten, teilweise werden sie poetisch synonym benutzt. Dementsprechend kann der Ausdruck problemlos die ganze Hand meinen. Walsh betont, man könne es nur speziell auf die Handfläche beziehen, und deutet an, dass dies die Amputation ad absurdum führen würde. Doch dies scheint bei Betrachtung des biblischen Befundes zu *kaph* überinterpretiert. Diese Bedeutungsnuance ist möglich, aber nicht zwingend.
 - Wer die veränderte Wortwahl für „Hand“ in Frage stellt, muss noch erklären, warum hier nicht nochmals von der „Scham“ geschrieben wird – auch in diesem Fall würde das Wort verändert. Wieso sollte ein Wort benutzt werden, welches fast jeder Leser in dem Kontext anders verstehen wird, obwohl er bereits ein angemessenes Wort im selben Satz parat hat?
 - Die Auslegung von Walsh setzt voraus, dass es sich bei dem Gesetz um eine reine Ehr- und Anstandsverletzung handeln würde und nicht um schlimme Körperverletzung. Wie oben diskutiert, deutet allerdings vieles in eine andere Richtung.
 - Die jüdischen Autoren, die im Hebräischen und in der Übersetzungstradition zuhause waren, übersetzten hier mit Hand.⁵⁶ Auch die LXX ist eindeutig und benutzt die identischen Worte wie in Mk 9,43 für „Hand abhauen“.
 - Carmichael sieht die Möglichkeit, dass wörtlich die Hand gemeint sei, aber die zweite Bedeutung symbolisch mitschwingt, um eine talionische Bedeutung zu vermitteln.⁵⁷ Dies ist eher vorstellbar, wenn auch aus genannten Gründen nicht überzeugend. Die alternative Bedeutungsmöglichkeit des Wortes ist von Eslinger und Walsh nicht hinreichend begründet, also auch als mitschwingende Bedeutung fraglich.
 - Nun noch ein Hinweis auf die kulturelle Erwartung der Hörer, die ihr Verständnis der Formulierung beeinflusst haben könnte. Der Gedanke, dass das Körperteil, das den Schaden bewirkt, bestraft wird, kommt beispielsweise in Codex Hammurabi §195 vor – die Hand des Sohnes, die den Vater schlägt, wird abgetrennt⁵⁸ –, sowie im Mittelassyrischen Gesetz A §9, wo einem Mann, der unter bestimmten Umständen eine fremde Frau küsst, die Lippe abgetrennt werden soll.⁵⁹ Auch innerbiblisch findet sich ein Beispiel. In 1Kön 13,4 verdorrt die Hand des Königs, die er gegen den Propheten ausgestreckt hat.⁶⁰ Weiterhin wird das folgende Wort *qss* von Walsh nicht als „abtrennen“, sondern als „scheren“ übersetzt.⁶¹
 - Als grammatische Erklärung ist zu lesen, dass die Qal-Form des Wortes in den anderen drei Vorkommen „abscheren“ bedeutet. Diese Übersetzung ist möglich, sie scheint aber nicht zwingend. Alle drei Referenzstellen sind in derselben Formulierung betreffs einer Frisur über Jeremia verteilt, so dass es sich effektiv nur um einen Beleg handelt. In den anderen grammatischen Formen gibt es hingegen zahlreiche Vorkommen im Sinne von „abtrennen“.
 - Die Stelle erinnert an Ri 1,6f. u. 2Sam 4,12, wo das Wort im Piel verwendet und somit wahrscheinlich gleich oder ähnlich verstanden werden kann. Eine Möglichkeit wäre eine intensivierte Form im Piel, so dass das Qal im Sinne eines „vorsichtigen Abtrennens“ und das Piel im Sinne eines „gröberen Abhackens“ gemeint ist.
 - Alternativ gäbe es das naheliegendere Wort *glh* um das „Scheren zur Erniedrigung“ zu beschreiben, siehe z. B. 5Mose 21,12 u. 2Sam 10,4. Auch in 3Mose 19,27 wird dieses Wort benutzt, wo es wie in den Jeremia-Stellen auf *p'h* bezogen ist. Allein schon aus Gründen der Verwechslungsgefahr wäre in 5Mose 25 diese Wortwahl für „Scheren“ zu erwarten.
 - Es werden nur zwei Belegstellen aufgeführt, um Genitalrasur als Mittel der Beschämung in der Bibel nachzuweisen. In Jes 7,20 sind möglicherweise Füße in diesem Sinn gemeint, allerdings ist es Teil einer umfassenden Ganzkörperrasur. 2Sam 10,4–5 ist sehr spekulativ. Er bringt nur eine klare Vergleichsstelle aus einem sumerischen Dokument, wo dies eine von mehreren Strafen für eine Ehebrecherin ist. Nacktheit als Erniedrigung ist stärker belegt, allerdings ist der Aspekt der Öffentlichkeit in V. 12 gar nicht direkt erwähnt. Ein klares Muster ist also weder innerbiblisch noch kulturell zu erkennen.
 - Walsh sieht in seiner Übersetzung die Lösung für eine sehr problematisch wirkende Stelle des Gesetzes. Doch ist diese Form der Erniedrigung im Corpus des mosaischen Gesetzes nicht noch überraschender als das Abtrennen der Hand, welches immerhin im Lex Talionis eine Herleitung finden könnte?
 - Diese Erklärung wirft weitere Fragen auf. Wie soll dies praktisch geschehen? Wird von dem ganzen Ort erwartet, bei dieser Handlung anwesend zu sein? Welche sozialen Konsequenzen wird dies für die Kinder der Frau haben?

- Diese Übersetzung hängt von der noch problematischeren Übersetzung von *kaph* ab, um Sinn zu ergeben.

Die Übersetzung von Walsh ist theoretisch nicht auszuschließen, aber die Argumente sind deutlich zu schwach, so dass sie in der vorliegenden Arbeit nicht weiter berücksichtigt wird. Eine solch bildliche Sprache mit so ungewöhnlichem Wortgebrauch hätte vermutlich deutlich stärkere Hinweise im Text oder in Referenzstellen. Ansonsten ist das Missverständnis vorprogrammiert. Weiterhin wäre die Strafe auf eine reine Ehrfrage bezogen, was der Situation kaum entsprechen wird. Eine stark schmerzende Verletzung bei dem Mann ist realistisch zu erwarten.

Die Erklärung von Eslinger gründet sich nur auf die Alternativübersetzung von *kaph* und übersetzt *qss* traditionell. Viele der beschriebenen Gegenargumente gelten hier ebenso und zusätzlich ergäbe dies die Situation, dass die einzige konkret erwähnte körperlich umgesetzte Talionssituation im Mosaischen Gesetz außer der Todesstrafe die Genitalverstümmelung wäre. Naheliegender ist – auch wegen den bereits genannten Problemen mit dieser Übersetzung – der Gedanke, dass dieses Gesetz einen Beispielfall für nicht wörtlich umsetzbare Talion bildet. Dies wird weiter unten (3.3 und 4.2.2) genauer diskutiert.

Wright führt anknüpfend an Eslingers Übersetzung noch die Möglichkeit auf, dass die Formulierung meine, die

Frau dürfe künftig nie wieder sexuelle Beziehungen und folglich keine Kinder haben.⁶² Allerdings fehlt eine ausführlichere Begründung respektive ein Verweis auf eine solche. Doch allein aufgrund der Probleme mit der Übersetzungsgrundlage ist diese These sehr unwahrscheinlich.

Jordan versteht *kaph* als Handfläche und schließt daraus, dass die Hand zwischen den mittleren Fingern gespalten und somit unbrauchbar gemacht würde.⁶³ Dies sieht er als angewandtes Talion, da auch die Geschlechtsorgane des Mannes nur unfruchtbar gemacht und nicht abgetrennt wurden. Da allerdings das Talion auch so nicht wörtlich genommen wird und die Frau weiterhin fruchtbar ist, überzeugt diese Logik nicht. Die Übersetzung „Handfläche“ ist, wie bereits ausgeführt, nicht zwingend. Es kann ohne weiteres die gesamte Hand gemeint sein. Auch begründet Jordan nicht, wie ein Spalten der ganzen Hand dem Abtrennen der Handfläche entsprechen würde. Schirrmacher zieht diese Übersetzung in Betracht⁶⁴ und führt die Parallele zum Wort „verschnitten“ im Sinne von „unfruchtbar machen“ auf, allerdings wird *qss* innerbiblisch nie in diesem Sinn benutzt.

Die Folgen einer abgetrennten Hand wären neben den vorübergehenden Schmerzen und der stark eingeschränkten Produktivität im Alltag ein sichtbares und beschämendes Zeichen. Eine fehlende Hand durch Krieg oder Unfall ist nichts völlig Ungewöhnliches und trotz starker

Einschränkung keine umfassende Behinderung. Dass dies zu einer generellen Stellung der sozialen Ausgestoßenheit⁶⁵ führen würde, ist stark zu bezweifeln. Eher ist zu erwarten, dass Gewohnheit, Pragmatik und teilweise Verständnis und Mitleid eine Rolle spielen würden, wie die nächsten Worte des Verses nahelegen.

Dort folgt der Ausdruck „dein Auge soll nicht verschonen“, welcher ebenfalls an anderen Stellen in dem Buch auftritt. Diese Verse haben gemein, dass ein besonderer Nachdruck auf eine harte Strafe gelegt wird und man zur Nachsicht neigen könnte, obwohl sie wichtig ist. Konkret geht es um die Ausrottung der götzendienerischen Völker im Land (vgl. 5Mose 7,16), die Todesstrafe für Israeliten, die zum Götzendienst aufrufen (vgl. 13,9) und für Mörder (vgl. 19,13) sowie die Talionsstrafe für lügende Zeugen (vgl. 19,21). Die Liste stellt dieses Gebot in eine Reihe mit gravierenden Straftaten, was darauf hindeutet, dass das zugrundeliegende Problem von eminenter Wichtigkeit ist. Woods führt dies als weiteres Argument gegen die Übersetzung von Walsh auf.⁶⁶ Wenn der Mann öffentlich entkleidet, unsittlich berührt und mit starken Schmerzen und möglicherweise zeugungsunfähig dasteht, wäre die Strafe des Rasierens wohl kein Grund für diesen Ausdruck.

Zwei weitere Dinge sind von dieser Aussage abzuleiten: Vermutlich wird im Zuge dessen auch festgelegt, dass keine Ersatzleistung möglich ist. Und zusätzlich zeigt diese Aussage, dass der Text voraussetzt, dass der Leser ein Problem mit der Strafe

haben könnte.⁶⁷ Deshalb ist es nicht verwunderlich, dass die Passage bis heute disputiert bleibt. Tigay sieht die berechtigte Motivation der Frau, ihren Mann zu verteidigen, als Ursache für mögliches Mitleid.⁶⁸

2.4 Parallelstellen

Da das weitere Alte Testament in gewissem Sinne auf dem Pentateuch aufbaut, ist es naheliegend, nach Bezügen in den weiteren hebräischen Bibelbüchern zu suchen. In der Recherche wurde unter anderem ausgiebig das Mittel der Wortstudien genutzt, welches zwar einen gewissen Zeitaufwand beim Durchschauen zahlreicher Bibelstellen erfordert, aber immer wieder zu hilfreichen Referenzen führt. Vier relevante Bibelstellen sollen hier erörtert werden, einmal die häufig im Zusammenhang mit dem betrachteten Gesetz erwähnte Gesetzesverordnung in 2Mose 21. Dann die vorausgehende Tamarerzählung sowie zwei spätere narrative Texte aus dem Richterbuch und dem Buch der Könige.

Anschließend folgt noch ein kurzer Blick auf mögliche Bezüge im Neuen Testament.

2.4.1 2Mose 21,22ff.

Der Text sagt:

„Und wenn Männer sich zanken und stoßen eine schwangere Frau so, dass sie gebiert, und es geschieht kein Schaden, so soll er gewiss mit Geld gestraft werden, je nachdem der Ehemann der Frau ihm auferlegen wird, und er soll es geben

durch die Schiedsrichter. Wenn aber Schaden geschieht, so sollst du geben Leben um Leben, Auge um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fuß um Fuß, Brandmal um Brandmal, Wunde um Wunde, Strieme um Strieme.“

Die vielleicht augenscheinlichste Parallele zu dem behandelten Gebot findet sich an dieser Stelle.⁶⁹

Die Gemeinsamkeiten:

- Zwei streitende – wie in 5Mose 25 *nsh* – Männer und eine involvierte Frau
- Es geht um Schaden, der die Nachkommenschaft betrifft⁷⁰
- Verbindung zur Talionsformel

Wichtige Unterschiede:

- In 2Mose 21 ist die Frau das Opfer und nicht der Täter.
- Da nicht spezifisch die Frau eines der Kontrahenten erwähnt wird ist von einer versehentlichen Tat auszugehen.
- Ehre und Scham sind nicht in vergleichbarer Größenordnung betroffen.
- Der Schaden die Nachkommenschaft betreffend ist ein Kind respektive Mehrlinge, keine bleibende Zeugungsunfähigkeit.
- Die Strafe ist nicht pauschal, sondern wird von menschlicher Entscheidung und konkret erfolgtem Schaden abhängig gemacht.

Der Bezug zwischen beiden Stellen ist deutlich. Daher soll kurz diskutiert werden, wie die Unterschiede zu erklären sind und welche Rückschlüsse gezogen werden können. Zuerst einmal wird die

Frage der Absicht nicht ausdrücklich diskutiert. Heute würde man vielleicht die eine Situation als Fahrlässigkeit und die andere als Affekttat bezeichnen, beide Fälle sind weder unverschuldet, noch scheinen sie böse geplant.

Zum Unterschied in der Konsequenz: Für das verlorene Kind wird eine Geldstrafe verlangt. Dies deckt sich mit den Versen 29–30, wo für unabsichtlichen Totschlag eine Geldstrafe verhängt werden kann. Im Unterschied dazu ist hier die Todesstrafe bei Überleben der Mutter ausgeschlossen, möglicherweise da hier die Schuldfrage bei der Schlägerei schwerer zu klären ist als in dem Fall des Rinds und eine Totgeburt oder frühkindlicher Tod nichts Seltenes war. Es ist davon auszugehen, dass solche Geldstrafen eine schmerzhaft hohe Höhe hatten. Für Schaden an der Frau dagegen wird die Talionsformel aufgeführt, die wir unter 3.4 ausführlicher diskutieren – es ist auch hier eine finanzielle Ersatzleistung gut denkbar.

Wie oben erklärt hat auch in 5Mose 25,12 die Konsequenz für die potenzielle Zerstörung der Zeugungsfähigkeit Bezug zur Talionsformel. Wenn man davon ausgeht, dass hier ein explizites Verbot einer Ersatzzahlung vorliegt, welches in dem anderen Falle nicht gegeben wäre, so stellt sich die Frage nach dem Grund für diese besondere Schwere der Tat. Die Unterschiede liegen insbesondere in der dauerhaften Konsequenz für die Zeugungsfähigkeit, der Ehrverletzung und

der Unterscheidung zwischen Fahrlässigkeit und Affekthandlung, so dass in einem dieser Punkte der Grund zu vermuten ist.

Unabhängig davon erklärt der Bezug zur Erbfolge auch potenziell, warum das eine Gesetz bereits in 2Mose geschrieben ist, das andere erst in 5Mose. In den Geboten am Ende der Wüstenwanderung wird das Leben im verheißenen Land genauer geregelt. Wie ebenso in den vorangegangenen Bestimmungen zur Leviratsehe ist die Frage der Nachkommenschaft und Vererbung im Land mehr im Fokus als dies in 2Mose 21–23 war.

Interessanterweise gibt es, wie bei 5Mose 25,11–12, auch hier eine sehr ähnliche Parallele im Mittelassyrischen Gesetz A §50.⁷¹ Dort geht es um einen absichtlichen Schlag. Die Strafe ist ebenso eine Geldzahlung aufgrund des gestorbenen Kindes sowie eine talionische Körperstrafe. Für den Fall, dass die Frau stirbt oder dass es der erstgeborene Sohn des Ehemannes gewesen wäre, gilt die Todesstrafe. Es ist bemerkenswert, dass beide Gesetze eine enge Parallele im selben assyrischen Gesetzestext haben.

2.4.2 1Mose 38

Eine weitere in der Literatur aufgeführte⁷² Referenzstelle ist die Geschichte von Tamar in 1Mose 38. Die Verbindung mit der Leviratsehe gibt hier einen Grund zur Untersuchung. Es findet sich insofern eine Parallele, als dass Juda, indem er Tamar den Ehemann und somit einen Nachkom-

men vorenthält, auch gegen ihren ersten Ehemann handelt. Tamar reagiert, indem sie gewissermaßen nach seiner Schamregion „greift“, um ihrem verstorbenen Mann zu helfen. Ihr Handeln führt zur Befürchtung Judas, zum Gespött zu werden, betrifft also seine Ehre. Die Parallele ist einigermaßen nachvollziehbar aber alles in einem übertragenen Sinn. Auch wird Tamar am Ende nicht bestraft, sondern als „gerechter“ bezeichnet.

Die unter 2.2.3 abgelehnte Parallele zu Onan bezog sich auf dasselbe Kapitel.

2.4.3 Richter 19

Es sei auf eine weniger offensichtliche Parallele verwiesen, welche zwar in der Literaturrecherche nirgends erwähnt gefunden wurde, die aber in gewisser Weise gespiegelte Geschehnisse zeigt. Während in 5Mose 25 die Frau auf unangemessene Weise ihren Ehemann verteidigt, schiebt hier der Mann seine Frau vor, was zu ihrem Tod führt. Die Parallelen sind gut in einer Tabelle darzustellen (s. S. 47):

2.4.4 Isebel

Auch der Bezug zu dieser Geschichte wurde in der Literatur nicht aufgeführt gefunden, sie hat sich aber beim Studium der innerbiblischen Bezüge als zentrale Parallele aufgezeigt, in welcher sämtliche Prinzipien dieser Rechtsverordnung zur Anwendung kommen. Hierbei handelt es sich um die bekannte Geschichte von

Der Mann ist in Bedrängnis	Der Mann liefert seine Frau in die Bedrängnis aus um sich zu schützen
Die Frau verteidigt ihren Mann unangebracht	Der Mann verweigert seine Aufgabe, seine Frau zu beschützen, und legt sich schlafen
Die Frau interveniert unter der Gürtellinie	Der Mann liefert seine Frau der sexuellen Aggression aus
Die Frau demütigt den Kontrahenten	Die Kontrahenten demütigen die Frau
Die Frau „ergreift“ <i>hʒq</i> die Scham	Der Mann „ergreift“ <i>hʒq</i> seine tote Frau
Der Frau wird die Hand abgeschnitten	Der Mann zerschneidet seine Frau

Ahab, Isebel und Nabot in 1Kön 21 zusammen mit Isebels Tod in 2Kön 9. Lediglich der Bezug zum Lex Talionis wird von Carmichael beschrieben, da hier ihre Augen, Hände und Füße explizit genannt werden.⁷³ Die Geschehnisse seien hier skizziert mit Verweisen auf die Rahmenbedingungen des betrachteten Gesetzes und die oben ausgeführten Prinzipien. Natürlich handelt es sich hierbei nicht um die hundertprozentig gleiche Situation, was aber wie bereits erklärt auch nicht der Erwartungshaltung bei einem kasuistischen Gebot entspricht.

- Gleiche Situation: Ausgangspunkt ist eine intensive Auseinandersetzung zwischen zwei Männern, beide sind Israeliten, und der Ehemann der Frau ist auf dem Weg zu unterliegen.
- Gleiche Straftat: In dem Gesetz greift die Frau des einen auf unfaire Weise in den Kampf ein. Isebel tut dies hier,

indem sie einen Brief verfasst, der zur falschen Beschuldigung und ungerichteten Hinrichtung Nabots führt.

- Prinzip „die Schwachen schützen“: Wie besprochen ist ein roter Faden des ganzen Abschnitts in 5Mose 25 der Schutz der Schwachen, im konkreten Gesetz eine Situation der Verletzlichkeit. Isebel nutzt ihre Übermacht als Königin und eine wehrlose Situation Nabots aus, um ihrem Mann zum Sieg im Kampf zu verhelfen.
- Prinzip „respektvoller Umgang“: Das Opfer wird öffentlich bloßgestellt indem ihm in den Schambereich gegriffen wird. Isebel entehrt Nabot durch schlimmes, falsches Gerücht öffentlich. In der Strafe wird sie erniedrigend getötet, als sie aufgrund ihrer Herkunft bestattet werden soll wurde sie bereits von Hunden zerrissen.

- Prinzip „angemessenes Maß“: So wie in 5Mose 25 das richtige Maß ein konstantes Thema ist, so wird dies auch hier verletzt. Nur um einen Weinberg in der angenehmsten Lage zu erhalten lässt sie Nabot verleumden und töten.
- Prinzip „Gerechtigkeit / Fairness“: Die Tat ist ein Musterbeispiel an Ungerechtigkeit und Hinterhältigkeit.
- Prinzip „Schutz / Ausrotten der Erblinie“: So wie die Frau durch ihren Griff die Zeugungsfähigkeit und damit die Nachkommenschaft des Opfers in große Gefahr bringt, so geht auch dieser Streit ausdrücklich um das Erbe der Familie Nabots. Durch ihr Eingreifen entreißt sie ihm dieses Familienerbe. Falls Nabot noch keinen Sohn hatte würde dies auch zusätzlich das potenzielle Ende seiner Linie bedeuten, was aber nicht erwähnt wird. Der Verweis auf das Erbe als Hauptinhalt der Auseinandersetzung ist deutlich genug, um einen klaren Bezug festzustellen.
- Prinzip „Geiz/Begehren“: Sogar dieses Prinzip aus dem Kontext von 5Mose 25 findet sich hier, obwohl es in dem konkreten Gesetz nicht direkt sichtbar ist. Trotz des Reichtums als König begehrt Ahab genau diesen Weinberg, der Eigentum eines anderen Mannes ist.
- Gleiche Strafe: Im vollzogenen Gericht folgt nun abschließend noch eine entscheidende Parallele. Nach dem Tod Isebels werden speziell ihre abgetrennten Handflächen, und zwar mit der

identischen Bezeichnung (*kaph*) genannt. Die überraschende Erwähnung von abgetrennten Handflächen einer Frau in direktem Bezug zur Strafe für ihre Einmischung in den Streit ihres Mannes ist ein Hinweis darauf, dass Gott selbst hier das Gericht nach dem Gesetz vollführt. Dass zusätzlich auch der Schädel und die Fußsohlen erwähnt werden verwundert nicht, da das Gericht gleichzeitig für viele Verbrechen unterschiedlicher Art stattfindet. Diesen Dreiklang von Kopf, Fuß und Hand finden wir auch in Jesaja 59,3–8, wo ebenfalls *kaph* verwendet wird. Da sie den Tatbestand des Gesetzes in Planung, Ausführung und Folge weit übertrifft und auch vieler anderer Sünden schuldig war ist die erweiterte Strafe offensichtlich passend, und trotzdem wird in ihrer Hinrichtung auch diese spezielle Strafe vollzogen und erwähnt. Die Ankündigung ihres Todes in 1Kön 21,19 verknüpft genau ihre Sünde an Nabot mit den Hunden, die dann ihre Hände abtrennten.

Die Parallelen sind sehr deutlich. In der Recherche wurde keine weitere vergleichbar passende Situation in den biblischen Geschichtsbüchern bemerkt. Das Erwähnen der abgetrennten Handflächen als Abschluss scheint ein Hinweis für den Leser zu sein, dass hier dieses Gesetz im Blick ist. Dass es mit der Todesstrafe verbunden wurde ist angesichts des Todes von Nabot unausweichlich. Hier scheint es sich um die Anwendung dieses Gesetzes in seinen

Prinzipien zu handeln, was einer Anwendung von kasuistischen Geboten völlig gerecht wird.

2.4.5 Im Neuen Testament

Da viele Gesetze auch im Neuen Testament angesprochen werden, beispielsweise aus dem aktuellen Kontext die 40 Schläge, der Ochse und die Leviratsehe, war auch eine Suche nach entsprechenden Verbindungen zu diesem Gebot nötig. Eine sprachliche und inhaltliche Parallele findet sich unerwartet schnell:

Markus 9,43 Und wenn deine Hand dir Anstoß gibt, so hau sie ab. Es ist besser, dass du verkrüppelt in das Leben eingehst, als dass du mit zwei Händen in die Hölle kommst, in das unauslöschliche Feuer,

Das Abhauen der Hand wird sowohl in der LXX wie auch in Markus 9 mit *apokoptō* übersetzt. In Matthäus finden sich auch zwei ähnliche Stellen, einmal davon die bekannte Passage in der Bergpredigt in Verbindung mit Ehebruch, allerdings wird in beiden ein anderes Verb für das Abhauen benutzt. Interessanterweise wird allerdings in den Passagen in Matthäus *exaireō* für das Ausreißen des Auges benutzt – dasselbe Wort, welches für das „retten“ des Mannes durch seine Frau in der LXX verwendet wird. Beide Worte kommen unter zehnmal im Neuen Testament vor, so dass die Übereinstimmung eine genauere Diskussion nahelegt. Inhaltlich scheint es zu der Situation keine

direkte Verbindung zu geben, doch zu der Anmerkung „dein Auge soll nicht verschonen“ ist eine etwas losere Anknüpfung nicht unwahrscheinlich. Jesus gibt hier dem Anliegen eine sehr hohe Dringlichkeit – der Mensch will mit Dingen seines Lebens die ihn auf falsche Wege drängen „mitleidig“ und „nachsichtig“ sein, doch es gibt Situationen, wo er unbedingt im übertragenen Sinne die Hand abhauen soll. Diese Verbindung scheint stimmig und naheliegend.

Es könnte weiterhin insofern hierauf bezogen sein, dass der Mensch die Hand schon selbst abschlagen solle, bevor er die Sünde begeht – hypothetisch: lieber die Frau trennt ihre Hand selbst vorher ab und verhindert damit die Sünde mit ihren weiteren Folgen. Dies passt auch zu der Erwähnung des Auges, da Sprüche 30,17 eine gern zitierte Parallele ist betreffs Bestrafung des Körperteils mit dem eine Straftat getan wird.⁷⁴ Dass genau die beiden Körperteile, die als Musterbeispiele für dieses Prinzip gelten, von Jesus erwähnt werden, scheint eine Verbindung nahezulegen, die ein lohnendes Feld weiteren Studiums sein könnte.

Eine weitere, allerdings unsicherere Verbindung, wäre die Frage der Ewigkeit – so wie die Frau, um ihrem Mann Schläge zu ersparen, die Nachkommenschaft des anderen Mannes gefährdet, so führt Jesus hier auch die Zeit nach dem Tod ins Feld. Alternativ könnte auch eine ganz andere Perspektive hier diskutiert werden, dass in diesem Fall die Situation umgekehrt wird:

Um ihren Mann in einer außergewöhnlichen Situation vor dem Tod zu retten entscheidet sich eine Frau ihre Hand zu opfern, so wie hier die „Hand“ weniger wichtig ist. Doch für eine dieser beiden Verbindungen bräuchte es noch stärkere exegetische Belege.

3. Wichtige Themen – Exkurse in Biblischer Theologie

Die bisherige Betrachtung hat etliche größere Themenkomplexe aufgeworfen, welche nun innerbiblisch genauer betrachtet werden sollen.

3.1 Ehre / Scham und Nacktheit

3.1.1 Ehre und Scham im mosaischen Gesetz

Die Frage der Scham liegt bereits durch die Wortwahl für die Körperregion des Opfers auf dem Tisch. In jedem Punkt der Geschichte kann ein schamvoller Aspekt erkannt werden:

- Für den Ehemann, weil er unterliegt und von seiner Frau körperlich verteidigt wird. Das Einschreiten der Frau kann bei nicht lebensbedrohlichen Situationen ehrverletzender sein als im Kampf zu unterliegen.
- Für den Betroffenen, da er von einer Frau an intimer Stelle ergriffen wurde, möglicherweise sein Schambereich sichtbar wurde, er durch eine Frau

verletzt wurde und jetzt eventuell zeugungsunfähig ist.

- Für die Frau, da sie unsittlich gehandelt hat.

Aus diesen Gründen muss hier der Frage von Ehre und Scham – insbesondere innerhalb der Rechtsprechung – Aufmerksamkeit gewidmet werden. Dies kann aufgrund des begrenzten Raumes nur komprimiert und fokussiert erfolgen. Generell muss bei dem Thema die Einmaligkeit der israelischen Kultur im Blick behalten und nicht undifferenziert eine traditionelle Schamkultur zur Grundlage genommen werden. Daher dient als Bezugsrahmen primär der biblische Befund⁷⁵ und es erfolgt keine größere Diskussion der allgemeinen Konzepte von Scham- und Schuldkultur. Die Schamhaftigkeit der Kinderlosigkeit wird unter 3.2 besprochen.

Bei der Betrachtung ergab sich eine Differenzierung der Scham, die hier in Form von zwei verschiedenen Unterpunkten nachvollzogen wird. Wenn gleich es Gemeinsamkeiten gibt, so sind die Unterschiede doch so relevant, dass die allgemeine Frage von Ehrverletzung und Demütigung von der Frage der Scham betreffs Nacktheit getrennt betrachtet werden muss. Hier widmen wir uns zuerst der allgemeinen Frage von Ehre und Scham im mosaischen Gesetz.

Eine kurze, aber aussagekräftige Stelle über Demütigung als Strafe in der damaligen Kultur finden wir über Miriam in 4Mose 12,14 im Kontext des vorübergehenden Aussatzes: „Und der Herr sprach

zu Mose: Hätte ihr Vater ihr etwa ins Angesicht gespien, sollte sie sich nicht sieben Tage lang schämen?“ Hier sehen wir eine zeitliche Beschämung als Zucht durch Gott an Miriam.⁷⁶ Der Vergleich ist aus dem Familienleben entnommen, anscheinend eine harte Strafe für schlimmes Fehlverhalten.

Wie bereits unter 2.2.2 bemerkt, ist das Thema der Beschämung in dem betrachteten Kapitel 5Mose 25 sehr präsent. Allerdings scheint es ansonsten in den ganzen Gesetzeskapiteln nirgends vergleichbar gehäuft und konkret angesprochen, wenngleich es hier und da zwangsläufig involviert ist. Eine Betrachtung verschiedener vorgeschlagener Stellen konnte nicht von einer roten Linie im Buch überzeugen. Eine ausführlichere Diskussion der angeblichen Schambezogenheit des Gesetzes in 5Mose allgemein kann hier aus Platzgründen nicht erfolgen, es scheint eine gewisse kulturgeschichtliche Erwartungshaltung manche Auslegung hierzu zu leiten. Doch ist das Thema vereinzelt präsent und spielt offensichtlich in Kapitel 25 durchaus eine Rolle, weshalb diese Diskussion für das hier konkret betrachtete Gesetz nicht im Detail erfolgen muss.

In 5Mose 25,3 finden wir die Warnung davor, dass eine Strafe zu sehr beschämt. Das öffentliche Schlagen ist etwas sehr Demütigendes, aber es solle mit Maß erfolgen, damit die Erniedrigung nicht dauerhaft das Miteinander zerstört. Auch hier schwingt ein zeitlicher Aspekt der Beschämung mit.

Dagegen ist in der Leviratsregelung in V. 10 neben dem Anspucken auch eine dauerhafte Beschämung der Familie des Verweigerers beabsichtigt. Sein Haus soll einen negativen Beinamen bekommen, da er anscheinend die Aussicht auf Landgewinn für sein Haus über seine familiäre Pflicht gestellt hat. Ein schamhafter Aspekt bezogen auf Unattraktivität wäre in Zusammenhang mit der Ablehnung für die Frau aus unserer heutigen Perspektive vielleicht erwartet, aber die Situation wird mit einem starken Fokus auf die Nachkommenschaft für den verstorbenen Mann beschrieben, so dass hier eine persönliche Ablehnung gegenüber der Frau nicht involviert sein muss.

Aus diesen wenigen aber klaren Stellen wird ersichtlich, dass Scham als Element der Bestrafung durchaus sowohl kulturell denkbar als juristisch gelegentlich vorgesehen, wenngleich nicht ständiges Thema ist. Das behandelte Gebot scheint einen ungewöhnlich starken Bezug zur Scham zu haben, doch hängt dies größtenteils mit der spezifischen Situation betreffs des Intimbereichs zusammen.

Die Scham des Mannes, dass er von seiner Frau gerettet werden muss, soll hier nicht im Detail behandelt werden, da in der Beschreibung der Fokus auf die konkrete Art des Eingreifens gelegt wird und nicht auf das Eingreifen an sich. Sicherlich kann es zu Spott führen, wenn ein Mann in einer Schlägerei Hilfe von seiner Frau bekommt, und es muss hier nicht völlig ignoriert werden, aber im

Falle einer Notsituation tritt dies möglicherweise stärker in den Hintergrund. Dass im kulturellen Kontext grundsätzlich der Mann für den physischen Schutz der Frau verantwortlich ist und nicht andersherum ist offensichtlich.

Wie bereits unter 2.3.2 erwähnt führt Owen noch einen starken Schamaspekt der Strafe für die Frau auf, er geht sogar von dauerhafter Ausgestoßenheit aus. Allerdings bringt er hierfür keine ausführliche Begründung, wie oben beschrieben ist dies sehr unwahrscheinlich. Strafe ist prinzipiell, auch heute, beschämend, doch würden wir uns wohl viel zu weit aus dem Fenster lehnen hierin den Hauptaspekt der besprochenen Strafe zu sehen. Für gezielte Beschämung enthält die Bibel andere Beispiele, einige davon finden wir in der folgenden Betrachtung.

3.1.2 Nacktheit als spezieller Fall von Scham

Wohl kein Thema wird von Jugend an so sehr mit Scham verbunden wie Nacktheit. Bereits in der Beschreibung des Sündenfalls kommt dieses Motiv in 1Mose 3,7–10 vor. Es soll hier keine theologische Diskussion der übertragenen Bedeutung von Nacktheit geführt, sondern die Wahrnehmung der Menschen nachvollzogen werden. Auch in Aussprüchen Gottes wird auf diese Empfindung Bezug genommen.

Hierzu werden einige aufschlussreiche biblische Aussagen betrachtet:

2Mose 20,26: „Und du sollst nicht auf Stufen zu meinem Altar hinaufsteigen, damit nicht deine Blöße an ihm aufgedeckt werde.“

Hier geht es um die Priester, bei denen während ihres Dienstes an der Stiftshütte und später im Tempel verhindert werden sollte, dass man ihre Intimgegend sehen könnte. Zusätzlich heißt es in 2Mose 28,42 noch, dass sie Beinkleider bekommen um dies zu verhindern.

3Mose 18,6: „Kein Mensch soll sich irgendeiner seiner Blutsverwandten nahen, um ihre Blöße aufzudecken. Ich bin der HERR.“

3Mose 20,17: „Und wenn ein Mann seine Schwester nimmt, die Tochter seines Vaters oder die Tochter seiner Mutter, und er sieht ihre Blöße, und sie sieht seine Blöße – das ist eine Schande, und sie sollen ausgerottet werden vor den Augen der Kinder ihres Volkes; er hat die Blöße seiner Schwester aufgedeckt, er soll seine Ungerechtigkeit tragen.“

An vielen Stellen wird Geschlechtsverkehr mit „Blöße aufdecken“ umschrieben. In 3Mose 20,17 wird zusätzlich noch das Sehen der Blöße erwähnt und von einer Schande gesprochen. Diese Formulierungen, wenngleich zumindest teilweise euphemistisch, zeigen ein Verständnis von hoher Intimität der Nacktheit und der Unangemessenheit, wenn sie im falschen Kontext sichtbar ist.

Jes 20,4: „So wird der König von Assyrien die Gefangenen Ägyptens und die Weggeführten Äthiopiens wegtreiben, Jünglinge und Greise, nackt und barfuß und mit entblößtem Gesäß, zur Schande Ägyptens.“

Kriegsgefangene werden hier als Zeichen der Demütigung nackt herumgeführt. Dies wird zur Verstärkung im Detail beschrieben und ausdrücklich als Schande bezeichnet.

Jes 47,2–3: „Nimm die Mühle und mahle Mehl; schlage deinen Schleier zurück, zieh die Schleppe herauf, entblöße die Schenkel, wate durch Ströme; aufgedeckt werde deine Blöße, ja, gesehen werde deine Schande! Ich werde Rache nehmen und Menschen nicht verschonen.“

Auch hier finden wir eine detaillierte Beschreibung von Nacktheit als Schande. Das vielleicht versehentliche Aufdecken der Blöße vor anderen Menschen, indem man beim Durchschreiten von Wasser die Kleidung hochzieht, wird als sehr schamhaft dargestellt. Die Darstellung der Situation ist die Illustration zu einem Gerichtshandeln Gottes.

Klgl 1,8: „Jerusalem hat schwer gesündigt, darum ist sie wie eine Unreine geworden; alle, die sie ehrten, verachten sie, weil sie ihre Blöße gesehen haben; auch sie selbst seufzt und wendet sich ab.“

Dieser Gerichtstext ist besonders deutlich: Die Frau wird nun verachtet, weil ihre Intimregion gesehen wurde. Nun leidet sie und wendet sich weg.

Weitere Stellen, beispielsweise in Hesekiel, könnten aufgeführt werden. Das Buch der Offenbarung benutzt viel alttestamentlich-bildhafte Sprache, darum sei hier noch ein Vers aus diesem Buch erwähnt:

Offb 16,15: „Siehe, ich komme wie ein Dieb. Glückselig, der wacht und seine Kleider bewahrt, damit er nicht nackt einhergehe und man seine Schande sehe!“

Hier wird bildhaft vor der Scham gewarnt, die damit verbunden wäre, nackt gesehen zu werden.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass mit der öffentlichen Sichtbarkeit des Schambereichs eine besondere Schande verbunden war. Da dies in dem besprochenen Gebot gut möglich passiert sein kann, wäre dies bereits eine schlimme Demütigung.⁷⁷ Dass zusätzlich noch eine Berührung ins Spiel kommt, macht das Ganze umso schlimmer. Hier spielt die konkrete damalige Kleidung eine Rolle, um den Grad der Beschämung einzuschätzen. Naheliegend wäre ein Untergewand, das in etwa bis zu den Knien geht.⁷⁸ In einer Kampfsituation wäre es zu erwarten, dass die Frau unter dieses Gewand greift. Selbst wenn dies nicht der Fall ist und er somit auch nicht nackt sichtbar war, wäre die Schande zwar eine Ebene geringer, doch nach wie vor wäre es ein erniedrigender Vorfall.

Anzeichen dafür, dass die Wahrnehmung diesbezüglich im Alten Testament grundsätzlich anders wäre als in der ak-

tuellen europäischen Kultur haben sich nicht ergeben. Der Unterschied liegt wohl eher in der Intensität und den Details.

3.2 Auftrag zur Fortpflanzung, Zeugungsunfähigkeit

3.2.1 Schöpfung

Die Betrachtung dieses Themas führt zurück zum Schöpfungsauftrag in 1Mose 1,28, genauer sogar zum ersten Element des Auftrags, das da lautet: „Seid fruchtbar und mehrt euch und füllt die Erde“ – gleich auf dreifache Weise wird der Auftrag an Menschen, Kinder zu zeugen, angesprochen. An Noah und seine Söhne wird dieses Gebot in 1Mose 9,1 im selben Dreiklang wiederholt. Es ist Gottes Wunsch, dass es viele Menschen gibt und diese über die Erde verteilt sind. Die prominente Platzierung dieses Auftrags lässt sich kaum ohne Superlative beschreiben – die Aufforderung zur Vermehrung ist ein ganz entscheidendes Element des menschlichen Lebens und Gottes allgemeiner Wille.

Dass hiermit eine schöpfungsgemäße Sehnsucht nach Kindern im Menschen vorhanden ist, ist kulturunabhängig offensichtlich, beispielsweise an den großen Ausgaben für Kinderwunschkliniken in unserer Kultur. In der Bibel wird uns dieses Motiv wiederholt vorgestellt. Bei Rahel wird es in dem Satz „Gib mir Kinder! Und wenn nicht, so sterbe ich.“ in 1Mose 30,1b sichtbar. In 5Mose 7,14 gehört Fruchtbarkeit zum Segen Gottes.

Hanna in 1Samuel 1 ist trotz der Liebe ihres Mannes zu Tränen betrübt, bis sie ein Kind bekommt. Psalm 113,9 zeigt Gottes Güte für die Elenden, indem eine Unfruchtbare zu einer fröhlichen Mutter wird. Michal wird als Folge ihres falschen Handelns unfruchtbar.

In der Betrachtung der biblischen Geschichten wird auch eine Dimension der Schamhaftigkeit sichtbar⁷⁹, die für die Frauen mit Kinderlosigkeit verbunden war. Hagar schaute auf Sarai herab, Rahel und Lea kämpften um die meisten Kinder, Hanna wurde von Peninna verspottet. Michals Unfruchtbarkeit erfolgt im Kontext von Verachtung. Es ist auffällig, dass diese Stellen auf die Frauen gerichtet sind, eventuell wegen des größeren Kinderwunsches. Nach dem Sündenfall ist der Fluch die Frau betreffend mit dem Kinderkriegen verbunden, den Mann betreffend nicht. Im Allgemeinen wurde in diesen Stellen die Unfruchtbarkeit mit der Frau verbunden, bei Männern wurde bei offensichtlichen physischen Schäden davon gesprochen, beispielsweise 5Mose 23,2. Heute, wo festgestellt werden kann, an wem es liegt, ist Impotenz bei vielen Männern auch Grund zur Scham.

Dieser prinzipielle Wunsch nach Kindern hat die zusätzliche Dimension der Nachkommenschaftslinie.⁸⁰ Schon bevor Israel als Nation entstand, findet sich 1Mose 15,2, wie wichtig es für Abraham war, einen Nachkommen zu haben, dem er ein Erbe hinterlassen kann. In unserer Kultur findet sich neben dem universel-

len Thema des Vererbens beispielsweise der „Junior-Chef“ in einer Firma, der von dem Vater eingelernt wird, um das Unternehmen der Familie weiterzuführen. Das Thema der Familienlinie wird in der Bibel in Bezug auf Israel häufig behandelt.

3.2.2 Nachkommenschaft, Erbe und Zeugungsfähigkeit in Israel

In Israel war der Fortbestand des Namens von großer Bedeutung.⁸¹ Schon der häufige Bezug auf Abraham, Isaak und Jakob sowie die Benennung der zwölf Stämme zeugen hiervon. Wenn Personen im Alten Testament genannt werden, erfolgt dies sehr häufig mit der Bemerkung, wessen Sohn sie sind. Die Verheißung an Abraham in 1Mose 15 enthält die große Menge der Nachfahren, die Verheißung an David enthält, dass seine Nachfahren auf dem Thron sitzen. In ausführlichen Beschreibungen im Buch Josua wird das verheißene Land entsprechend der Abstammung eingeteilt. Viele Kapitel in 1Mose, 4Mose, 1Chr, Esr und Neh enthalten lange Listen von Familienlinien. Die zugeordneten Arbeiten an der Stiftshütte waren keine persönliche Entscheidung, sondern hingen gemäß 4Mose 3–4 von der Abstammung von Levi allgemein sowie von der Familie ab.

Der Landbesitz und die Familienlinie waren eng verbunden. Das Erlassjahr in 3Mose 25 führte immer nach 49 Jahren dazu, dass jede Familie ihr Erbland wiedererhielt. Das Levirat, das wir neben

dem betrachteten Kapitel auch in den Geschichten von Tamar und – etwas anders – Ruth finden, zeugt auch eindrücklich von dieser Bedeutung. Ebenso die Weigerung Nabots in 1Kön 21, dass er nicht einmal dem König sein Erbland verkauft.

Die Kontinuität der Bundesgemeinschaft war in Israel viel stärker von der leiblichen Nachkommenschaft abhängig als in der neutestamentlichen Gemeinde. Dies beinhaltete auch Aufforderungen, die Kinder gemäß der Schrift aufzuziehen.⁸²

Ein kultureller Gedankensprung ist nötig, um die praktische Folge der Nachkommen zu verstehen. Witwen werden in der Bibel häufig als besonders hilfsbedürftige Menschen vorgestellt. In einer Kultur ohne das heute in Deutschland übliche Sozial- und Rentensystem hing die Versorgung der Alten ganz wesentlich von ihren Nachkommen ab⁸³ – wer keine Kinder hatte stand in der Gefahr schlimmer Verarmung. Dies ist für das Verständnis des Gebots, seine Eltern zu ehren, ein wichtiges Vorverständnis. Gott hat den Menschen in gegenseitiger Abhängigkeit in Familien geschaffen, insbesondere als kleines Kind und alter Mensch.

In 3Mose 21,17–20 werden bestimmte Personen vom Priesterdienst ausgeschlossen, unter anderem Eunuchen, wörtlich jemand mit „zerdrückten Hoden“. In 5Mose 23,2 heißt es:

„Keiner, dem die Hoden zerstoßen sind oder die Harnröhre abgeschnitten ist, soll in die Versammlung des HERRN kommen.“

Gott hat den Menschen in gegenseitiger Abhängigkeit in Familien geschaffen, insbesondere als kleines Kind und alter Mensch.

Es ist umstritten, ob es hier darum geht, dass ein Ausländer Teil Israels wird⁸⁴ oder um Teilnahme an den Festen und Opfern.⁸⁵ Hier klingt es nach Eunuchen, was gut zu der Ansicht passen würde, dass es um Proselyten geht. Die Stelle in 3Mose ist eventuell eher auf Unfälle bezogen.

Woods verweist darauf, dass die komplette Entfernung der Organe die Möglichkeit zur Beschneidung verhindert.⁸⁶ Die Beschneidung war elementarer Bestandteil des Übertritts zum Volk Israel.

Was aus diesen Stellen jedenfalls klar hervorgeht, ist die Bedeutung der Zeugungsfähigkeit im Volk Gottes. Es ist die Aufgabe des Mannes, für Nachwuchs zu sorgen. Das bewusste „Entmannen“ war absolut intolerabel. Dies wirft ein besonderes Licht auf Kapitel 8 der Apostelgeschichte, den Eunuchen, der unverrichteter Dinge aus Jerusalem zurückkommt – aber nun getauft wird, trotz dieses Gesetzes. Er wird Teil der Gemeinde, ohne Teil Israels werden zu können.

Die Fruchtbarkeit ist in Israel von so hoher Bedeutung, dass die drastische Strafe dieses Gesetzes zur Verdeutlichung und Abschreckung nachvollziehbar ist. Wie sehr der Einzelne dies emotional nachempfindet, hängt sicherlich stark von der eigenen kulturellen Prägung ab, wir

sollten vorsichtig sein solche Strafen vor-eilig als allgemein „schwer verständlich“ zu bezeichnen.

3.3.3 Neues Testament

Im Neuen Testament ändert sich die Perspektive auf Ehe auf entscheidende Weise. Während viele Elemente wie eheliche Treue gleichbleiben, wird das Ewige mehr in den Blickwinkel gerückt, das Zeitliche weniger als zuvor. Dinge wie Kinderlosigkeit und Rolle der Kinder in der Gemeinde werden fast nicht thematisiert.⁸⁷ Hierzu kommt noch die Möglichkeit der Ehelosigkeit, oft als eine Gnadengabe Gottes für manche Menschen verstanden.⁸⁸

Im Alten Testament gab es dies nur selten, beispielsweise bei Jeremia. Somit erklärt Jesus nun den Jüngern:

Matthäus 19,12: „Denn es gibt Verschnittene, die von Mutterleib so geboren sind; und es gibt Verschnittene, die von den Menschen verschnitten worden sind; und es gibt Verschnittene, die sich selbst verschnitten haben um des Reiches der Himmel willen. Wer es zu fassen vermag, der fasse es.“

Die Aussagen sind anknüpfend an die Frage der Jünger auf Eheverzicht bezogen, die konkrete Formulierung spricht aber das Thema der Zeugungsfähigkeit an, ob diese nun physisch oder Folge des Eheverzichts ist, was Ehe und Kinder stark verknüpft. Von Paulus wird dies wiederum in dem Ersten Brief an die Korinther aufgegriffen. In Kapitel 7 ist eine ausführli-

che Abhandlung über den Wert des ledig Bleibens. In Kapitel 9,5.15.19 erklärt er, dass er das Recht hätte zu heiraten, aber um des Dienstes am Evangelium willen auf seine Rechte verzichtet.

Doch die Prinzipien der Ehe sind nicht einfach abgelöst, stattdessen bezeichnet Paulus beispielsweise Timotheus als sein Kind im Glauben. Er hat keine leiblichen Kinder, aber stattdessen ist er fruchtbar in seinem Dienst am Wort Gottes. Ebenso wie er Menschen zum Herrn führt und damit zum Leben, zieht er diese auch auf und hinterlässt ein Erbe.⁸⁹

Hierdurch wird die Fortführung des Volkes praktiziert. Und so wie Gott in jeder natürlichen Geburt wirkt, so wirkt er auch in jedem Kommen zum neuen Leben, und benutzt in beiden Fällen Menschen als Werkzeuge.

Auch in übertragener Hinsicht lesen wir viel von einem Erbe, das wir als Kinder Gottes bekommen. In den Seligpreisungen der Bergpredigt wird dies in Matthäus 5,5 sogar mit „Land erben“ verbunden, wobei wohl nicht konkreter Landbesitz der aktuellen Hörer gemeint ist.

Diese beiden Dinge, die veränderte neutestamentliche Perspektive sowie die übertragene Bedeutung, zeigen auf, wie die Frage der Nachkommenschaft im Alten Testament eine vorschattende Bedeutung trug. Doch im Unterschied zu dem Tempeldienst, der abgelöst wurde, ist die leibliche Nachkommenschaft weiterhin ein guter und wichtiger Bestandteil des alltäglichen Lebens, auch vieler Christen.

3.4 Talion / Abtrennen von Gliedmaßen

Die Formel „Auge um Auge, Zahn um Zahn“, auch bekannt als Lex Talionis oder Talionsformel, ist eines der zentralen Prinzipien des mosaischen Gesetzes. Wie Jesus in der Bergpredigt klarstellt (Mt 5,38f.) handelt es sich hierbei nicht um einen Aufruf zu persönlicher Rache.⁹⁰ Wir betrachten es hier gemäß seinem Kontext als Prinzip der offiziellen Rechtssprechung in Israel. Allgemeine Formulierungen des Gesetzes finden sich in folgenden Passagen:

2Mose 21,23: „Wenn aber Schaden geschieht, so sollst du geben Leben um Leben, Auge um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fuß um Fuß, Brandmal um Brandmal, Wunde um Wunde, Strieme um Strieme.“

3Mose 24,19: „Und wenn jemand seinem Nächsten eine Verletzung zufügt: Wie er getan hat, so soll ihm getan werden: Bruch um Bruch, Auge um Auge, Zahn um Zahn; wie er einem Menschen eine Verletzung zufügt, so soll ihm zugefügt werden.“

Im Kontext von falschem Schwören vor Gericht: 5Mose 19,21 Und dein Auge soll nicht verschonen: Leben um Leben, Auge um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fuß um Fuß!

Die genaue Anwendung dieses Prinzips ist umstritten. Ein kurzer Überblick über verbreitete Auslegungen:⁹¹

a. Die Erklärung der Mishna sowie vieler christlicher Exegeten sagt aus, dass

dieses Prinzip außer bei der Todesstrafe nicht wortwörtlich zu erfüllen wäre, sondern eine Ersatzzahlung gemeint ist.

- b. Selten wird eine klare wörtliche Erfüllung des Gebots als Bedeutung angenommen.
- c. Eine Kombination beider Möglichkeiten zur Auswahl je nach Umständen und Willen des Opfers ist wiederum verbreiteter. Nolland⁹² geht davon aus, dass diese Auslegung früher unter den jüdischen Autoren üblich war und verweist auf eine Passage aus Flavius Josephus, Ant. 4.280: „35. Wer einen anderen verstümmelt hat, soll dasselbe Glied verlieren, dessen er den anderen beraubte, es sei denn, dass der Verstümmelte sich mit Geldentschädigung zufrieden giebt. Denn das Gesetz giebt dem Geschädigten das Recht, seinen Schaden selbst abzuschätzen und sich hiermit zufrieden zu geben, wenn er kein strengeres Einschreiten wünscht.“⁹³
- d. Eine andere verbreitete Erklärung ist die Interpretation der Aussage als Limitierung der Blutrache um Ausuferung zu andauernden Fehden zu verhindern. Diese Ansicht ist unter Vertretern einer evolutionären Sicht auf die Entwicklung von Gesellschaft und Religion verbreitet.
- e. Weiterhin wird ein rhetorisches Verständnis als allgemeines Prinzip vertreten. Da die Formel in drei sehr unterschiedlichen Kontexten erscheint,

wird sie nicht als konkretes Gesetz sondern als allgemeiner Rechtsgrundsatz verstanden. Insbesondere wird dies auf angemessene Vergeltung bezogen, was allerdings eventuell 5Mose 19 nicht erklärt, wo der Schaden nur beabsichtigt und nicht erfolgt ist.

An einigen Stellen wird eine Ersatzleistung klar genannt, was manche Ausleger als Begründung nutzen, bei allen Situationen außer Mord – wo die Todesstrafe eindeutig ist⁹⁴ – die wörtliche Erfüllung auszuschließen. Allerdings ist keine dieser Stellen umfassend formuliert, sondern sie behandeln spezielle Umstände. Zu erwähnen wäre 2Mose 21,26–27, wo die Konsequenz eines ausgeschlagenen Zahns oder Auges bei einem Sklaven die Freilassung ist, sowie Vers 29–30 wo die Möglichkeit eines Lösegeldes bei unabsichtlicher, fahrlässiger Tötung eingeräumt wird. Bei fahrlässiger Verletzung oder nicht gewollt erfolgtem Schaden durch eine hitzige körperliche Auseinandersetzung scheint eine materielle bzw. praktische Ersatzleistung als wesentlich zielführender, da es dem Betroffenen den Schaden mildert und die Arbeitskraft des Täters erhält. Auch würde dies eine Lösung für nicht vergleichbare Fälle bieten, beispielsweise den Unterschied, ob jemand eines von zweien oder das einzige verbleibende Auge verliert.⁹⁵ Doch ist es schwierig, diese Ausnahmeregeln ganz absolut zu setzen. Es lassen sich leicht Fälle konstruieren, wo dies an Grenzen stößt. Beispielsweise bei bewusster bössartiger Körperverletzung

durch jemanden, der keine angemessene Reparation zahlen kann. Oder wenn die Verletzung eine massive bleibende Ehrverletzung, beispielsweise eine Narbe im Gesicht, hinterlässt und der Geschädigte bereits wohlhabend ist.

Im kulturellen Kontext des Alten Testaments war ein wörtliches Verständnis dieses Prinzips nicht unbekannt, so beispielsweise im nicht viel älteren Codex Hammurabi,⁹⁶ wo einem Kind, das seinen Vater schlägt, die Hand abgetrennt werden soll und die Strafe für verletzte Augen und Knochen die Zufügung desselben Schadens ist.

Zum Umfang der Talionsformel ist beobachtet worden, dass die umfangreichste Stelle in 2Mose eine Sortierung aufweist. Zuerst wird das Leben angesprochen, dann drei Körperteile und zuletzt 3 Arten der Verletzung.⁹⁷ Gleichzeitig deutet diese Formulierung an gerade dieser Stelle auf eine gewisse Allgemeinheit der Formel, da die dort beschriebenen Folgen wie Brandwunden nicht als erstes im Fokus der dort besprochenen Situation sind. Hier wird uns ein Gesetz gegeben, das deutlich weiter reichende Belehrungen enthält, wie bereits in den einleitenden Bemerkungen zum mosaischen Gesetz angesprochen. Aufgrund der Unabsichtlichkeit, der Einleitung „geben“⁹⁸ und der allgemeinen Formulierung ist an dieser Stelle eine finanzielle Ersatzleistung entsprechend dem zugefügten Schaden gut denkbar. Doch indem man diese Argumente ins Feld führt zeigt sich zugleich, dass sie bei 3Mose 24 weit weniger greifen.

Eine ausführliche Diskussion sprengt den Umfang dieser Arbeit, doch scheint es zu weit zu gehen, wenn man eine körperliche Umsetzung per se ausschließt. Es ist wohl eher anzunehmen, dass die Ersatzleistung das häufigste Vorgehen, eine wörtliche Umsetzung allerdings möglich war. Beispielsweise wenn eine Tat besonders böswillig geschehen ist und der Betroffene keine finanzielle Entschädigung annehmen wollte ist eine physische Bestrafung naheliegend und die aufgeführten Ausnahmeregeln greifen nicht. Auch die Formulierung in 3Mose 24,20 „so soll ihm zugefügt werden“ legt diese Möglichkeit nahe und würde starke Gegenargumente erfordern. Es ist weiterhin zu beachten, dass das bei vorsätzlicher Tat wörtlich zu verstehende „Leben für Leben“ ohne Unterscheidung in einer Reihe mit den Verletzungen steht. Vermutlich sollten die Richter die verschiedenen Prinzipien des Gesetzes – Absicht, Verhältnismäßigkeit, Wille und Situation des Opfers – gegeneinander abwägen.

Für das in dieser Arbeit betrachtete Gesetz ist das Lex Talionis aus mehreren Gründen hinzuzuziehen: Einerseits ist das Abtrennen von Körperteilen als Strafe eine exklusive Parallele. Sodann benutzt 5Mose 25,12 die gleiche nicht häufig vorkommende Formulierung wie 5Mose 19,21: „dein Auge soll nicht verschonen“. Als dritte, kleinere Verbindung sind sowohl die Stelle in 2Mose und die in 3Mose ebenso wie dieses Gebot mit der Situation zweier streitender – *nsh* –

Männer verbunden. Im dritten Aspekt findet sich auf jeden Fall eine Warnung vor möglichen Folgen von unkontrollierten Konflikten. Den zweiten Aspekt haben wir bereits unter 2.3.2 betrachtet.

Für die weitere Arbeit wird, ähnlich dem Zitat aus Flavius Josephus, die kombinierte Variante c. als plausibelste Erklärung vorausgesetzt. Entsprechend wird in der Diskussion der Auslegung davon ausgegangen, dass 5Mose 25,11f. nicht das einzige Gebot des mosaischen Gesetzes ist, in welchem Verstümmelung als mögliche oder zwingende Strafe vorkommt.

Somit könnte das hier betrachtete Gesetz ein Beispiel dafür sein, wie die Talionsformel angewandt werden kann, wenn sie nicht wörtlich erfüllbar ist – in diesem Fall aufgrund des unterschiedlichen Geschlechts von Täter und Opfer.⁹⁹

Dass die Talionsformel auch bei den falschen Zeugen angewandt wird, wo der Schaden nicht real erfolgt ist, könnte als Argument für die Strafe unabhängig von der Folge ins Feld geführt werden. Ein beabsichtigter / grob fahrlässig riskierter Schaden kann bereits strafrelevant sein. Aber wie bereits besprochen war die zeitnahe Überprüfung der Folgen damals ohnehin nicht ohne weiteres möglich.

4. Diskussion publizierter Ansichten

Nachdem nun der Text und einige damit verbundene Themen betrachtet wurden, soll hier eine Übersicht über publizierte

Ansichten erfolgen. Wie zu erwarten werden diese teilweise kumulativ verbunden und nicht unbedingt als einander widersprechend gesehen. Doch nicht jeder Aspekt ist allgemein akzeptiert, und auch die Gewichtungen unterscheiden sich. Die alternativen Übersetzungsversuche werden hier nicht erneut aufgegriffen, da diese bereits hinreichend behandelt wurden, hier werden nur unterschiedliche Auslegungen zur allgemein verbreiteten Übersetzungsvariante betrachtet.

4.1 Erklärungen zur Straftat

4.1.1 Gefährdung der Zeugungsfähigkeit

Auch wenn es nicht ausdrücklich genannt wird, gehen viele Ausleger davon aus, dass der Kern der Straftat die potenzielle Beschädigung der Reproduktionsorgane ist. Hierbei werden unterschiedliche Aspekte ins Feld geführt.

Thompson vermutet, dass das Gesetz dazu gedacht war, als Musterfall für ähnliche Probleme benutzt zu werden und dem Wunsch nach Schutz der Zeugungsfähigkeit respektive dem Ziel der Nachkommenschaft zu dienen.¹⁰⁰ Harman verweist auf die Schwere der Strafe als Argument für eine Perspektive neben der Unanständigkeit – nämlich dem Schaden für die Fähigkeit, Kinder zu bekommen.¹⁰¹

Cairns vermutet in differenzierter Formulierung – vergleichbar der Einschätzung in 2.3.1 – eine Gefährdung der Chance auf Nachwuchs als Grund. Gleichzeitig ver-

bindet er es mit der zweiten Begründung, dass das Verhalten herabwürdigend gegenüber der Fortpflanzung an sich und einem konkreten anderen Menschen ist.¹⁰² Trotz seiner sonst problematisch freien Auslegung erklärt Cook die Verbindung zum vorangegangenen Gebot sehr anschaulich. Sowohl der ablehnende Levir als die angreifende Frau hätten die Bedeutung der Nachkommenschaft einer Familie nicht im richtigen Bewusstsein. Der Levir gab seinen Samen der Frau nicht, wo es nötig gewesen wäre. Die Frau dagegen attackiert die Quelle von selbigem auf die Gefahr der Zerstörung hin.¹⁰³

Merrill vergleicht die resultierende Notlage des „entmannten“ Mannes mit der Lage des im vorangegangenen Gebot kinderlos verstorbenen.¹⁰⁴

Cortez benutzt das Lex Talionis als Argument, da nach diesem die vorliegende Strafe bei einem Straftatbestand verbunden mit Schamhaftigkeit oder Tabu nicht passen würde, aber mit Blick auf eine solche Verletzung gut nachvollziehbar ist.¹⁰⁵

Die Perspektive der Zeugungsunfähigkeit bei diesem Gebot ist die wohl weitverbreitetste, weitere Vertreter sind beispielsweise Woods, Lundbom, Wright und Craigie in ihren Kommentaren.

Die Argumente gegen diese Ansicht kommen vor allem aus dem Schweigen des Textes. Es wird dann von einem kurzfristigen Schmerz ausgegangen, der zur Niederlage im Kampf führt.¹⁰⁶ Als Begründung wird vorausgesetzt, dass die bleibende Folge genannt sein müsse, falls



sie eine Rolle spiele. Doch da das Risiko in einer Kampfsituation damals augenscheinlich hoch war und auch der Kontext dem entspricht, ist es nicht überraschend, dass ein Großteil der Ausleger diese Perspektive übernimmt.

In der Konsequenz ist das Abtrennen der Hand im Falle der Zeugungsunfähigkeit des Opfers sogar ein Schutz. Denn wenn dieser Mann verbittert talionische Gerechtigkeit sucht, indem die Frau oder ihr Mann zeugungsunfähig gemacht werden sollen, so ist die Folge wesentlich größer. Eine andere angemessene Strafe zu finden wäre schwierig bei diesem in der israelischen Kultur elementaren Verlust, keine Kinder mehr bekommen zu können – da wirkt die verlorene Hand sogar als der kleinere Schaden.

4.1.2 Verhinderung egalitärer Tendenzen

Wie unter 2.2.3 angeschnitten sehen etliche Ausleger¹⁰⁷ in diesem Gebot eine Vorsichtsmaßnahme aufgrund der besonderen Freiheit der Frau betreffs der Leviratehe. Die dort erwähnte Auslegung von Carmichael,¹⁰⁸ dass er dieses Gebot als Gegengewicht und Begrenzung zum vorangegangenen Gebot verstehe, ist dabei insbesondere zu erwähnen. Er behauptet, dass

das außergewöhnliche Recht der Frau, in der beschriebenen Situation ihren Schwager in einer Symbolhandlung mit sexueller Bedeutung öffentlich zu demütigen, nun zu der Befürchtung führe, sie könne sich auch weitere ähnliche Freiheiten in anderen Situationen nehmen. Deshalb gäbe es jetzt ein abschreckendes Folgegesetz. Allerdings geht er nicht davon aus, dass die Gebote zur wörtlichen Umsetzung bestimmt seien.¹⁰⁹

Cortez kritisiert an seiner Argumentation, dass sie nur lose an Ähnlichkeiten zwischen den beiden Fällen anknüpfe und Behauptungen aufstelle. Es fehle an Argumenten dafür, dass sich die Frau hier bewusst in eine Stellung außerhalb ihrer Geschlechterrolle erhebe.¹¹⁰

Allgemeiner und ohne Bezug zum vorigen Gesetz schreibt Owens, es handle sich hier um die Verletzung von soziokulturellen Geschlechtergrenzen auf so schlimme Weise, dass solch ein drastisches Gesetz nötig sei.¹¹¹

Brown sieht eine ähnliche Gefahr: Aufgrund der Stärkung der Frauenrechte im Mosaischen Gesetz allgemein könnte eine Frau versucht sein, ihren neuen Status zu missbrauchen und anderen zu schaden. Dieses Gesetz warne davor, neben den Rechten nicht auch die Verantwortung zu sehen.¹¹²

Diese Auslegungen scheinen bei genauer Betrachtung der Situation mehr oder weniger weit hergeholt. Ein Gesetzesbeispiel, das keine solche Notsituation beschreibt, sondern von einer geplanteren Handlung spricht, hätte wesentlich besser eine solche Botschaft vermittelt. Die Leviratehe ist ein relativ spezieller Fall, der bei einer Minderheit der Frauen und nur ein einziges Mal im Leben auftrat, so dass dies wohl kaum zu einer allgemeinen egalitären Entwicklung führte. Die Details des betrachteten Gesetzes sowie die Zusammenhänge mit dem vorangegangenen Gebot lassen sich anders schlüssiger erklären.

Eine allgemeine Botschaft an Ehefrauen, sich nicht zu rücksichtslos einzumischen, wenn ihr Mann in Konflikt mit einem anderen Mann ist, ist als mögliche sekundäre Bedeutung allerdings plausibel, jedoch auch in dieser Form nicht als Hauptbedeutung.

4.1.3 Anstand / Schamhaftigkeit

Wie bereits gesehen wird dieser Aspekt durch die euphemistische Wortwahl „das was Scham bewirkt“ nahegelegt.¹¹³ Im Unterschied zu anderen Euphemismen für den Intimbereich betont der hier gewählte Ausdruck diese Blickrichtung. Schon Calvin sah die Unanständigkeit als Hauptpunkt dieser Verse.¹¹⁴

Die jüdischen Ausleger betonten stark diesen Aspekt. Doch auch hier gibt es verschiedene Ansichten – Jacob al-Kirkisani, ein jüdischer Autor aus dem 10.

Jahrhundert, erklärt dass die Absicht zur Verletzung die schlüssigere Erklärung ist, da ihr Ziel der Befreiung ihres Mannes eine starke Krafteinwirkung benötige. Die Ungehörigkeit der Berührung könne aber ein zweiter, zusätzlicher Grund sein.¹¹⁵

Die meisten Ausleger sehen hier einen wichtigen Aspekt der Straftat, aber nur wenige beschränken es hierauf wie beispielsweise Walsh.¹¹⁶ Manche bezeichnen die Tat der Frau als Bruch eines „Tabus“¹¹⁷, das mit der Fortpflanzung verbunden war, so dass die harte Strafe nichts mit einer möglichen Verletzung zu tun hätte, doch in der Literaturrecherche kam dies nur als Behauptung ohne nennenswerte Argumente hierfür auf.

Die Unanständigkeit der Berührung als alleinigen Grund zu sehen bringt etliche exegetische Fragezeichen. Beispielsweise wäre in diesem Fall die Anknüpfung zum vorangegangenen Gebot deutlich loser, obwohl in 2.2.2 eine sehr starke inhaltliche Verbindung innerhalb des Abschnitts sichtbar war. Weiterhin geht die Verbindung zu etlichen sich aufdrängenden Parallelstellen wie der Totgeburt oder dem Lex Talionis verloren. Und zusätzlich wirkt diese Begründung – selbst für eine Gesellschaft die wesentlich mehr als das heutige Europa von Scham bestimmt ist – als relativ schwaches Argument angesichts dessen, dass der Mann gerade in ernster Gefahr zu sein scheint,¹¹⁸ weshalb Walsh möglicherweise zu seiner alternativen Übersetzungstheorie kam.

4.1.4 Bezug zur Beschneidung

Meredith Kline betont in seinem Kommentar zu diesem und dem vorangegangenen Gebot den Bund Gottes mit Israel. Er sieht in der Tat der Frau nicht nur Unanständigkeit sondern Verachtung für das Bundeszeichen der Beschneidung. Er argumentiert damit, dass das Abtrennen der Hand an die Handlung der Beschneidung erinnere.¹¹⁹

Harman stellt ebenso diese Verbindung her und verbindet zusätzlich das Abtrennen der Hand mit 1Mose 17,14, dass jeder Unbeschnittene vom Volk „abgetrennt“ werden solle.¹²⁰

Woods erwähnt hierzu noch 5Mose 23,1, wo es um den Ausschluss von „Abgeschnittenen“ geht, und Mk 9,43-48.¹²¹

Diese Verbindung scheint nicht nahe liegend. Es kann bezweifelt werden, dass die Frau bei ihrer Tat das Bundeszeichen im Blick hatte. Diese Stelle ist auch anatomisch sicher nicht der empfindliche Punkt, auf den sie zielte.¹²² Beide Dinge, Beschneidung und der Griff der Frau, sind mit gleichen Themen verbunden, so dass sich gut möglich Parallelen finden, doch ist es fraglich, ob beides direkt aufeinander bezogen ist.

4.2 Erklärungen zur Strafe

Vorweg sei eine Erklärung genannt, die aufgrund historischer Bedeutung zu erwähnen ist, wenngleich sie eher absurd anmutet: Da der Griff der Frau tödlich sein könne, wäre das Abtrennen der Hand

keine Strafe, sondern ein erlaubtes Mittel anderer Anwesender, um den Mann zu retten, insofern sie sich weigerte wieder loszulassen.¹²³ Diese Übersetzung wird allerdings nicht mehr diskutiert und geht offensichtlich am Text vorbei, so dass sie hier nicht weiter Thema der Betrachtung sein wird.

4.2.1 Wörtlich oder finanziell?

Die Severität der Strafe hat schon viele Ausleger sehr herausgefordert. Maimonides sagte, wer dieses Gebot als wörtlich umzusetzen versteht, müsse als falscher Prophet gesteinigt werden, selbst wenn er ein Wunder zur Bestätigung tue.¹²⁴ Viele jüdische Ausleger tendierten zu einer finanziellen Strafe in Anknüpfung an ihre Auslegung des Lex Talionis. Rashi und Jacob ben Asher sehen die Strafe als prinzipiell finanziell an, Ibn Ezra dagegen sagt, dass ihr die Hand abgeschlagen wird, wenn sie nicht das Geld für die Ersatzzahlung hat.¹²⁵

In der aktuellen Literatur überwiegt das wörtliche Verständnis. Alternative Ansichten betreffen eher, wie bereits beschrieben, die genaue Übersetzung und ob das Gesetz überhaupt zur Anwendung bestimmt war. Doch in der Mehrheit der Auslegungen werden diese Ansichten nicht diskutiert oder abgelehnt. Die Ablehnung dieser Ansätze wurde bereits begründet.

Die Talionsformel lies wohl prinzipiell beide Möglichkeiten zu. Allerdings ist die Strafe hier klarer ausgedrückt. Auch

die Formulierung „dein Auge soll nicht verschonen“ ist ein starkes Indiz für die wörtliche Durchführung. Der Ausdruck legt nahe, dass es sich um eine harte Strafe handelt, die manchen Richter erstmal zurückschrecken lässt, passend zur Amputation. Die Verwendung dieses Ausdrucks an anderen Stellen bekräftigt dieses Argument, besonders die Verbindung mit drei Todesstrafen innerhalb von 5Mose.

4.2.2 Talion / Ersatzstrafe

Die talionische Perspektive muss aufgrund der engen Parallelen innerhalb des mosaischen Gesetzes unbedingt verhandelt werden. Die sehr verwandte Stelle in 2Mose 21,22–25 führt das Lex Talionis auf. Auch das konkrete Abtrennen der Hand hat seine einzige ähnliche Parallele in der Talionsformel. Weiterhin kommt die Formel „dein Auge soll nicht verschonen“ auch nur wenige Male vor – einmal davon in Verbindung mit einer der drei Talionsformeln. Es wäre überraschend, wenn bei so starken Parallelen hier keinerlei Verbindung gemeint wäre. Cortez führt an, dass das Talionsprinzip für etliche Gebote des Mosaischen Gesetzes von Auslegern in Betracht gezogen wird, somit die Anwendung hier kein Einzelfall wäre.¹²⁶

Eslingers Übersetzung der Genitalverstümmelung, welche von einem wörtlich umgesetzten Talion ausging, ist problematisch. Allerdings wäre auch dies kein ganz direktes Talion, da die Frau weiterhin zeugungsfähig wäre. Als Gegenargument

wird weiterhin angeführt, dass in der damaligen Kultur die männlichen und weiblichen Genitalien möglicherweise nicht als vergleichbare Körperteile angesehen wurden.¹²⁷

Craigie nennt dieses Gesetz eine Erweiterung des Lex Talionis für Fälle, in denen es nicht wörtlich anwendbar ist.¹²⁸ Diese Interpretation ist sehr naheliegend und gibt einen Grund, weshalb dies das einzige kasuistische Gebot mit Abtrennen eines Körperteils ist. Für eine normale Anwendung sind keine Beispielgesetze nötig.

Ein weiterer Erklärungsversuch, der dem vorangegangenen nicht widersprechen muss, ist das Prinzip der Bestrafung an dem Körperteil, mit dem die Straftat begangen wurde.¹²⁹

Cortez sieht die Verbindung zum Lex Talionis weiterhin dadurch indiziert, dass ohne diesen Bezug das Gebot ganz ohne vergleichbaren Fall im ganzen Gesetz wäre.¹³⁰

Die übertragene Bedeutung, da *jād* auch für die männlichen Genitalien benutzt werden kann, die Hand als „mirror punishment by analogy“,¹³¹ „gespiegelte Bestrafung durch Analogie“, zu sehen, ist zwar nicht ganz abwegig, scheint aber fragwürdig.

4.2.3 Abschreckender Zweck

Die abschreckende Wirkung eines strengen Gesetzes ist eine so offensichtliche Folge, dass sie kaum diskutiert werden muss. Sowohl die Einschränkung, die Scham und

der Schmerz einer solchen Strafe haben abschreckende Wirkung. Da es sich um ein Gesetz für eine Extremsituation handelt und es – bei Verhinderung von Zeugungsunfähigkeit als angenommenem Grund – um Verhinderung von schlimmem Schaden geht, ist auch eine besonders abschreckende Strafe nicht verwunderlich.

Wilson erklärt die Strafe aus dem Kontext einer zumindest teilweisen Schamkultur. Er sieht in der irreversiblen Bestrafung eine „Scham-Bindung“ (shame-bind).¹³² Doch geht er gleichzeitig davon aus, dass das Gesetz nicht zur Anwendung bestimmt war und nur eine abschreckende Wirkung entfalten solle.¹³³ McConville führt bspw. 5Mose 19,20 und 21,21b als Argument dafür an, dass auch andere Gebote in 5Mose zur Abschreckung dienen.¹³⁴ Hier wird erwähnt, dass die anderen Israeliten davon hören und sich fürchten sollen, damit solch eine Tat nicht mehr vollführt werde. Dies kommt noch weiterhin in 5Mose 13,12 und 17,13 vor, spricht allerdings nicht für die Auslegung von Wilson, da dort von der abschreckenden Wirkung der ausgeführten Strafe ausgegangen wird und nicht von der abschreckenden Wirkung des niedergeschriebenen Gebots. Die Israeliten sollten von der geschehenen Tat und der vollzogenen Bestrafung hören, damit es künftig nicht nochmals geschehe. Dies widerspricht keiner abschreckenden Wirkung des Gebots an sich, aber ist kein Argument für eine nicht beabsichtigte Ausföhrung. Ob es jemals exakt den Fall wie in 5Mose 25,11 beschrieben gab ist nicht

sicher, aber als Anregung für Entscheidungen in anderen konkreten Rechtsentscheidungen wurde es sicherlich genutzt, was eine bestimmungsgemäße Anwendung wäre. Diese übertragene Anwendung erfordert folglich auch eine Übertragung des Strafprinzips.

5. Ethische Botschaft heute

Abschließend soll zusammengefasst werden, welche ethischen Prinzipien mit diesem Gebot verknüpft sind. Aufgrund der Kürze ist nicht zu erwarten, dass wir hier viele grundlegende Aussagen finden, allerdings konnten mehrere ergänzende bzw. bekräftigende Aspekte zur biblischen Lehre in einigen Themengebieten gefunden werden. Es soll allerdings der Knappheit und Spezifität des Gebots Rechnung getragen werden, indem die konkreten Anwendungen nicht übermäßig weit gezogen werden.

5.1 Nacktheit / Anständiges Verhalten

Insbesondere der gewählte Euphemismus für die männliche Intimregion legt nahe, dass in den betrachteten Bibelversen beabsichtigt wurde, auch dieses Thema dem Leser ins Bewusstsein zu rufen. Nicht einmal unter solch extremen Umständen ist es angemessen, dass Berührung oder Sichtkontakt mit der Genitalregion eines Menschen des anderen Geschlechts stattfindet, exklusive selbstverständlich des Ehepart-

ners. Es war interessant, dass dieser Aspekt des Gesetzes in älteren Kommentaren¹³⁵ mehr betont wurde als in neueren. Dies erinnert uns daran, dass wir im Westen aktuell in einer Kultur leben, die im Vergleich zu vorangegangenen Jahrhunderten sowie zum kulturellen Umfeld des Alten Testaments hier eine geringe Sensitivität hat, wenngleich die grundsätzliche Wahrnehmung nach wie vor vorhanden ist.

In den alttestamentlichen Propheten wird die öffentliche Nacktheit als Zeichen der Scham behandelt. Dies wurde bereits unter 3.1.2 belegt. Klgl 1,8b sei hier nochmals erwähnt: „alle, die sie ehrten, verachten sie jetzt, denn sie haben ihre Blöße gesehen“ – es ist etwas erniedrigendes, wenn andere unsere intimste Körpergegend zu Gesicht bekommen.

Schirmmacher verweist¹³⁶ weiterhin auf Klgl 4,21, wo es Teil des Gerichts ist, dass – in bildlicher Sprache für ein Volk – eine Frau betrunken und entkleidet ist. Der Befund des Alten Testaments ist überdeutlich. Das Neue Testament greift das Thema Nacktheit wesentlich seltener konkret auf und verweist hauptsächlich auf sexuelle Treue. Paulus schließt sich beispielsweise in 1Tim 2,9 mit dem Aufruf zu schamhafter Kleidung an. Erst in der Offenbarung wird das Motiv der Nacktheit wiederholt in klarer symbolischer Weise erwähnt – in Kapitel 3,17 in Bezug auf den Zustand der Gemeinde in Laodicäa, in Kapitel 16,15 als Warnung für den Einzelnen und in Kapitel 17,16 als Teil des Gerichts über die Hure Babylon.

Während kleine Kinder noch kein Schamgefühl haben, entwickelt sich dieses im Grundschulalter und ist für die gesunde Entwicklung der Persönlichkeit wichtig.¹³⁷ Offensichtliche Beispiele in unserer Kultur, wo Menschen später dieses Bewusstsein abtrainiert wurde, finden sich in der FKK-Kultur, gemischten Saunas und ähnlichen Situationen. Ein solcher Verlust des Schamgefühls erscheint aus dem biblischen Befund nicht als etwas erstrebenswertes. Zentral für das Verständnis ist der Bericht über den Sündenfall, wo Gott der Scham mit Kleidung begegnet und nicht die Scham an sich kritisiert wird.

Verwandt ist ebenso das Thema des Begehrens der fremden Frau. Allerdings scheint dies in dem konkreten Gebot nicht das Thema zu sein, weshalb wir uns hier auf die Frage der Scham beschränkt haben. Ebenso ist, wie unter 3.1 besprochen, die Scham der Nacktheit von der Frage der Schamkultur zu unterscheiden. Auch wenn es sich bei beidem um Scham handelt, so ist Auslöser und Inhalt der Scham wesentlich unterschiedlich.

Folge der schambehafteten Nacktheit ist die Forderung zu angemessenem Verhalten anderen gegenüber. Ein würdevoller Umgang mit anderen Menschen beinhaltet zwangsläufig einen vorsichtigen Umgang hiermit. Übergriffigkeit in diesem Bereich ist auch heute etwas sehr Demütigendes, beispielsweise sei auf das Veröffentlichen von Nacktbildern einer Person verwiesen, wovon gelegentlich

als brutalem Racheakt an ehemaligen Partnern oder Mobbing im Schulumfeld immer wieder in den Medien zu hören ist. Die Folgen für das Opfer sind oft immens. Dieses Gebot könnte zur Veranschaulichung dafür benutzt werden, wie schlimm ein solches Verhalten ist.

Nacktheit hat ihren geschützten Rahmen innerhalb der Ehe, wo aus einem Bereich der Angst und Scham ein Thema der Freude wird. Dies führt zur nächsten ethischen Lektion des betrachteten Gesetzes:

5.2 Bedeutung der eigenen Kinder

In einer Gesellschaft, in der Karriere vielen wichtiger als Kinder, Abtreibung weit verbreitet ist und Individualismus oft über Familie geht, ist dieser Aspekt des Gebots sicherlich auf den ersten Blick nicht so leicht nachzuvollziehen. Doch hier ist bewusst auf den ersten Blick gesagt – dies heißt nicht, dass es für uns heute unverständlich oder hinfällig wäre. Wie unter 3.2.2 ausgeführt ist die Bedeutung von Familie und Nachkommenschaft in der Bibel nicht auf die Frage der Familienlinie und des Landerbes unter Israeliten begrenzt, sondern eine Aussage über die gesamte Menschheit von Eden an. Für Israel hatte es noch besondere Aspekte, diese sollen hier nicht nochmals aufgegriffen werden.

Dementsprechend ist es aus biblischer Perspektive nicht verwunderlich, dass der Kinderwunsch – trotz vergleichs-

weise geringer medialer Präsenz – nach wie vor eine gewaltige Triebfeder für viele Menschen ist. Dieses grundsätzliche Sehnen, dass eine Partnerschaft zu Kindern führt, ist schöpfungsmäßig im Menschen angelegt und lässt sich kaum dauerhaft verhindern. Und so sind auch heute die Kinderwunschkliniken voll und der Leidensdruck bei vielen Kinderlosen stark. Manche Familien nehmen für das Aufziehen einer größeren Kinderzahl freiwillig sehr hohe Einschränkungen und Anstrengungen auf sich. Die Liebe der Eltern ist sprichwörtlich und hält trotz geringer Dankbarkeit der Kinder viel aus. Durch diese aktuellen Beobachtungen ist es uns auch heute in unserem Kulturkreis gut nachvollziehbar, welches ein großes Risiko für den betroffenen Mann in der Situation des betrachteten Gesetzes vorlag. Dies gilt nicht nur bei bisheriger Kinderlosigkeit, auch wenn bereits ein Kind geboren wurde und nun keine weiteren folgen können ist dies ein herber Verlust, dort zusätzlich das Fehlen von Geschwistern für das bereits geborene Kind.

Wenn einer Familie – also nicht nur dem Mann, sondern ebenso seiner Frau und in geringerem Maß auch den potenziellen Großeltern – solch eine Einschränkung widerfährt, handelt es sich um einen extrem einschneidenden, dauerhaften Schaden. Ein bleibendes Leiden unter unerfüllter Sehnsucht kann die Folge sein, möglicherweise schwerwiegende Eheprobleme; im Alter kann es zu Vereinsamung, Verarmung und Angewie-

senheit auf andere Verwandte führen. Es steht sehr viel auf dem Spiel, weshalb die drastische Strafe nicht überrascht.

Dieses Gebot kann bei etlichen ethischen Diskussionsfragen der letzten 100 Jahre hinzugezogen werden. Als sehr konkretes Beispiel für fremdbewirkte Zeugungsunfähigkeit kann an die Zwangsterilisationen bestimmter Gruppen, sei es körperlich Behinderter oder Armer, unter anderem in Diktaturen und manchen Ländern mit hoher Bevölkerungszahl gedacht werden. Auch die frühere Ein-Kind-Politik in China hat Parallelen. Weiterhin gehen erzwungene Abtreibungen in eine ähnliche Richtung.

Allgemeiner dagegen erinnert uns dieses Gebot daran, dass Kinder in der Bibel als großes Geschenk Gottes gesehen werden. Die Art und Weise wie negativ häufig über Schwangerschaften gesprochen wird, als Unfall oder Hindernis für die persönliche Entfaltung, ist aus dieser Perspektive als problematisch zu bezeichnen.

Weiterhin lässt sich auch eine ganz wörtliche Anwendung übernehmen. Fernando überträgt die Situation beispielsweise auf Filmszenen und merkt an, wie verwerflich aus biblischer Sicht ein Tritt zwischen die Beine wäre.¹³⁸ Entsprechend ist es generell der Fall, dass auch bei körperlichen Auseinandersetzungen oder sportlichen Wettbewerben Rücksicht diesbezüglich auf andere männliche Teilnehmer genommen werden muss. Dies ist ein wichtiger Wert in der Erziehung, der vielen Jungen schon früh mitgegeben wird. Egal wie schlimm

eine auslösende Beleidigung war und wie hitzig der Kampf wird, hier ist eine Grenze erreicht, die nicht überschritten werden darf. Dies führt uns zum nächsten Punkt:

5.3 Das Ziel rechtfertigt nicht die Mittel

Maxwell drückt die Botschaft des Gesetzes in einfachen Worten so aus: „that the end does not justify the means.“¹³⁹ – das Ziel rechtfertigt nicht die Mittel. Diese Botschaft lässt sich wohl recht klar aus der Geschichte ableiten. Die Motivation, den eigenen Mann aus Not zu retten, ist gerechtfertigt – die angewandten Mittel waren es nicht.¹⁴⁰

Stewart fügt dem hinzu, dass wir falsche Taten nicht mit falschen Taten beantworten sollten. Die Obrigkeit hätte die Aufgabe, das Böse zu bestrafen, nicht wir sollten die Strafe umsetzen.¹⁴¹ Wenngleich dies nicht die primäre Zielrichtung des Textes zu sein scheint, ist es durchaus vorstellbar, dass die Frau zusätzlich zur Rettung ihres Mannes auch einen Racheakt beabsichtigte, als sie diesen extremen Weg einzugreifen wählte.

Doch hatte die Frau eine andere Möglichkeit? Es ist davon auszugehen. Wenn die Kräfteverhältnisse zwischen den Männern nicht völlig unterschiedlich sind, so würde ihr Einsatz wahrscheinlich das Blatt wenden können. Ihr bot sich in der vorgefundenen Situation die Möglichkeit, den Mann an seiner empfindlichsten Stelle anzugreifen, ohne dass er dies verhindern

konnte, also wären ihr vermutlich auch andere Handlungen möglich gewesen. Beispielsweise mit einem Tritt in die Kniekehle oder Ähnlichem hätte sie eventuell ihrem Mann die Möglichkeit zur Verteidigung geben können. Diese Überlegung ist teilweise spekulativ, doch scheint es eher nicht der Fall zu sein, dass sie hier die einzige Möglichkeit ergreift, um ihren Mann vor dem Tod zu retten. Das Prinzip ähnelt dem Lex Talionis – unsere Reaktion muss Maß halten und darf nicht völlig rücksichtslos gegenüber jemandem sein, der uns schadet.

In „The Preachers Outline and Sermon Bible“ wird ein verwandter Schwerpunkt gesetzt.¹⁴² Das Gesetz würde gegen die Anwendung von übertriebener Gewalt gewandt sein. Dies wird dann auf Selbstverteidigung körperlicher wie anderer Art angewandt. Ein Christ solle wenn möglich nachsichtig sein und um des Zeugnisses Willen auf Rache verzichten, aber wenn Notwehr notwendig ist, solle diese angemessen bleiben. Dies ist ein sehr wichtiges Prinzip, da der Mensch in Erregung oder Wut schnell weit über das Ziel hinausgeht. Wie auch in den Parallelstellen in 2Mose 21,22ff. und 2Sam 14,6 ersichtlich ist eine Schlägerei allgemein eine gefährliche Situation, da hier die nötige Besonnenheit schnell verloren ist und der Schaden enorm sein kann.

Stewart verweist weiterhin auf die biblische Rollenverteilung. Für eine Frau wäre es besonders unangebracht, gewalttätig zu werden. Väter und Ehemänner hätten ins-

besondere die Aufgabe, ihre Frauen und Töchter zu verteidigen. Er verweist auf die Charakterisierung einer gottesfürchtigen Frau in 1Petr 3,4.¹⁴³

Das Prinzip, dass nicht jedes Mittel für ein gutes Ziel recht ist, ist auch in ganz anderen Zusammenhängen in der Bibel zu finden, es sei an den Tod Ussas in 1Chr 13 erinnert. Gott fordert uns dazu auf, ihm zu gehorchen und ihm zu vertrauen, und auf heilige Weise zu leben, auch wenn wir versucht sind auf ungute Weise ein Ziel schneller zu erreichen.

Ein weiteres Prinzip baut auf diesen Beobachtungen auf und ist bei der in diesem Gesetz beschriebenen Situation sehr deutlich. Wenn ein Mensch im Zorn über das Maß hinaus handelt, kann dies Konsequenzen haben, die nicht mehr rückgängig gemacht werden können und bei späterer nüchterner Betrachtung nicht mehr gewünscht sind. Wenn ein Nachbar seiner Zeugungsfähigkeit beraubt wurde, ist dies bei aller Reue nicht rückgängig zu machen. Versöhnung ist bei solch einem bleibenden Schaden hart, die Erinnerung daran beständig. Damit kommen wir zum nächsten Punkt der ethischen Zusammenfassung:

5.4 Notwendigkeit von Strafe

Für die Bestrafung wird hier mit der Warnung vor falschem Mitleid ein vergleichbares Prinzip in umgekehrter Richtung benutzt. Die möglichen Folgen der Tat sind so schlimm, dass die Strafe durch-

geführt werden muss, und das normalerweise wünschenswerte Mitleid hier am falschen Platz ist. Aus menschlicher Sicht ist Nachsicht, vielleicht sogar Sympathie, aufgrund der verständlichen Motivation naheliegend,¹⁴⁴ doch gibt es Momente, in denen Klarheit und Gerechtigkeit um höherer Güter willen gefragt sind.

Ein neutestamentliches Musterbeispiel für dieses Prinzip ist die Gemeindezucht. Hier entsteht eine Spannung zwischen christlichem Mitleid und nötiger Konsequenz. So mag man versucht sein – entgegen klarer biblischer Gebote – trotz offener Sünde nicht entsprechend einzugreifen. Doch wie dieses Gebot eine abschreckende, klarstellende Wirkung hat, so soll auch die Gemeindezucht nach 1Kor 5 den Sauerteig ausfegen und die Ausbreitung der Akzeptanz folgenreicher Sünden in der Gemeinde verhindern.

Die Ansichten zur Notwendigkeit von Strafe gehen weit auseinander. Heute wird häufig das Hauptziel von Strafe in der Besserung und Wiederherstellung des Täters gesehen. Dies mag ein Grund sein, weshalb vielen das vorliegende Gebot fremd erscheint – das Abtrennen der Hand ist ein bleibender Schaden, wo der pädagogische Nutzen für die Täterin eher im Hintergrund zu liegen scheint. Wenngleich dieser Effekt von Strafe allgemein sicherlich ein wichtiger Aspekt ist, so betont die Bibel auch andere zentrale Perspektiven.

Ein wichtiger Punkt ist die Klarstellung, dass Böses böse ist.¹⁴⁵ Eine Strafe verdeutlicht dem Täter sowie den Menschen, die

davon erfahren, dass die geschehene Tat moralisch verwerflich ist und Folgen nach sich zieht. Deshalb spiegelt ein Rechtssystem sehr stark die Werte der jeweiligen Gesellschaft wider. Dies ist in der Betrachtung des Gesetzes sehr deutlich geworden, insbesondere in Blick auf die Bedeutung von Nachwuchs für eine Familie. Den Hörern des Gesetzes sowie den Zeugen der Vollstreckung wird dieses Prinzip verdeutlicht.

Verbunden hiermit ist der Effekt der Abschreckung, wie oben erläutert. Die Aussicht auf eine schmerzhafteste Strafe, welche auch mit einer hohen Wahrscheinlichkeit des überführt Werdens verbunden ist, hält Menschen davon ab ihrer Lust zur Tat nachzugeben.

Der Gedanke der Genugtuung ist ein weiterer Aspekt von Strafe. Das Opfer darf Gerechtigkeit erfahren. Das Neue Testament ruft unter anderem in Röm 12,19f. Christen dazu auf, sich nicht selbst zu rächen und stattdessen die Feinde zu lieben, doch wird der Vollzug der Rache durch Gott – nach Ablauf der Gnadenzeit für reuige Sünder – verheißt.

Ein pädagogischer Effekt ist weiterhin theologischer Natur – die Strafe dient zur Überführung von persönlicher Schuld

und Sündhaftigkeit.¹⁴⁶ Wer erkennt, dass er straffällig ist, kann hieran auch seinen Stand vor Gott erkennen. Weiterhin deutet sie auf das Gericht Gottes über die Sünde hin. Christus erlitt eine Strafe, so dass die Menschen, die Strafe verdient hätten, frei ausgehen können. Hier kommt auch eine drastische Strafe wie die abgetrennte Hand in 5Mose 25,12 in eine ganz andere Relation. Schwere Sünde erfordert harte Strafe. Und die Lebensschuld eines Menschen ist wesentlich größer als diese Tat – so dass Gottes Sohn das viel schlimmere Leiden in seinem Opfer auf sich nahm und Gottes Gnade und Gerechtigkeit zeigte.

6. Schlussbetrachtung

In der Betrachtung hat sich wie erwartet gezeigt, wie komplex die Diskussion solch einer kurzen biblischen Passage werden kann, und wie weit das Verständnis auseinandergeht. Bereits die Einschätzung der Voraussetzungen, beispielsweise die genaue beschriebene Situation, unterschied sich oft deutlich, so dass die Interpretation zwangsläufig weit auseinanderlief. Daher wurde ein besonderes Augenmerk

darauf gelegt, verschiedene Verständnisse zu den Startfragen zu vergleichen und die Argumente zu prüfen. Die weitere Auslegung wäre ohne gründliche Diskussion der Grundlagen kaum zuverlässig möglich gewesen.

Auch die genaue Betrachtung des Kontexts auf verschiedenen Ebenen erwies sich als wichtige Richtlinie zur Entscheidung von Auslegungsfragen. Insbesondere das vorangegangene Gebot bot viele Hinweise zum schlüssigen Verständnis.

Als eine der zentralsten Fragen der Auslegung zeigte sich, ob man bei der Situation von einer wahrscheinlichen Zeugungsunfähigkeit des Mannes ausgehen kann. Sowohl der Kontext als auch die Betrachtung der genauen Situation führten zur starken Tendenz zu einer zustimmenden Antwort. Diese Einschätzung machte die Strafe wesentlich einfacher nachvollziehbar.

Die verbreitetste Ansicht zur Auslegung hat sich somit auch als die solideste erwiesen. Der Hauptgrund für die drastische Strafe scheint die Gefährdung der Zeugungsfähigkeit des Mannes zu sein. Dafür, dass die Überschreitung der weiblichen Stellung eine große Rolle spielte,

ließen sich nicht ausreichend Hinweise finden. Die konkrete schamhafte Grenzüberschreitung dagegen scheint ein zweiter, untergeordneter Grund für die Bestrafung zu sein, würde aber allein das Strafmaß nicht erklären können.

Die Strafe hat recht eindeutig Bezug zum Lex Talionis. Sie illustriert den Umgang mit unklaren Situationen, es liegt nahe, dass es sich um die Bestrafung am ausführenden Körperteil handelt. Eine Ersatzzahlung scheint nicht vorgesehen zu sein.

Ethisch lassen sich mehrere Botschaften hieraus ableiten. Die sehr hohe Bedeutung des Schöpfungsauftrages, sich zu mehren, wurde bei der Betrachtung deutlich. Auch wenn einem dies vorher bereits einigermaßen bewusst war, so war es doch noch einmal augenöffnend, die prominente Platzierung des Auftrags zur Vermehrung sowie den enorm großen Raum, der diesem Thema im Alten Testament eingeräumt ist, zu betrachten. Dieses Verständnis ist in unserer Kultur nicht vergleichbar ausgeprägt, was unsere Auslegung entsprechender Bibelpassagen verzerren kann. Die neutestamentliche Anwendung zeigt dabei auch auf eine wei-

jetzt anmelden!

bibeltreu
allianzgesinnt
reformiert



MARTIN BUCER SEMINAR
Das alternative Theologiestudium

Bankverbindung:

Martin Bucer Seminar e.V.
Evangelische Bank eG

IBAN DE02520604100003690334
BIC GENODEF1EK1

Verwendungszweck: Seminar

tere Ebene des Fruchtbarseins im Dienst für Gott, hier hat sich der Fokus deutlich verändert, ohne jedoch zu einer Geringschätzung für Familie zu führen.

Die Frage der Ehre schien eine geringere Rolle zu spielen als vermutet. Nur speziell das Thema der Nacktheit und der damit verbundenen Schamhaftigkeit hat sich als wichtiges biblisches Prinzip auch hier involviert gezeigt. Dies allerdings ist nicht unbedingt an Fragen der Scham- oder Schuldkultur gebunden, hier kann eine Schuldkultur strenger als manche Schamkulturen sein.

Auch zeigt sich deutlich, dass der Zweck nicht immer die Mittel heiligt. Dieses Gesetz ist ein eindringlicher Aufruf, auch in herausfordernden Situationen überlegt zu handeln und nicht jedes Prinzip über Bord zu werfen. Auch bei der Notwendigkeit von schnellem Handeln müssen langfristige Folgen im Blick behalten werden.

Handelt es sich bei dem betrachteten Gesetz um eine Auslegung zu einem oder mehreren der 10 Gebote? Am naheliegendsten scheint der Bezug zum Gebot, Vater und Mutter zu ehren. Auch wenn es nicht konkret um den Umgang eines Kindes mit seinen Eltern geht, wird eine hohe Bedeutung der Zeugung von Nachkommen vermittelt. Ein starker Bezug zu dem Gebot, nicht zu Begehren was jemand anderem zusteht, ist nicht deutlich geworden.

In der bearbeiteten Literatur gab es viele hilfreiche Betrachtungen von Aspekten des Gesetzes. Die Recherche nach sprach-

lichen Analysen, kulturellen Parallelen und Übersichten über verschiedene Auslegungen und deren Argumente war ergebnisreich. In der vorliegenden Arbeit konnte zum einen darauf aufgebaut werden, indem eine Zusammenführung der einzelnen Beobachtungen und Überlegungen zahlreicher Autoren erfolgte, wodurch sich Ergänzungen ergaben. Allerdings gab es in der praktischen Diskussion der Situation mit ihren Details und Konsequenzen oft erhebliche Lücken, wovon manches selbst in der ganzen genutzten Sekundärliteratur noch unbesprochen blieb und somit hier ebenfalls ergänzt werden konnte. Anknüpfend an den erlangten Überblick über die Publikationen konnten wiederholt weitere Argumente für oder gegen bestimmte Positionen erarbeitet werden. Auch in der Suche nach und Erklärung von innerbiblischen Bezügen gab es noch nicht erwähnte Ähnlichkeiten, auf die hier vereinzelt eingegangen werden konnte. Hierbei erwiesen sich vor allem Wortstudien als nützlich auf der Suche, welche aber aus Platzgründen nicht im Detail ausgeführt werden konnten.

Als exegetische Lektion zeigte die Beschäftigung mit den Auslegungen, wie gefährlich es ist, die gründliche Betrachtung der Grundlagen zu vernachlässigen und sich zu schnell auf die Diskussion der Bedeutung zu konzentrieren. Seitenlange Theorien können durch eine falsche Voraussetzung, der nur wenige Zeilen gewidmet wurden, größtenteils bedeutungslos werden. Auch ist es gelegentlich hilfreich,

die erste Vorstellung zu hinterfragen und die konkrete kulturelle Praxis bis hin zur Kleidung zu betrachten und zu durchdenken.

Um abschließend zur kritischen Frage der Strafe und der damit verbundenen apologetischen Herausforderung zu kommen: Die Stelle bleibt für unsere Kultur herausfordernd. Grundsätzlich stellt die biblische Sicht auf Bestrafung eine Infragestellung für unseren Zeitgeist dar. Auch der Grund der harten Bestrafung, die große Bedeutung der Zeugungsfähigkeit, ist uns weniger greifbar. Aber beide Punkte können nach wie vor mit gründ-

licher Erklärung verständlich gemacht werden, womit gleichzeitig grundlegende biblische Wahrheiten vermittelt werden.

Zusätzlich bietet auch das Lex Talionis einen Zugang zum Verständnis der Verhältnismäßigkeit. Wem das Leid des seiner Nachkommenschaft beraubten Mannes vor Augen geführt wurde, kann die Härte der Strafe hiermit als gerecht nachvollziehen. Ebenso ist hieran die Absicherung in die andere Richtung gut zu erklären, die Gefahr ungezügelter Rache beim Ausbleiben einer angemessenen, limitierten Bestrafung. Eine frauenfeindliche Absicht hinter dem Gebot ist gut widerlegbar.



Der Autor



Johannes Lang aus München ist Mitglied einer christlichen Gemeinde in M-Schwabing und auch übergemeindlich in Lehre und Evangelisation engagiert. Momentan beginnt er seine Abschlussarbeit am Martin Bucer Seminar in München.

- 1 R. A. F. Mackenzie. Deuteronomy, A Catholic Commentary on Holy Scripture. Toronto; New York; Edinburgh: Thomas Nelson, 1953. S. 271.
- 2 Gerald E. Gerbrandt. Deuteronomy, BCBC. Harrisonburg, VA; Kitchener, ON: Herald Press, 2015. S. 426f.
- 3 Eine prinzipielle Diskussion der Anwendbarkeit des mosaischen Gesetzes für die Gemeinde heute soll aus Platzgründen nicht erfolgen.

- 4 Jonathan Vroom. *An Eye for an Eye in Context: The Meaning and Function of The Lex Talionis in the Torah*. Hamilton, ON: McMaster Divinity College (Masterarbeit, Christian Studies), 2009. S.19.
- 5 Hammurabi, Col. XLVIII: 3–19.
- 6 M. J. Selman. „Law“. In: T.D. Alexander; D. W. Baker (Hrsg.). *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*. Leicester, England; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2003. S. 504f.
- 7 Jonathan Vroom. *An Eye for an Eye in Context*, 2009. S. 44f. Unabhängig von der Frage der mündlichen oder schriftlichen Überlieferung: Samuel Greengus. „Some Issues Relating to the Comparability of Laws and the Coherence of the Legal Tradition“. In: B. M. Levinson (Hrsg.): *Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law: Revision, Interpolation and Development, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994. S. 86.
- 8 Jacob J. Finkelstein. „The Ox That Gored“. In: *Transactions of the American Philosophical Society*. Philadelphia: American Philosophical Society, 1981. S. 34. Zitiert in: Jonathan Vroom. *An Eye for an Eye in Context*, 2009. S.46f. Richard D. Nelson. *Deuteronomy: A Commentary, OTL*. Louisville, KY; London: Westminster John Knox Press, 2004. S. 300.
- 9 Bspw. J. G. McConville. *Deuteronomy, Apollos OT Commentary*. Leicester, England; Downers Grove, IL: Apollos; InterVarsity Press, 2002. S. 30–33.
- 10 Nach Peter C. Craigie. *The Book of Deuteronomy, NICOT*. Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 1976. S. 24.
- 11 Beispielsweise Edward J. Woods. *Deuteronomy: An Introduction and Commentary, TOTC*. Nottingham, England: Inter-Varsity Press, 2011. J.G. McConville. *Deuteronomy, Apollos*, 2002.
- 12 Fremde Götter: 13,6–16; Bilder: 17, 5–7; Namen: 18,20; Eltern: 21,21; töten: 19,13; ehebrechen: 22,21–24; stehlen (Menschen stehlen): 24,7; falsches Zeugnis: 19,19.
- 13 Stephen L. Cook. *Reading Deuteronomy: A Literary and Theological Commentary, Reading the OT Series*. Macon, GA: Smyth & Helwys Publishing, Inc., 2015. S.183–185.
- 14 Lyle Eslinger. „More Drafting Techniques in Deuteronomical Laws“. In: *Vetus Testamentum* 34(2), 1984. S. 222.
- 15 Jack R. Lundbom. *Deuteronomy: A Commentary*. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: W.B. Eerdmans, 2013. S.704. Lyle Eslinger. „More Drafting Techniques in Deuteronomical Laws“, 1984. S. 222.
- 16 Lyle Eslinger. „More Drafting Techniques in Deuteronomical Laws“, 1984. S. 222.
- 17 Lyle Eslinger. „More Drafting Techniques in Deuteronomical Laws“, 1984. S.223+226. Unterteilt 7+8 gegenüber 9, sieht separaten Chiasmus in 7+8.
- 18 P. Eddy Wilson. „Deuteronomy XXV 11-12: One for the Books“. In: *Vetus Testamentum* 47(2), 1997. S. 221.
- 19 Ethelbert W. Bullinger. *The Companion Bible: Being the Authorized Version of 1611 with the Structures and Notes, Critical, Explanatory and Suggestive and with 198 Appendixes*. Bellingham, WA: Faithlife, 2018. Bd. 1, S. 272.
- 20 Bspw. J. A. Thompson. *Deuteronomy: An Introduction and Commentary, TOTC*. Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 1974. S.275.
- 21 Daniel I. Block. *Deuteronomy, NIVAC*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2012. S. 584.
- 22 Mark E. Biddle. *Deuteronomy, SHBC*. Macon, GA: Smyth & Helwys Publishing, Inc., 2003. S. 373.
- 23 Edward J. Woods. *Deuteronomy, TOTC*, 2011. S. 258.
- 24 Richard D. Nelson. *Deuteronomy, OTL*, 2004. S. 300.
- 25 Edward J. Woods. *Deuteronomy, TOTC*, 2011. S.259. Allan M. Harman. *Deuteronomy: The Commands of a Covenant God, FOBC*. Ross-shire, Großbritannien: Christian Focus Publications, 2001. S. 229.
- 26 Calum Carmichael. „A Ceremonial Crux: Removing a Man’s Sandal as a Female Gesture of Contempt“. In: *Journal of Biblical Literature* 96(3), 1977. S. 332.
- 27 Andrew Stewart. *God’s Treasured Possession: A Welwyn Commentary on Deuteronomy*. Darlington, England: EP Books, 2013. S. 452.
- 28 Lyle Eslinger. „More Drafting Techniques in Deuteronomical Laws“, 1984. S. 225.
- 29 Duane L. Christensen. *Deuteronomy 21:10–34:12, WBC*. Dallas: Word, Inc., 2002. S. 610+614.
- 30 Marc Cortez. „The Law on Violent Intervention: Deuteronomy 25.11-12 Revisited“. In: *Journal for the Study of the Old Testament* 30(4), 2006. S.432. Hier sind weitere sprachliche Argumente für eine gewalttätige Situation erwähnt.
- 31 M. Carasik (Hrsg., Übers.). *Deuteronomy: Introduction and Commentary, The Commentators’ Bible*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2015. S. 169.
- 32 Gary Harlan Hall. *Deuteronomy, CPNIV*. Joplin, MO: College Press Pub. Co., 2000. S. 377.
- 33 Thomas Schirrmacher. *Ethik*. Hamburg; Nürnberg: RVB; VTR, 2011⁵. Bd. 4, S. 400f.
- 34 M. Carasik (Hrsg., Übers.). *Deuteronomy, The Commentators’ Bible*, 2015. S. 169.
- 35 Duane L. Christensen. *Deuteronomy 21:10–34:12, WBC*, 2002. S. 613. James B. Jordan. *The Law of the Covenant: An Exposition of Exodus 21-23*. Tylor, TX: Institute for Christian Economics, 1984. S. 118: „a man and his countryman“.
- 36 Daniel I. Block. *Deuteronomy, NIVAC*, 2012. S. 584.
- 37 Jeffrey H. Tigay. *Deuteronomy, JPSTC*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1996. S. 484.
- 38 Stephen L. Cook. *Reading Deuteronomy*, 2015. S. 183.
- 39 Richard D. Nelson. *Deuteronomy, OTL*, 2004. S. 300.
- 40 Allan M. Harman. *Deuteronomy, FOBC*, 2001. S. 229.
- 41 Gary Harlan Hall. *Deuteronomy, CPNIV*, 2000. S. 378.
- 42 Duane L. Christensen. *Deuteronomy 21:10–34:12, WBC*, 2002. S. 613. Andere Übersetzung von Jes 57,8: John L. McKenzie. *Second Isaiah: Introduction, Translation, and Notes*, Anchor Yale Bible. New Haven; London: Yale University Press, 2008. S. 158.
- 43 Hesse: „חָזַק ḥāzaq“. In: G.J. Botterweck; H. Ringgren; H.-J. Fabry (Hrsg.). *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1970ff. Bd. 2, S. 847–852. Raymond Brown. *The Message of Deuteronomy: Not by Bread Alone, BST*. Nottingham,

- England: Inter-Varsity Press, 1993. S. 244.
- 44 Duane L. Christensen. Deuteronomy 21:10–34:12, WBC, 2002. S. 610.
- 45 Edward J. Woods. Deuteronomy, TOTC, 2011. S. 258f.
- 46 Marc Cortez. „The Law on Violent Intervention“, 2006. S. 441.
- 47 Middle Assyrian Law A§8 „If a woman should crush a man's testicle during a quarrel, they shall cut off one of her fingers. And even if the physician should bandage it, but the second testicle then becomes infected(?) along with it and becomes . . . , or if she should crush the second testicle during the quarrel—they shall gouge out both her [...]s.“ Nach: M.T. Roth; H.A. Hoffner; P. Michalowski. Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor, Writings from the Ancient World. Atlanta, GA: Scholars Press, 1997². S. 157.
- 48 Jack R. Lundbom. Deuteronomy, 2013. S. 712.
- 49 Duane L. Christensen. Deuteronomy 21:10–34:12, WBC, 2002. S.613. Mit Verweis auf M. Weinfeld.
- 50 Lyle Eslinger. „The Case of an Immodest Lady Wrestler in Deuteronomy XXV 11-12“. In: Vetus Testamentum 55(3), 2005. S.343–365.
- 51 Bspw. Fußnote des Herausgebers bei: R.J. Rushdooney. Commentaries on the Pentateuch: Deuteronomy. Vallecito, CA: Ross House Books, 2008. S. 426.
- 52 Jerome T. Walsh. „You Shall Cut off Her...Palm'? A Reexamination of Deuteronomy 25:11-12“. In: Journal of Semitic Studies 49(1), 2004. S. 47–58.
- 53 Lyle Eslinger. „The Case of an Immodest Lady Wrestler in Deuteronomy XXV 11-12“, 2005. S. 273.
- 54 P. Eddy Wilson. „Deuteronomy XXV 11-12: One for the Books“, 1997. S. 231.
- 55 P. Eddy Wilson. „Deuteronomy XXV 11-12: One for the Books“, 1997. S. 231.
- 56 Jeffrey H. Tigay. Deuteronomy, JPSTC, 1996. S. 484.
- 57 David Daube; Calum Carmichael. „Witness in Bible and Talmud and Biblical Laws of Talion“. Oxford: Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies, 1986. S. 24f. Zitiert in: P. Eddy Wilson. „Deuteronomy XXV 11-12: One for the Books“, 1997. S.232. Der Artikel ist ebenfalls in Hebrew Annual Review 9, 1985, erschienen, dort ist diese Aussage aber etwas unklarer formuliert, da „but only up to a point“ fehlt.
- 58 Richard D. Nelson. Deuteronomy, OTL, 2004. S. 301.
- 59 John C. Maxwell. Deuteronomy, TPC. Nashville, TN: Thomas Nelson, Inc., 1987. S. 262.
- 60 Erwähnt in: Yael Shemesh. „Punishment of the Offending Organ in Biblical Literature“. In: Vetus Testamentum 55(3), 2005. S. 348.
- 61 Jerome T. Walsh. „You Shall Cut off Her...Palm'?“, 2004. S. 55–57.
- 62 Christopher J. H. Wright. Deuteronomy, UBOT. Grand Rapids, MI: Baker Books, 2012. S. 269.
- 63 James B. Jordan. The Law of the Covenant, 1984. S. 118f.
- 64 Thomas Schirrmacher. Ethik, 2011⁵. Bd. 5, S. 240f.
- 65 J. Edward Owens. Deuteronomy, NCBC. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2011. S. 81.
- 66 Edward J. Woods. Deuteronomy, TOTC, 2011. S. 259.
- 67 Richard D. Nelson. Deuteronomy, OTL, 2004. S. 301.
- 68 Jeffrey H. Tigay. Deuteronomy, JPSTC, 1996. S. 234.
- 69 Oft erwähnt, z. B. Richard D. Nelson. Deuteronomy, OTL, 2004. S.300.
- 70 Warum aus medizinischer und kultureller Sicht hier höchstwahrscheinlich von einem toten Kind ausgegangen werden muss siehe: Jonathan Vroom. An Eye for an Eye in Context, 2009. S. 39–40.
- 71 Michael A. Grisanti. Deuteronomy, EBC (rev). Grand Rapids, MI: Zondervan, 2012. S. 701.
- 72 Z. B. Duane L. Christensen. Deuteronomy 21:10–34:12, WBC, 2002. S. 611.
- 73 Calum Carmichael. „Biblical Laws of Talion“. In: Hebrew Annual Review 9, 1985. S. 113.
- 74 Jack R. Lundbom. Deuteronomy, 2013. S. 713.
- 75 Dieser deutet auch im Alten Testament auf Aspekte einer Schuldkultur hin – es sei auf das außergewöhnliche Gebot des „nicht Begehrens“ verwiesen.
- 76 Timothy R. Ashley. The Book of Numbers, NICOT. Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 1993. S. 228.
- 77 Andrew Stewart. Deuteronomy, Welwyn, 2013. S. 452f.
- 78 Douglas R. Edwards. „Dress and Ornamentation“. In: D.N. Freedman (Hrsg.). The Anchor Yale Bible Dictionary. New York, NY: Doubleday, 1992. Bd. 2, S. 233.
- 79 E. Hui. „Fertility and Infertility“. In: D.J. Treier; W. A. Elwell (Hrsg.). Evangelical Dictionary of Theology. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2017³. S. 316.
- 80 Joseph A. Grassi. „Child, Children“. In: D. N. Freedman (Hrsg.). The Anchor Yale Bible Dictionary, 1992. Bd. 1, S. 904.
- 81 Raymond Brown. Deuteronomy, BST, 1993. S. 245.
- 82 Peter C. Craigie. Deuteronomy, NICOT, 1976. S. 158f.
- 83 Raymond Brown. Deuteronomy, BST, 1993. S. 245.
- 84 Peter C. Craigie. Deuteronomy, NICOT, 1976. S. 296.
- 85 Eugene H. Merrill. Deuteronomy, NAC. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1994. S. 307.
- 86 Edward J. Woods. Deuteronomy, TOTC, 2011. S. 243.
- 87 E. Hui. „Fertility and Infertility“. In: D.J. Treier; W.A. Elwell (Hrsg.). Evangelical Dictionary of Theology, 2017³. S. 316.
- 88 Paul Gardner. 1 Corinthians, ZECNT. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2018. S. 303f.
- 89 Bspw. 2Tim 2,1f.
- 90 John Nolland. The Gospel of Matthew, NIGTC. Grand Rapids, MI; Carlisle: W.B. Eerdmans; Paternoster Press, 2005. S. 257f.
- 91 Jonathan Vroom. An Eye for an Eye in Context, 2009. S. 3–14.
- 92 John Nolland. Matthew, NIGTC, 2005. S. 256f.
- 93 Heinrich Clementz. Des Flavius Josephus Jüdische Altertümer. Halle a. d. S.: Verlag von Otto Hendel, 1899. Bd. 1, S.242.
- 94 4Mose 35,31, wo auch die Möglichkeit einer Ersatzzahlung für andere Taten impliziert scheint.

- 95 H. B. Huffmon. „Lex Talionis“. In: D.N. Freedman (Hrsg.). *The Anchor Yale Bible Dictionary*, 1992. Bd. 4, S. 322.
- 96 §195–200, verwiesen von: John D. Currid. *A Study Commentary on Deuteronomy*, EPSC. Darlington, England; Webster, New York: Evangelical Press, 2006. S. 407.
- 97 Joe M. Sprinkle. „The Interpretation of Exodus 21:22-25 (Lex Talionis) and Abortion“. In: *Westminster Theological Journal* 55, 1993. S. 243. Zitiert in: Jonathan Vroom. *An Eye for an Eye in Context*, 2009. S. 43.
- 98 Im Unterschied zu „zufügen“ in 3Mose 24.
- 99 Peter C. Craigie. *Deuteronomy*, NICOT, 1976. S. 316.
- 100 J.A. Thompson. *Deuteronomy*, TOTC, 1974. S. 275.
- 101 Allan M. Harman. *Deuteronomy*, FOBC, 2001. S. 229. Ähnlich: Gary Harlan Hall. *Deuteronomy*, CPNIV, 2000. S. 378.
- 102 Ian Cairns. *Word and Presence: A Commentary on the Book of Deuteronomy*, ITC. Grand Rapids, MI; Edinburgh: W. B. Eerdmans; Handsel Press, 1992. S. 218.
- 103 Stephen L. Cook. *Reading Deuteronomy*, 2015. S. 184.
- 104 Eugene H. Merrill. *Deuteronomy*, NAC, 1994. S. 329.
- 105 Marc Cortez. „The Law on Violent Intervention“, 2006. S. 446.
- 106 P. Eddy Wilson. „Deuteronomy XXV 11-12: One for the Books“, 1997. S. 232.
- 107 Bspw.: C. F. Keil. *Biblischer Kommentar über die Bücher Mose's, Biblischer Kommentar über das Alte Testament*. Leipzig: Dörffling und Franke, 1870². Bd. 2, S. 523. J. Gary Millar. *Now Choose Life: Theology and Ethics in Deuteronomy*, NSBT. England; Downers Grove, IL: Apollos; InterVarsity Press, 1998. S. 142.
- 108 Calum Carmichael. „A Ceremonial Crux“, 1977. S.332. Prinzipielle Zustimmung zu dem Zusammenhang zum vorangegangenen Gebot durch: Lyle Eslinger. „More Drafting Techniques in Deuteronomic Laws“, 1984. S.225.
- 109 P. Eddy Wilson. „Deuteronomy XXV 11-12: One for the Books“, 1997. S. 233.
- 110 Marc Cortez. „The Law on Violent Intervention“, 2006. S. 436.
- 111 J. Edward Owens. *Deuteronomy*, NCBC, 2011. S. 81.
- 112 Raymond Brown. *Deuteronomy*, BST, 1993. S. 244f.
- 113 Richard D. Nelson. *Deuteronomy*, OTL, 2004. S. 301.
- 114 John Calvin; C. W. Bingham (Übers.). *Commentaries on the Four Last Books of Moses Arranged in the Form of a Harmony*. Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2010. S. 108f.
- 115 Jeffrey H. Tigay. *Deuteronomy*, JPSTC, 1996. S. 484f.
- 116 Jerome T. Walsh. „You Shall Cut off Her...Palm?“, 2004. S. 53.
- 117 H.W. Robinson. *Deuteronomy and Joshua*, NCB. New York; Edinburgh: Henry Frowde; T.C. & E.C. Jack, 1904. S. 183f.
- 118 Marc Cortez. „The Law on Violent Intervention“, 2006. S. 438.
- 119 Meredith G. Kline. *Treaty of the Great King: The Covenant Structure of Deuteronomy: Studies and Commentary*. Eugene, OR: Wipf & Stock, 2012. S. 117f. Zustimmung von: John D. Currid. *Deuteronomy*, EPSC, 2006. S. 407.
- 120 Allan M. Harman. *Deuteronomy*, FOBC, 2001. S. 229
- 121 Edward J. Woods. *Deuteronomy*, TOTC, 2011. S. 259.
- 122 Gegen: Thomas Schirrmacher. *Ethik*, 2011⁵. Bd. 5, S. 240. Dort unbegründet angenommen.
- 123 Jeffrey H. Tigay. *Deuteronomy*, JPSTC, 1996. S. 484.
- 124 Simon Patrick. *A Commentary upon the Fifth Book of Moses, Called Deuteronomy*. London: Ri. Chiswell, 1704. S. 442.
- 125 M. Carasik (Hrsg., Übers.). *Deuteronomy*, *The Commentators' Bible*, 2015. S. 169. Jeffrey H. Tigay. *Deuteronomy*, JPSTC, 1996. S.484. Duane L. Christensen. *Deuteronomy 21:10–34:12*, WBC, 2002. S. 611.
- 126 Marc Cortez. „The Law on Violent Intervention“, 2006. S. 442.
- 127 Marc Cortez. „The Law on Violent Intervention“, 2006. S. 443.
- 128 Peter C. Craigie. *Deuteronomy*, NICOT, 1976. S. 316.
- 129 Yael Shemesh. „Punishment of the Offending Organ in Biblical Literature“, 2005. S. 351.
- 130 Marc Cortez. „The Law on Violent Intervention“, 2006. S. 444f.
- 131 Richard D. Nelson. *Deuteronomy*, OTL, 2004. S. 301.
- 132 P. Eddy Wilson. „Deuteronomy XXV 11-12: One for the Books“, 1997. S. 228.
- 133 P. Eddy Wilson. „Deuteronomy XXV 11-12: One for the Books“, 1997. S. 232–234.
- 134 J.G. McConville. *Deuteronomy*, Apollos, 2002. S. 371.
- 135 Z. B. John Calvin; C.W. Bingham (Übers.). *Commentaries on the Four Last Books of Moses Arranged in the Form of a Harmony*, 2010. S. 108f. Matthew Henry. *Matthew Henry's Commentary on the Whole Bible: Complete and Unabridged in One Volume*. Peabody: Hendrickson, 1994. S. 268.
- 136 Thomas Schirrmacher. *Ethik*, 2011⁵. Bd. 3, S. 34.
- 137 Thomas Schirrmacher. *Ethik*, 2011⁵. Bd. 3, S. 36f.
- 138 Ajith Fernando. *Deuteronomy – Loving Obedience to a Loving God*, PtW. Wheaton, IL: Crossway, 2012. S. 560.
- 139 John C. Maxwell. *Deuteronomy*, TPC, 1987. S. 263.
- 140 Peter C. Craigie. *Deuteronomy*, NICOT, 1976. S. 315.
- 141 Andrew Stewart. *Deuteronomy*, Welwyn, 2013. S. 453.
- 142 *Leadership Ministries Worldwide*. *Deuteronomy*, POSB. Chattanooga, TN: Leadership Ministries Worldwide, 1996. S. 323f.
- 143 Andrew Stewart. *Deuteronomy*, Welwyn, 2013. S. 453.
- 144 Gary Harlan Hall. *Deuteronomy*, CPNIV, 2000. S.379.
- 145 „Strafe, strafen“. In: F. Rienecker; G. Maier; A. Schick; U. Wendel (Hrsg.). *Lexikon zur Bibel: Personen, Geschichte, Archäologie, Geografie und Theologie der Bibel*. Witten, Deutschland: SCM-Verlag, 2017³. S.1114.
- 146 „Strafe, strafen“. In: F. Rienecker; G. Maier; A. Schick; U. Wendel (Hrsg.). *Lexikon zur Bibel*, 2017³. S. 1114.

A faded, grayscale portrait of Herman Bavinck, a man with a beard and glasses, wearing a dark suit and a white shirt with a tie. The portrait is centered in the background of the slide.

Zur · Abkehr · vom
christlichen
GLAUBEN

Aus der Rubrik: Von den Vätern lernen – HERMAN BAVINCK

Herman Bavinck

Zur Abkehr vom christlichen Glauben

Eine Welt- und Lebensanschauung wird durch ein Dreifaches bestimmt. Von altersher wurde die Wissenschaft, die Philosophie, in *dialectica*, *physica* und *ethica* eingeteilt. Die Namen mögen in ihrer Bedeutung zum Teil verändert oder durch andere, wie *logica (noëtica)*¹, Natur- und Geistesphilosophie ersetzt sein; jede Einteilung läuft aber schließlich wieder auf die alte Trilogie hinaus.² Die Probleme, vor die der menschliche Geist immer wieder gestellt wird, sind folgende: Wie ist das Verhältnis zwischen Denken und Sein, zwischen Sein und Werden, zwischen Werden und Handeln? Was bin ich, was ist die Welt, und was ist in der Welt mein Platz und meine Aufgabe? Das autonome Denken findet auf diese Fragen keine befriedigende Antwort. Es schwankt zwischen Materialismus und Spiritualismus, zwischen Atomismus und Dynamismus,

zwischen Nomismus und Antinomismus. Das Christentum aber stellt das Gleichgewicht her und offenbart uns eine Weisheit, welche den Menschen mit Gott und dadurch mit sich selbst, mit der Welt und mit dem Leben versöhnt.

Dies zeigt sich zuerst bei dem Problem von Denken und Sein. Von jeher haben die Menschen darüber nachgedacht, wie der Geist in uns Bewusstsein von Dingen außer uns haben, wie er deren Sinn und Idee verstehen kann. Was daher der Ursprung, das Wesen und die Grenze des menschlichen Wissens sei. Die Tatsache steht fest, dass wir alle von selbst und ohne Zwang das Bestehen einer Welt außer uns annehmen, dass wir dieselbe durch Wahrnehmung und Denken zu unserem geistigen Eigentum zu machen suchen und dass wir, so handelnd, eine reine und zuverlässige Erkenntnis von ihr

bekommen. Aber auf welchen Gründen beruht unser Glaube an die Realität eines von unserem Bewusstsein unabhängigen Seins, und wer verbürgt uns, dass unser sich durch Wahrnehmung und Denken bereicherndes Bewusstsein der Welt des Seins entspricht?

Sobald der Mensch sich mit diesem Problem beschäftigte, hat er fast stets den einen oder den anderen Weg eingeschlagen. Er hat das Bewusstsein an das Sein oder das Sein an das Bewusstsein geopfert. Der Empirismus vertraut allein der sinnlichen Wahrnehmung und meint, dass das Verarbeiten der elementaren Empfindungen zu Vorstellungen und Begriffen, zu Urteilen und Schlüssen uns je länger je mehr von der Wirklichkeit entfernt und uns nur Vorstellungen gibt, die an sich wohl subjektiv unentbehrlich, doch nur *nomina*³ und wenn auch kein „*flatus*

vocis“⁴, doch nur „*conceptus mentis*“⁵ sind. Umgekehrt meint der Rationalismus, dass die sinnliche Wahrnehmung uns keine Kenntnis der Wirklichkeit verschaffe. Sie gebe uns nur flüchtige und wechselnde Erscheinungen, das Wesen der Dinge aber lasse sie uns nicht sehen. Die echte und wirkliche Kenntnis davon werde deshalb nicht durch sinnliche Wahrnehmung, sondern durch das Denken, aus des Menschen eigenem Geist, zum Vorschein gebracht. Durch Selbstbesinnen lernen wir das Wesen der Dinge und die Welt verstehen.

In beiden Fällen und in beiden Richtungen wird die Harmonie von Subjekt und Objekt, von Bewusstsein und Sein zerstört. Hier fällt nominalistisch die Welt in ihre Teile, in Atome auseinander; dort wird hyper-realistisch die Realität mit der Idee identifiziert. Hier droht Gefahr vor

Sensualismus und Materialismus, dort vor Idealismus und Monismus. In beiden Fällen geht der Begriff der Wahrheit als „*conformitas intellectus et rei*“⁶ verloren. Denn bei dem Empirismus fällt sie mit der empirischen, sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeit zusammen, und bei dem Rationalismus ist sie in letzter Instanz nichts anderes als Übereinstimmung der Gedanken mit sich selbst, eine innerliche Klarheit, eine Denknötwendigkeit. Bei beiden Richtungen ergibt sich schließlich die Frage: Gibt es eine Wahrheit, und was ist Wahrheit?

Nun ist aber Wahrheit das unmißbare Gut unseres Erkenntnisvermögens und deshalb der Endzweck aller Wissenschaft. Wenn es keine Wahrheit gibt, fällt damit auch alle Erkenntnis- und alle Wissenschaft dahin. Die christliche Religion zeigt daher auch in erster Linie darin ihre Weisheit, dass sie die Wahrheit lehrt und als eine objektive Realität behauptet, die unabhängig von unserem Bewusstsein besteht, und die Gott im Reiche der Natur und im Reiche der Gnade vor uns ausgebreitet hat. Hiermit in Übereinstimmung geht jeder Mensch spontan von der Überzeugung aus, dass die Welt objektiv außer ihm besteht, und so besteht, wie er sie durch reine Wahrnehmung erkennt. Ein Zweifel hieran kommt ihm nicht auf. Erst später, wenn er sich Rechenschaft darüber zu geben sucht, aus welchen Gründen und Ursachen er so handelt, kann ihm Zweifel über die Richtigkeit seines Vorgehens erwachsen. Denn erstens ist der

Unterschied und der Abstand zwischen physischer Wirklichkeit und psychischer Empfindung so groß, dass von Übereinstimmung und Zusammenwirken keine Rede zu sein scheint.

Andererseits ist die Annahme der Realität einer Außenwelt und das Vertrauen auf die Wahrheit der sinnlichen Wahrnehmung eine so spontane Glaubensstat, dass es der scharfsinnigsten Reflexion nicht glücken wird, ihren wissenschaftlichen Charakter zu erweisen. Wer hier nicht vom Glauben ausgehen will und endgültige Beweise verlangt, der versperrt sich den Weg zur Wissenschaft und hat seinen Fuß auf den abschüssigen Pfad des Skeptizismus gesetzt.

Dieser Fehltritt geschieht bereits, wenn man behauptet, dass wir unmittelbar nichts erkennen, als unsere eigenen Empfindungen und Vorstellungen. Wer so spricht, der hat sich bereits in die Stricke des Idealismus verwickelt und kann sich durch kein Grübeln mehr daraus befreien. Denn dasselbe gilt von allen Beweisführungen, die er später für die Realität der Außenwelt und für die Zuverlässigkeit der sinnlichen Wahrnehmung anführen möchte. Kein Gesetz von Ursache und Wirkung kann den, der sein Prinzip und seinen Ausgangspunkt vom Idealismus nimmt, aus dem Zauberkreis seiner Vorstellungen erlösen. Aus der einen Vorstellung kann er nur auf eine andere schließen, aber niemals überbrückt eine Beweisführung die Kluft zwischen Denken und Sein. Auch der Vo-

luntarismus⁷ kann hier keine Hilfe leisten, denn der Widerstand, den unser Wille erfährt, ist wiederum auf dem Standpunkt des Idealismus, ebenso wie dieser Wille selbst, eine Vorstellung. Und Wille und Widerstand sind alsdann keine zwei von dem Bewusstsein unabhängige Realitäten, sondern zwei Bewusstseinsakte, die zueinander in einem gewissen Verhältnis stehen. Der im Prinzip angenommene Idealismus lässt für den Realismus, auch für den kritischen und transzendentalen Realismus, keinen Raum mehr übrig. Es ist kein Beweis mehr möglich, dass die Kategorie der Kausalität transzendente Gültigkeit besitzt, weil sie wohl gilt in einer Welt, welche Realität hat, aber nicht in einer Welt, deren Realität erst noch bewiesen werden muss.

Mit allem dem wird nicht verneint, dass das Sein nur durch das Denken, das Objekt nur durch das Subjekt erkannt wird. Es fällt niemandem ein, zu leugnen, dass ein Mensch sich nicht selbst auf der Straße vorbeigehen sehen kann; dass er sich nicht auf seine eigenen Schultern stellen kann. Wir erkennen die Außenwelt nur durch unsere Empfindungen und können ihr nur durch diese näher treten. Wer keiner Erkenntnis vertraut, ehe er sie, außerhalb seiner selbst, hat kontrollieren können, stellt an das Wissen eine unmögliche und ungereimte Forderung. Denn Wissen ist immer und kann niemals etwas anderes sein als eine Beziehung zwischen Subjekt und Objekt. Sobald eines von beiden wegfällt, gibt es kein Wissen mehr.

Aber diese Einsicht, dass die Erkenntnis des Objekts nur durch das Subjekt besteht, ist himmelweit verschieden von der idealistischen Behauptung, dass das Subjekt unmittelbar nur seine eigenen Empfindungen und Vorstellungen kennt. Objekt, unmittelbares Objekt unserer Erkenntnis werden unsere Empfindungen und Vorstellungen erst dann, wenn wir Psychologie treiben und über unser eigenes Seelenleben nachdenken. Aber Psychologie ist etwas anderes als Erkenntnistheorie. Wenn wir die Welt außer uns wahrnehmen, dann sind diese Empfindungen und Vorstellungen, die wir dadurch empfangen, nicht der Gegenstand unserer Erkenntnis, sondern sie sind die Erkenntnis selbst, die wir durch Wahrnehmung unmittelbar von den Dingen außer uns empfangen haben. In diesen Empfindungen haben wir nicht, wenigstens nicht in erster Linie und nicht unmittelbar, eine Erkenntnis dieser Empfindungen, sondern des Empfundenen. Und aus diesen Empfindungen schließen wir nicht durch Syllogismen auf eine Welt außer uns, die dann eventuell gar nicht besteht oder ganz anders besteht, als wie wir sie wahrnehmen.

In diesen Empfindungen ist die objektive Welt selbst uns gegeben. Diese wird durch uns erkannt und angenommen, so wie wir sie wahrnehmen. Natürlich sind diese Empfindungen oft ungenau und unrichtig; unsere Sinne sind unvollkommen und unsere Subjektivität übt Einfluss auf die Wahrnehmung. Diese unreinen Bestandteile in der Empfindung, welche

allein durch stets wiederholte, strenge Wahrnehmung ausgedrückt werden können, tun der Tatsache keinen Abbruch, dass wir in diesen Empfindungen und Vorstellungen eine zuverlässige Erkenntnis der objektiven Wirklichkeit besitzen. Sogar die qualitativen Eigenschaften der Dinge, wie Farben und Töne, sind, wie jetzt wieder mehr allgemein anerkannt wird, nicht ganz aus einer angeborenen spezifischen Energie der Sinnesorgane zu erklären, sondern sind sicherlich durch äußere Reize der Nerven mitbestimmt.⁸ Dies also ist die Tatsache, die aller Empfindung und Vorstellung zugrunde liegt. Wer sie ableugnet, untergräbt jede Wahrheit und Wissenschaft. Er kommt dann mit Nietzsche zu der Lehre, dass Subjekt und Objekt zwei absolut verschiedene Sphären sind, dass der Mensch bei dem Erkennen sich selbst stets im Wege steht und durch seine subjektiven Empfindungen stets die Dinge verdeckt. Die logische Folgerung dieser Philosophie ist dann die Behauptung, dass es keine Welt des Seins und kein Reich der Wahrheit gibt. Die „scheinbare“ Welt ist dann die einzige, und die sogenannte „wahre Welt“ lügen wir uns selbst vor. Es ist nur ein sittliches Vorurteil und ein asketisches Ideal, dass die Wahrheit mehr Wert besitze, als der Schein. Das einzige Wort, das im Neuen Testament Wert hat, ist die skeptische Frage des Pilatus: „Was ist Wahrheit?“⁹

Nur dann ist Erkenntnis der Wahrheit möglich, wenn wir von der Tatsache ausgehen, dass Subjekt und Objekt, dass

Bewusstsein und Sein einander entsprechen. Diese Tatsache steht in der natürlichen Einsicht aller Menschen fest und wird durch alle, die noch an Wahrheit und Wissenschaft glauben, bewusst oder unbewusst angenommen. Der Wissenschaft ist die Aufgabe gestellt, diese Tatsache zu erklären. Selbst wenn sie dazu nicht imstande wäre, würde sie dieselbe, ohne Selbstmord zu begehen, doch ungeschwächt bestehen lassen müssen. Und zu der Erklärung wird sie nur dann imstande sein, wenn sie die Weisheit des göttlichen Wortes zu ihrer Leuchte nimmt, die Weisheit, die uns das Bekenntnis von Gott, dem Vater, dem Allmächtigen, dem Schöpfer Himmels und der Erde, auf die Lippen legt. Dieses Bekenntnis ist nicht nur der erste Artikel unseres christlichen Glaubens, sondern auch die Grundlage und der Eckstein aller Erkenntnis und Wissenschaft. Nur mit diesem Bekenntnis ist die Harmonie von Subjekt und Objekt, von Denken und Sein zu verstehen und zu halten. Die Organe unserer Wahrnehmung sind deshalb infolge des gemeinschaftlichen Ursprungs den Elementen verwandt, aus welchen die ganze Welt zusammengesetzt ist, und lassen uns, jedes für sich, die Welt auf ihre besondere Weise und von einer besonderen Seite erkennen. In jedem von ihnen wohnt eine spezifische Energie, aber eine Energie, die mit den verschiedenen Wirkungen, die von der objektiven Welt auf unsere Sinnesorgane ausgehen, korrespondiert.

Alle intellektuelle Erkenntnis nimmt deshalb ihren Anfang bei der sinnlichen Wahrnehmung. Um Erkenntnis zu erwerben, verweist die Schrift den Menschen nicht auf seine eigene Vernunft, sondern auf die Offenbarung Gottes in allen seinen Werken. Hebe deine Augen auf und siehe, wer alle Dinge gemacht hat.¹⁰ Hier liegt die Wahrheit des Empirismus; das Sein ist eine Realität, der die sinnliche Wahrnehmung des Subjekts entspricht.

Ein viel größeres Gewicht aber erlangt die Verwandtschaft zwischen Subjekt und Objekt, wenn sich der Mensch mittelst des Denkens von sinnlicher Wahrnehmung zur Wissenschaft erhebt. Anschauungen im weitesten Sinne des Wortes, das heißt nicht nur auf Gesichtswahrnehmung beschränkt, sind in der Tat das Fundament und die Materie unserer Erkenntnis. Ohne Anschauungen bleiben die Begriffe leer, ebenso wie Anschauungen ohne Begriffe blind sind. Aber wenn der menschliche Geist aus den Vorstellungen Begriffe und aus diesen wieder Urteile und Schlüsse bildet, so könnte es scheinen, als ob er den Boden der Wirklichkeit verlasse und Luftschlösser baue.

Man könnte dieses ernste Bedenken wohl mit der Bemerkung abweisen, dies sei nur unpraktische und nutzlose Metaphysik. Diese Antwort wäre jedoch eines ernstesten Wissenschaftlers unwürdig. Die Denkbare und Erkennbare der Welt ist die Voraussetzung alles Wissens, aber diese Voraussetzung ist von so großer Bedeutung, dass sie durchgeführt und gerecht-

fertigt werden muss. Wer wissenschaftlich arbeitet, muss sich und anderen Rechenschaft über sein Tun und Lassen geben. Wollten wir dies Bedenken ignorieren, so würde uns heute der Empiriekritizismus¹¹ unsanft zurechtweisen. Denn nicht Nietzsche allein nennt den Begriff die „Begräbnisstätte einer Anschauung“¹². Auch Mach¹³ und Avenarius¹⁴ sind der Ansicht, dass, wenn wir von einem Körper sprechen, uns nur gewisse Gesichts-, Tast- und Temperaturwahrnehmungen wirklich und objektiv vorliegen. Die Welt besteht nach ihrer Meinung nicht aus physischen Dingen und psychischen Subjekten, sondern aus Farben, Tönen, Berührungen, Temperaturen, Räumen, Zeiten usw., also aus den einfachsten Bestandteilen unserer Empfindung. Wenn wir trotzdem von Körpern sprechen, dann geschieht dies nur, weil wir nicht jedes mal jede einzelne Empfindung besonders erwähnen können und daher aus praktischen und ökonomischen Gründen eine Anzahl von Empfindungen, die gewöhnlich in Verbindung miteinander vorkommen, zu einer Gruppe zusammenfassen. Vorstellungen, Begriffe entsprechen daher nicht einer objektiven Wirklichkeit, sondern sind Abkürzungen¹⁵, „Gedankensymbole“, für eine Gruppe gewöhnlich miteinander in Verbindung vorkommender Elemente. Sie haben keinen intellektuellen, sondern nur einen physiologischen Wert; sie dienen als Nothilfe, um uns vorläufig in der Welt zu orientieren und uns praktisch zu dienen. Es sind nicht die Körper, welche

die Empfindungen in uns hervorbringen, sondern es sind die durch uns gebildeten Gruppen von Empfindungen, welche die Körper bilden. Und so ist es nicht nur objektiv mit der Welt, sondern auch subjektiv mit dem Menschen bestellt. Das Ich ist keine objektiv bestehende Realität, sondern nichts anderes, als eine gewöhnlich in Verbindung vorkommende Gruppe von Elementen. Es ist also keine reelle, sondern nur eine ideelle denkökonomische Einheit und ändert, sich mit jedem Augenblick.¹⁶

Nun ist in der Tat die Tatsache un-leugbar, dass unsere Vorstellungen Verknüpfungen einer Menge verschiedener, durch unsere verschiedenen Sinnesorgane empfangener Eindrücke sind. Begriffe sind ihrerseits wieder Abstraktionen und Kombinationen, aus einer großen Anzahl auseinanderlaufenden Vorstellungen gebildet. Experimentelle, mathematische Beweise können nicht dafür erbracht werden, dass unseren Vorstellungen und Begriffen eine objektive Wirklichkeit entspricht. Wer solche Beweise verlangt, bevor er an eine objektive Welt von Subjekten und Objekten glaubt, stellt eine Forderung, die niemals erfüllt werden kann. Er ist selbst gezwungen, auch diesen Empfindungen jeden transzendenten Wert abzuspochen, denn auch hier ist kein endgültiges Argument, dass die Empfindungen durch eine objektive Welt der Farben, Töne, Bewegungen usw. verursacht sind, beizubringen. Aber wenn man auch vor dieser skeptischen Konsequenz zurückschreckt, so macht doch die

nominalistische Auffassung von Vorstellungen und Begriffen jede Wissenschaft und jede Wahrheit zu einem Hirngespinnst. Übrigens wird dies durch Mach auch selbst wieder anerkannt. Denn nachdem er zuerst den subjektiven Charakter aller Vorstellungen und Begriffe gezeigt hat, weist er im weiteren darauf hin, dass die



Bildung derselben durch die praktische, ökonomische, teleologische Seite unseres Erkenntnisvermögens geboten und für die Erlangung von Wissenschaft notwendig sei. Denn: „Alle unsere Bemühungen, die Welt in Gedanken abzuspiegeln, wären fruchtlos, wenn es nicht gelänge, in dem bunten Wechsel Bleibendes zu finden.“ Die Entstehung und Anwendung der Wissenschaft ist „an eine große Beständigkeit unserer Umgebung gebunden“. Wie nun eine solche Beständigkeit auf Machs Standpunkt in Subjekt und Objekt gefunden werden kann, lässt sich schwer einsehen. Es kommt schließlich darauf hinaus, dass der Mensch aus ökonomischem Bedürfnis dem Subjekt und Objekt eine Beständigkeit zuschreibt, die sie in sich selbst nicht haben. Es ist der Mensch, der Ordnung und Regelmäßigkeit in die Erscheinungen bringt und sie so zur Natur

macht. Er schafft die für die Wissenschaft notwendige, „hinreichende Gleichförmigkeit unserer Umgebung“. Der Verstand ist hier, wie Kant sagt, selbst „die Gesetzgebung für die Natur“¹⁷.

So legt also der Empiriokritizismus gegen sich selbst schließlich doch wieder Zeugnis dafür ab, dass Wissenschaft ein

Seiendes, etwas beständig Bleibendes im Wechsel der Erscheinungen und demnach ein Wesen, eine Idee der Dinge, voraussetzt. Und wenn sie meint, dieses Wesen nicht im Objekt finden zu können, legt sie es aus dem Subjekt in das Objekt hinein und lässt sie durch den Menschen die Natur sich gestalten.

Dies ist aber doch nichts anderes als ein Notbehelf. Denn eines von beiden: der menschliche Verstand arbeitet ganz willkürlich, ohne dass die objektive Welt dafür irgendeinen Anlass bietet, – dann ist die phänomenale Welt nichts als ein Traumbild, und nach Nietzsches Wort eine Lüge, die wir uns selbst vormachen, oder der Verstand handelt richtig, handelt gemäß seiner Eigenart und seinem Wesen, dann setzt dies voraus, dass die Natur, welche durch den Verstand interpretiert wird, selbst dafür die *data* besitzt. Dann

aber muss nicht nur der Verstand subjektiv, sondern auch die Natur objektiv in Gedanken bestehen und aus Gedanken hervorgebracht worden sein. „Denn alles Wissen“, sagt richtig der Berliner Professor Ferdinand Jakob Schmidt, „das nicht bloß subjektive, empirische Gewissheit, sondern objektive Wahrheit ausdrückt, ist gegründet auf die aus der allgemeinen Geistesinheit des universellen Daseins und Lebens entspringenden Kategorien, Grundsätze und Ideen, und ohne diese gibt es keine wissenschaftliche Erkenntnis, auf welches Sondergebiet sie auch immer gerichtet sein mag“¹⁸. Und H. Rickert zeigt in seinem Buch über „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“ mit guten Gründen, dass der weltbeherrschende gute Wille die Voraussetzung all unseres Denkens und Erkennens sei.¹⁹ Wie wir uns auch drehen und wenden mögen, wir kommen bei unvoreingenommenem und konsequentem Denken zu dem christlichen Theismus.

Denn dieser lehrt uns, dass alle Dinge durch die Weisheit, durch das Wort Gottes geschaffen sind, und deshalb nach Augustin aus *rationes*, aus Maß, Zahl und Schwere bestehen. Die Schrift versteht dies nicht in dem pantheistischen Sinne, nach welchem alle Dinge aus inhaltsloser „Vernunft“, aus dem mit dem Unbewussten identischen „Überbewussten“, aus alogischem Willen oder blinder Naturkraft hervorgebracht wären. Denn wie könnten die Ideen, welche in der Welt sind, darin jemals die Erklärung ihres Ursprungs

finden? So wenig als der Materialismus imstande ist, das Denken als ein Produkt des Stoffwechsels zu begreifen, ist es dem Atheismus möglich, die Welt aus dem Unbewussten, möge es Vernunft oder Willen genannt werden, zu erklären. Wenn die Welt der Inhalt unseres Wissens sein kann, muss sie selbst zuvor klar und unterschieden gedacht sein. Nur weil in Gott die *πρόγνωσις*²⁰ aller Dinge ist, sind diese alle zusammen die *φανέρωσις*²¹ seiner Gedanken. Die Universalia sind *in re*²², weil sie *ante rem*²³ im göttlichen Bewusstsein bestanden haben. Die Welt könnte uns nicht bekannt sein, wenn sie nicht bestünde; aber sie würde nicht bestehen, wenn sie nicht zuvor von Gott gedacht worden wäre. Wir kennen die Dinge, weil sie sind, aber sie sind, weil Gott sie gekannt hat.²⁴ Die Lehre von der Schöpfung aller Dinge durch das Wort Gottes ist die Erklärung für alles Kennen und Wissen, die Voraussetzung der Korrespondenz zwischen Subjekt und Objekt. Wie die Sinnesorgane mit den Elementen der Dinge übereinstimmen, so entspricht der Verstand dem Gedanken, der diese Elemente zu Dingen, zu einer Natur und einer Welt verbindet. Weil *τὸ βλέπομενον*²⁵ nicht *ἐκ φαινομένων*²⁶ geworden ist, Hebr. 11,3, können die *ἀόρατα τοῦ θεοῦ*²⁷ aus seinen Werken *νοούμενά*²⁸, durch den *νοῦς*²⁹ erkannt werden, Röm. 1,18. Die Universalia *in re*³⁰ gehen vermittelt der sinnlichen Wahrnehmung durch denkende Tätigkeit des *νοῦς*³¹ in unser Bewusstsein über. Die

Welt wird und kann allein geistiges Eigentum werden, weil sie selbst geistig, logisch besteht und im Gedanken ruht.

So wird uns nun der große und reiche Gewinn, dass die Wahrheit in allen Werken Gottes, in Natur und Geschichte, in Schöpfung und Erlösung objektiv vor uns ausgebreitet liegt. Das Erkennbare geht unserer Wissenschaft voraus, wie die *fides quae*³², der *fides qua creditur*³³. *Scibilia sunt mensura scientiae*.³⁴ Tiefer durchdacht ist alle Wahrheit in der Weisheit inbegriffen, in dem Wort, das im Anfang bei Gott und Gott selbst war. Wer diese Weisheit nicht anerkennt, untergräbt das Fundament aller Wissenschaft, denn *qui negat ideas, negat filium*³⁵. Auf diesem christlichen Standpunkt wird alle Selbstherrlichkeit des menschlichen Geistes, als ob er aus eigener Vernunft heraus und durch eigene Mittel die Wahrheit hervorbringen könne, hinfällig. Der Mensch ist nicht der Schöpfer und nicht der Gestalter der Welt; sein Verstand schreibt der Natur ihre Gesetze nicht vor, und bei wissenschaftlicher Untersuchung hat er die Dinge nicht nach seinen Kategorien zu ordnen. Umgekehrt, der Mensch muss seine Wahrnehmung und sein Denken in Übereinstimmung bringen mit Gottes Offenbarung in Natur und Gnade. „Nicht hat sich die Wirklichkeit nach unserer Vernunft zu richten, sondern unser Denken muss auf Grund der Gesamterfahrung eines ganzen Weltalters die von Gott in die Wirklichkeit verwobene Metaphysik bloßzulegen suchen.“³⁶ Um in das Reich der Wahr-

heit zu gelangen, müssen wir zu Kindern werden. *Naturae parere, libertas*³⁷; *libertas ex veritate*³⁸. Alle Erkenntnis besteht in Konformität unseres Bewusstseins zur objektiven Wahrheit. Es kennt deshalb jemand von der Wahrheit soviel, als er sie selber ist. Um die Wahrheit zu verstehen, muss man aus der Wahrheit sein.

Aber auch bei sinnlicher Wahrnehmung und Wissenschaft, bei Vorstellungen und Begriffen, bleibt der menschliche Geist nicht stehen. Er bleibt hierbei noch unbefriedigt, und über beide hinaus strebt er nach allumfassender Weisheit. Gewiss sind Wissenschaft und Weisheit nahe verwandt, aber doch sind sie nicht dasselbe. Früher galt gewöhnlich die Unterscheidung des Aristoteles, dass Wissenschaft in *cognitio rei per causam proximam*³⁹ bestünde, Weisheit dagegen sich erstrecke auf *cognitio rei per causam primam*⁴⁰. Diese Unterscheidung bleibt bis zum heutigen Tage in Kraft. Zwar wurde im vorigen Jahrhundert aus Reaktion gegen die aprioristische Spekulation Hegels und seiner Schule die Weisheit aus dem Gebiete der Erkenntnis verbannt und aller Metaphysik das Recht des Bestehens abgesprochen. Die Wissenschaft musste sich in positivistischem Sinn auf die Untersuchung der Erscheinungen und ihres gegenseitigen Zusammenhangs beschränken. Und solange die Wissenschaft selbst in dem Wahn lebte und in anderen die Illusion erweckte, alle Rätsel der Welt und des Lebens auflösen zu können, konnte sie in naiver Unschuld alle Philosophie für

überflüssig erachten. Aber als bei fortgesetzter Untersuchung sich die Geheimnisse von allen Seiten mehrten, musste die Weisheit von selbst wieder hervortreten und auf dem Felde der menschlichen Erkenntnis einen Platz für sich fordern. Metaphysik, Philosophie, Welt- und Lebensanschauung erleben daher auch gegenwärtig ein glorreiches Wiederauf-erstehen, nicht nur auf dem Gebiet der Theologie und der Geisteswissenschaften⁴¹, sondern auch auf dem Gebiet der Naturwissenschaften.⁴² Der menschliche Geist lässt sich bei seinem Wissensdrang keine Grenzen ziehen, selbst nicht durch Kant und Comte. Wenn die Wissenschaft seinen Wahrheitsdurst nicht löscht, greift er verlangend nach dem Becher der Weisheit. Er besitzt ja nicht nur ein Wahrnehmungsvermögen und einen Verstand, sondern auch eine Vernunft, die nur im „Unbedingten“ Ruhe und Frieden findet.

Der Unterschied zwischen Weisheit und Wissenschaft schneidet aber die Verbindung, die zwischen beiden besteht, nicht durch. Mit aprioristischer Spekulation ist der wahren Weisheit nicht gedient. Es ist ihr nicht um leere Theorien, sondern um Kenntnis der Wirklichkeit zu tun. Ebenso wie die sinnliche Wahrnehmung die Grundlage aller Wissenschaft ist, so sind und bleiben die Resultate der Wissenschaft der Ausgangspunkt der Philosophie. Und doch ist es unrichtig, dass die Philosophie nichts anderes sei, als eine Zusammenfassung der Resultate der verschiedenen Wissenschaften, die sie

nur wie die Räder einer Uhr ineinander zu setzen habe.⁴³ Weisheit ist auf Wissenschaft gegründet, aber sie bleibt bei ihr nicht stehen. Sie strebt über die Wissenschaft hinaus und trachtet zu den *primis principiis*⁴⁴ durchzudringen. Sie tut dies bereits, wenn sie eine spezielle Gruppe von Erscheinungen, Religion, Sitte, Recht, Geschichte, Sprache, Kultur usw. zum Gegenstand ihrer denkenden Betrachtung macht und die darin enthaltenen leitenden Ideen aufzuspüren sucht. Insbesondere tut sie dies, wenn sie nach den letzten Gründen aller Dinge forscht und darauf eine Weltanschauung aufzubauen sucht.

Wenn dies nun die Natur und Aufgabe der Philosophie ist, dann setzt sie in noch stärkerem Maße als die sinnliche Wahrnehmung und die Wissenschaft voraus, dass die Welt in Gedanken ruht und dass Ideen alle Dinge beherrschen. Weisheit setzt den Glauben an ein Reich unsichtbarer und ewiger Dinge voraus. Sie ist gebaut auf die Realität der Ideen, weil sie tatsächlich „Wissenschaft der Idee“ ist; weil sie die Idee des Ganzen in den Teilen, des Allgemeinen im Besonderen sucht.⁴⁵ Stillschweigend geht die Weisheit von dem christlichen Glauben aus, dass die Welt durch Weisheit gegründet ist und in ihrem All und in allen ihren Teilen Weisheit offenbart, Ps. 104,24, Spr. 3,19, 1. Kor. 1,21. Es ist dieselbe göttliche Weisheit, die die Welt organisch zu einem Ganzen verbindet, und die in uns das Verlangen nach einer „einheitlichen“ Weltanschauung

legt. Wenn eine solche möglich ist, kann dies nur daraus erklärt werden, dass die Welt ein Organismus und daher als solcher zuerst gedacht worden ist. Nur dann hat Philosophie und Weltanschauung ein Recht und einen Grund des Bestehens, wenn auf diesem Höhepunkt der Erkenntnis Subjekt und Objekt übereinstimmen, wenn die Vernunft in uns den Prinzipien allen Seins und Denkens entspricht. Was also Philosophie ihrem Wesen nach fordert, das wird uns verbürgt und erklärt durch das Zeugnis Gottes in seinem Wort. Es ist dieselbe Göttliche Weisheit, die den Dingen Existenz und unseren Gedanken objektive Gültigkeit gibt, die die Dinge wirklich und unsere Vorstellungen wahr macht. Das Intelligible in den Dingen ist der Inhalt unseres Intellekts. Beide, das Sein und das Bewusstsein haben ihre *ratio* in dem Wort, durch das Gott alle Dinge erschaffen hat.

Von diesem hohen und erhabenen Standpunkt, auf den uns die christliche Weisheit stellt, fällt schließlich ein überraschendes Licht auf das Verhältnis zwischen Religion und Philosophie. Die Verwandtschaft beider wird durch alle großen Denker gefühlt und anerkannt. Aber Hegel wird durch seine dialektische Methode zu der Auffassung geführt, dass Religion primitive Philosophie, in Allegorie gehüllte anschauliche Metaphysik des Volks, und die Philosophie deshalb die in Begriffe umgesetzte Religion des Denkers sei. Damit aber kommt das Wesen beider, besonders der Religion, zu kurz. Denn sei

es auch, dass die Philosophie eine vollständige Erklärung der Welt und einen vollständig reinen Begriff von Gott geben könnte, der Mensch würde darin doch kein Genüge finden. Sein Herzensdurst verlangt nicht zuerst nach einem reinen Gottesbegriff, sondern nach dem lebendigen Gott selbst. Der Mensch findet keine Ruhe, bevor Gott sein Gott und sein Vater geworden ist. Mag nun auch die Philosophie einen noch so hohen Beruf und eine noch so hohe Aufgabe haben, Gott selbst finden wir unter ihrer Leitung nicht. Zu ihm nähern wir uns nur, mit ihm treten wir nur in Gemeinschaft auf dem Wege der Religion. Auch für den tiefsten Denker gibt es keine Rechtfertigung durch den Begriff,⁴⁶ sondern allein durch den Glauben. Jesus sprach nicht die Weisen und Verständigen, sondern die Kinder, die Kinder auch unter den Philosophen, selig. Besser war dann noch die Anschauung Schleiermachers, der Religion und Philosophie aus zwei ganz verschiedenen Bedürfnissen und Funktionen der menschlichen Natur ableitete und deshalb beiden eine dauernde Bedeutung im menschlichen Leben sicherte. Aber auch dieser Dualismus befriedigt nicht. Denn die Philosophie beschränkt sich nicht auf das Endliche und kommt deshalb auch mit Gott, als der letzten Ursache aller Dinge, in Berührung. Und die Religion, welche den Menschen in erster Linie in Gemeinschaft mit Gott bringt, bestimmt dadurch auch sein Verhältnis zu allen Geschöpfen. Sie erschöpft sich nicht in Ge-

fühlen, sondern schließt sehr konkrete Vorstellungen in sich ein und enthält stets den Keim einer ganzen Weltanschauung.

Nun ist eine Weltanschauung ihrer Natur nach immer „einheitlich“. Solange wir die Reiche und Sphären der Schöpfung nicht als Teile des Ganzen begriffen haben, ist unsere Weltanschauung nicht abgerundet und vollendet. Es ist hierbei nicht die Frage, ob wir es bereits so weit gebracht, oder jemals bringen werden; aber der Begriff selbst schließt eine harmonische Einheit in sich. Darum kann es auch keine verschiedene Weltanschauung in Religion und Philosophie geben, für das Volk und für den Gelehrten, für die Schule und für das Leben. Wenn Religion im Keim eine Weltanschauung in sich schließt, und Philosophie nach dem letzten Grund aller Dinge suchend, immer nach Gott sucht, dann folgt daraus von selbst, dass beide bei allem Unterschied innerlich im Wesen der Sache übereinstimmen müssen und nicht im Widerstreit miteinander sein können. Dieser Forderung genügt allein die christliche Weltanschauung. Denn sie lässt uns einen Gott kennen, den lebendigen und wahrhaftigen Gott, und schneidet jeden Polytheismus an der Wurzel ab. Es gibt keinen anderen Gott für das Kind und für den Greis, für den Einfältigen und für den Gelehrten, für das Herz und für den Kopf. Die Scheidung, die jetzt wieder von vielen, in Anlehnung an die Gnostik, zwischen exoterischer und esoterischer Lehre, zwischen Vorstellung und Begriff,

zwischen Tatsache und Idee gemacht wird, ist prinzipiell unannehmbar. Denn abgesehen davon, dass sie in der Praxis, in pädagogischer Hinsicht, zu mancherlei Mißverständnis und unwahren Handlungen Anlass gibt, verkennt sie sowohl die ideenreiche Realität des Seins, als die Gebundenheit des Bewusstseins an die Welt der Realität. Es ist unrichtig, dass die Wahrheit nur in und vor dem Begriff zu finden ist, und dass alles andere Bildnis und Gleichnis sei. Denn wir sind weder mit blinden Tatsachen noch mit leeren Ideen zufrieden. In der christlichen Religion sind beide deshalb aufs engste vereinigt, Schöpfung und Erlösung sind Taten Gottes in der Zeit, aber zugleich Verkörperung seines ewigen Ratschlusses. Die Philosophie, die ihrer eigenen Idee treu

bleibt, und sich nicht in leere Spekulation verliert, führt deshalb zu demselben Gott, den die christliche Religion als den Gott der Weisheit und Gnade offenbart. Und die christliche Religion lehrt uns durch die Offenbarung denselben Theismus, der bei unvoreingenommener Prüfung die Grundlage aller Wissenschaft und Philosophie ist. Es ist derselbe Gott, den der Fromme und der Philosoph sucht und der beiden in seinen Werken sich offenbart. Es ist dasselbe Wort, das alle Dinge gemacht hat und in der Fülle der Zeit Fleisch geworden ist. Es ist derselbe Geist, der das Antlitz des Erdreichs erneuert und der das Herz des Sünders verändert. Und deshalb: *verus philosophus amator Dei*⁴⁷, und: *Christianus verus philosophus*⁴⁸.

Der Autor

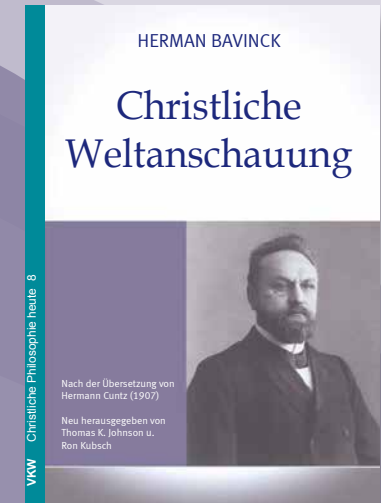


Herman Bavinck wuchs in einem religiösen Umfeld auf. 1873 schloss er das Gymnasium ab. Er ging an die Theologische Schule in Kampen und setzte 1874 sein Studium in Leiden fort. 1880 wurde er zum Doktor der Theologie ernannt. Von 1881 bis 1882 war er Pfarrer einer reformierten Kirche in Franeker. 1902 erfolgte die Ernennung zum Professor der Dogmatik und Dogmengeschichte an der Freien Universität in Amsterdam. Am 2. Juli 1891 heiratete Bavinck Johanna Adriana Schippers (1868–1942). Aus dieser Verbindung ging eine Tochter hervor.

Der niederländische Theologe Herman Bavinck (1854–1921) beschäftigte sich sein ganzes Leben lang mit dem Spannungsfeld von christlichem Glauben und moderner Kultur. Er vertrat dabei die Auffassung, dass ein christlicher Lehrer immer die Fragen im Blick behalten sollte, die den Menschen in einer modernen Gesellschaft umtreiben.

Nach einer kurzen Tätigkeit als Pastor einer Gemeinde in Friesland wurde Hermann Bavinck 1882 als Professor der Systematischen Theologie an die Theologische Hochschule nach Kampen berufen. 1902 wechselte er nach Amsterdam und lehrte dort als Professor der Theologie an der Freien Universität. Heute gilt Bavinck zusammen mit Abraham Kuyper als Hauptvertreter der ersten Generation der neo-calvinistischen Theologie.

Bei diesem hier abgedruckten Kapitel handelt es sich um einen Auszug aus dem Buch: *Die christliche Weltanschauung* (neu hrsg. von Thomas K. Johnson u. Ron Kubsch, Bonn: VKW, 2007 [1907]). Bavinck, der davon überzeugt war, dass allein der christliche Glaube befriedigende Antworten auf diese Hauptthemen menschlichen Lebens geben kann, geht darin der Frage nach, was in der Neuzeit zur Abkehr vom Glauben geführt hat.



- 1 Lehre vom wahren logischen Erkennen des Seins.
- 2 Ed. von Hartmann, *Philosophie des Unbewussten*, 11. Aufl. (Leipzig: Haacke, 1904), III, S. 18.
- 3 Namen o. Benennungen.
- 4 Diese Formulierung, die von Anselm von Canterbury (1033–1109) dem französischen Mönch Johannes Roscelin (1050–1124) zugeschrieben wurde, will sagen, die Universalien seien nur „ein von der Stimme erzeugter Lufthauch“.
- 5 Auffassung des Denkens.
- 6 Gleichförmigkeit des Verstandes und der Dinge.
- 7 Als Voluntarismus (von lat. voluntas mit der Bedeutung „Wille“) bezeichnet die Ansicht, dass die Willensvorgänge für die Auffassung aller psychischen Vorgänge maßgeblich sind.
- 8 Trendelenburg, *Logische Untersuchungen II*, S. 476ff.; E. L. Fischer, *Die Grundlagen der Erkenntnistheorie* (Mainz: 1887), S. 240ff.; Wundt, *Grundriß der Psychologie* (1897), S. 52ff.; Ziehen, *Leitfaden der physiol. Psych.*, (Jena: 1900), S. 30; Reinke, *Die Welt als Tat*, S. 25, 97; Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, 2. Auflage, I, S. 269ff.
- 9 Rittelmeyer, *Friedrich Nietzsche und das Erkenntnisproblem*, (Leipzig: Engelmann, 1903), S. 6, 16, 33, 60–62. Auch nach Stein, *An der Wende des Jahrhunderts*, S. 22 verändert die Wahrheit mit der Zeit.
- 10 Vgl. 5. Mose 4,19.
- 11 Eine erkenntnistheoretische Bewegung innerhalb des Positivismus, die auf die Lehren von David Hume und George Berkeley zurückgreift und versucht, bei der Analyse der Empfindungen den Begriff der Erfahrung so rein wie möglich herauszuarbeiten und ihn von allem metaphysischen Beiwerk zu befreien.
- 12 Rittelmeyer, a. a. O., S. 15.
- 13 Ernst Mach (1838–1916) war ein österreichischer Physiker, Philosoph und Wissenschaftstheoretiker und ein Mitbegründer des Empiriokritizismus.
- 14 Richard Avenarius (1843–1896) war deutscher Philosoph und ein bedeutender Vertreter des Empiriokritizismus.
- 15 Eine Abbriviatu (lat.) ist eine Abkürzung oder eine abgekürzte Schreibweise.
- 16 Mach, *Populärwissenschaftliche Vorlesungen*; 2. Aufl. (Leipzig: Barth, 1897). Vgl.: Hönigswald, *Zur Kritik der Machschen Philosophie* (Berlin: Schwetschke, 1903), S. 9ff. Verwandt ist die immanente Philosophie von Schuppe, vgl.: A. Schapira, *Erkenntnistheoretische Strömungen der Gegenwart: Schuppe, Wundt und Sigwart als Erkenntnistheoretiker* (Bern: 1904).
- 17 Hönigswald, a. a. O., S. 27.
- 18 F. J. Schmidt, *Der Niedergang des Protestantismus* (Berlin: Weidmann, 1904), S. 4.
- 19 Vgl. auch sein: *Der Gegenstand der Erkenntnis: Einführung in die Transzendentalphilosophie*, 2. Aufl. (Tübingen: Mohr, 1904).
- 20 prógnōsis = Vorauswissen.
- 21 phanērōsis = Offenkundigkeit.
- 22 In den Dingen.
- 23 Vor den Dingen.
- 24 Augustinus, *Conf. XIII*, S. 38; *De civ. Dei XI*, S. 10.
- 25 tó blepómenon = das gesehen Werdende.
- 26 ék phainóménon = aus dem sichtbar Seienden.
- 27 aórata tou theou = Gottes unsichtbare Eigenschaften.
- 28 nooúmena = begriffen werden.
- 29 nous = Verstand.
- 30 In den Dingen.
- 31 nous = Verstand.
- 32 Der Glaube, der geglaubt wird (der Glaubensinhalt).
- 33 Der Glaube, mit dem geglaubt wird (der Glaubensakt).
- 34 Das Erkennbare ist das Maß des Wissens. Zitiert nach: Willmann, *Geschichte des Idealismus*, II, S. 403.
- 35 Wer die Ideen leugnet, leugnet den Sohn.
- 36 Portig, *Das Weltgesetz des kleinsten Kraftaufwandes in den Reichen der Natur: I. In der Mathematik, Physik und Chemie* (Stuttgart: Kulmann, 1903) zitiert. Beweis des Glaubens, Sept.–Okt. 1904, S. 260.
- 37 Im Gehorsam gegenüber der Natur ist Freiheit.
- 38 Freiheit [kommt] aus der Wahrheit.
- 39 Die Erkenntnis der Dinge anhand der nächsten Ursache.
- 40 Die Erkenntnis der Dinge anhand der ersten Ursache.
- 41 Wobbermin, *Theologie und Metaphysik* (Berlin: 1901); Groenewegen, *De Theologie en hare wysbegeerte* (Amsterdam: 1904).
- 42 Ostwald, *Vorlesungen über Naturphilosophie* (Leipzig: 1902); Reinke, *Die Welt als Tat*, 3. Aufl. (Berlin: 1903); Driesch, *Naturbegriffe und Natururteile* (Leipzig: Engelmann, 1904).
- 43 Pesch, *Die großen Welträtsel*, I, S. 69.
- 44 Zu den ersten Ursprüngen.
- 45 Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, I, S. 5, 6; II, S. 461.
- 46 Wie Dr. G. A. van den Bergh van Eysinga sagt, *Allegorische Interpretatie*, (1904), S. 28.
- 47 Der wahre Philosoph ist ein Freund Gottes.
- 48 Der Christ ist der wahre Philosoph.

„Die Logos-Anwendung ist mir inzwischen ein nicht mehr wegzudenkender Begleiter geworden.“
– Ron Kubsch

Kostenlos ausprobieren unter
de.logos.com/basic



The screenshot displays the Logos Bible software interface. A 'Textvergleich' (Text Comparison) window is open, comparing two versions of Genesis 15:6. The 'Leinwand' (Canvas) window shows the text 'Abram glaubte dem Herrn und das rechnete er ihm zur Gerechtigkeit.' with 'glaubte' highlighted in blue and 'rechnete' in orange. The 'Mediathek' (Media Library) window shows a video player with the same text and a 16:9 | 4:3 aspect ratio. In the foreground, a donut chart is shown with the word 'Glaubte' in the center. The chart has a large blue segment (approximately 70%) and several smaller segments in red, orange, yellow, green, and light blue.

Leinwand

Abram glaubte dem Herrn und das rechnete er ihm zur Gerechtigkeit.

Textvergleich

Genesis 15,6

LU Abram glaubte dem HERRN, und das rechnete er ihm zur Gerechtigkeit

ELB Und er glaubte dem HERRN; und er rechnete es ihm als Gerechtigkeit

Mediathek

16:9 | 4:3

Abram glaubte dem HERRN, und das rechnete er ihm zur Gerechtigkeit.

Glaubte

Franz Graf-Stuhlhofer

Ein oder zwei Jahrzehnte zwischen Entstehung und Veröffentlichung der Evangelien

Die Synoptiker entstanden in den 40er-Jahren

Die Kirchenväter bringen einzelne Mitteilungen über die Entstehung der Evangelien. Manche dieser Mitteilungen verweisen auf frühe Zeitpunkte (ab den 40er-Jahren), dagegen werden manche anderen Mitteilungen meistens so verstanden, dass sie auf „mittlere“ Zeitpunkte verweisen (ab den 60er-Jahren).¹ Solche Differenzen könnten folgendermaßen erklärt werden: Vielleicht wurden die Evangelien nach ihrer Entstehung über etwa ein oder zwei Jahrzehnte hinweg nur in einem kleineren Kreis verwendet, und erst danach zur Verbreitung „veröffentlicht“. Die Mitteilungen der Kirchenväter würden sich – nach diesem Erklärungsversuch – auf unter-

schiedliche Phasen beziehen: teils auf die Entstehung, teils auf die – deutlich spätere – Veröffentlichung.

In diesem Artikel betrachte ich zuerst die Anfangszeit der Jesus-Bewegung. Was wir über diese Zeit wissen, passt durchaus zu der Vorstellung, dass die Urchristen neben der intensiv betriebenen mündlichen Verkündigung erst allmählich schriftliche Texte über das Wirken Jesu verfassten, die sie über Jahre oder Jahrzehnte hinweg noch nicht verbreiteten. Danach zeige ich, wie sich konkrete altkirchliche Aussagen über die Entstehung der Evangelien mit Hilfe der genannten Vorstellung deuten lassen.

Die mündliche Phase der 30er-Jahre
Versuchen wir eine ungefähre zeitliche Rekonstruktion: Nach Jesu Tod und Auferstehung wurde die Jesus-Botschaft mündlich weitergegeben. Frühestens ein Jahrzehnt später, ab etwa 40 n. Chr., kam es zur Entstehung des ältesten Evangeliums. Auch konservative Neutestamentler rechnen frühestens für diese Zeit mit der Entstehung des Markus- oder des Matthäus-Evangeliums, eventuell in einer frühen Form als „Protoevangelium“, also ein „Vorevangelium“ (griech. *protos* = Erst-, Anfangs-). Das Evangelisieren (d. h. das Verbreiten des Evangeliums) erfolgte also nach übereinstimmender Einschätzung

am Beginn – zumindest ein Jahrzehnt lang – mündlich: Es war ein mündliches Missionieren, keine „Schriftenmission“! Aber die Verkündigung konnte durch schriftliche Texte unterstützt werden. Auch historisch-kritische Theologen rechnen für die Zeit nach 40 n. Chr. mit der Abfassung eines frühchristlichen schriftlichen Textes über das Wirken Jesu, nämlich der vermuteten Logienquelle Q.

Das Bestreben der Anhänger Jesu bestand jedenfalls nicht darin, möglichst rasch ein Evangelium zu schreiben. Dieser für uns so naheliegende Weg wurde erst allmählich beschritten – man hatte es damit nicht eilig. Aber wie ging man

vor, sobald solche Evangelien fertiggestellt waren? Neutestamentler gehen wie selbstverständlich davon aus, dass fertig gestellte Evangelien sofort verbreitet wurden. Dagegen vermute ich, dass man es auch nach Fertigstellung eines solchen Evangeliums nicht eilig hatte damit, es zu verbreiten – man konzentrierte sich weiterhin auf die mündliche Weitergabe der Jesus-Botschaft, und verwendete auch Evangelien jahrzehntelang nur zur Unterstützung der mündlichen Weitergabe, bevor man sie „veröffentlichte“ und ihre weite Verbreitung durch Abschreiben förderte.

Schriftliche Texte unterstützten schrittweise die mündliche Verkündigung

Die Verkündigung der Jesus-Botschaft geschah in der Anfangszeit mündlich, persönlich und direkt. Diese mündliche Form des Weitergebens hatte auch nach der Veröffentlichung von Evangelien eine große Bedeutung – und hat sie bis zur Gegenwart. Diese mündliche Weitergabe konnte durch schriftliche Texte unterstützt werden, indem diese etwa als Gedächtnishilfe vor allem für den Redner, aber auch für die Zuhörer dienten. Solche Texte waren vielleicht vorerst kurz: Etwa eine Niederschrift von Reden Jesu in aramäischer Sprache (eine Vorform des Matthäus-Evangeliums?), oder die Ereignisse im Wirken Jesu in einer bestimmten Reihenfolge (erhalten im Markus-Evangelium?). Allmählich kam es zu

längeren Texten, etwa zu ganzen Evangelien. So sehen wir es auch im Lukas-Prolog (Lk 1,1–4): Der hier angesprochene Theophilus, wohl ein Christ, hatte schon mündlichen Unterricht im christlichen Glauben erhalten, und sollte durch ein schriftliches Evangelium noch weiter im Glauben befestigt werden („damit du die Zuverlässigkeit dessen erkennst, worin du unterwiesen wurdest“). Diese anfängliche Konzentration auf die mündliche Verkündigung wird auch von Eusebios um 310 n. Chr. angesprochen; in seiner Kirchengeschichte (III,24) berichtete er, dass die Augenzeugen Matthäus und Johannes vorerst mit der mündlichen Predigt des Evangeliums beschäftigt waren, und sich erst durch einen bestimmten Anlass zur Niederschrift ihrer Evangelien entschlossen: Matthäus, weil er einen missionarischen Ruf zu anderen Völkern verspürte; Johannes, weil er an den Synoptikern einen Ergänzungsbedarf erkannte.

Warum Schreiben und Verbreiten von Evangelien anfangs nicht dringlich waren

Wir sind heutzutage an rasches Verschriftlichen gewöhnt. Von daher liegt uns die Vorstellung nahe, dass die Jesus-Bewegung rasch ein Evangelium schrieb und verbreitete. Das war aber, wie es scheint, nicht so – man ließ sich damals Zeit damit. Warum hatte man es damit nicht eilig?

Mehrere Gründe dürften daran mitgewirkt haben:

- Es gab viele Analphabeten. Zwar konnten viele männliche religiöse Juden lesen, aber nur ein Teil der männlichen Heiden, und generell nur wenige Frauen. Daher hätte vielen an Jesus gläubig Gewordenen ein eigenes schriftliches Evangelium nichts genützt – sie waren Zuhörer, wenn daraus vorgelesen wurde (bezieht sich der Auftrag des Paulus: „Fahre fort mit dem Vorlesen“, 1Tim 4,13, vielleicht schon auf Evangelien?).
- Jüdische Lehre erfolgte zur Zeit Jesu mündlich: Der Lehrer sprach vor, Schüler lernten auswendig. Das war auch für die Jünger Jesu die vertraute Lehr-Situation. Der Übergang zu einer stärkeren Verwendung schriftlicher Texte brauchte eine Umstellung – zu einer solchen kommt es oft erst durch Anstöße, z. B. durch die Einsicht, dass es in Gemeinden einen großen Bedarf dafür gab.
- Die Jesus-Bewegung stand in den ersten Jahrzehnten in der Auseinandersetzung mit dem religiösen Judentum, mit Pharisäern und Sadduzäern. Das waren primär mündliche Kulturen.
- Jesus lehrte mündlich² und heilte, ohne schriftliche Texte zu verfassen. Entsprechend diesem Vorbild war auch bei seinen Aposteln das Reden über Jesus von Wundern begleitet, und viele Zuhörer wurden dadurch überzeugt. Die wichtigste Unterstützung der mündlichen Verkündigung waren anfangs nicht schriftliche Texte zum Nach-

lesen, sondern Wunder, durch welche Jesu Macht und Liebe veranschaulicht wurde. Diesen Eindruck hatte auch Eusebios (Kirchengeschichte III,24): Die Apostel predigten und kümmerten sich wenig um das Niederschreiben, sondern rechneten stark mit der mitwirkenden „wundertätigen Kraft Christi“. Eusebios sagt, dass jene zwei von den zwölf Aposteln, also den Augenzeugen, die dann ihre Erinnerungen in Evangelien niederschrieben (also Matthäus und Johannes), sich diesem Niederschreiben – „wie berichtet wird“ (hier stützt sich Eusebios anscheinend auf ältere Quellen) – nur aus zwingenden Gründen widmeten (wie oben bereits erwähnt).

- Die anfangs in aramäischer Sprache verbreitete Jesus-Botschaft musste bald – mündlich oder schon schriftlich – ins Griechische übersetzt werden. Dieses Übersetzen war vermutlich bei manchen Begriffen und Gedanken mit Diskussionen darüber verbunden, welche griechischen Begriffe und Formulierungen dafür passen. Diese Notwendigkeit, zu übersetzen, könnte ein bremsender Faktor beim Verschriftlichen gewesen sein. Vielleicht sind die Aramaismen bei Markus (z. B. „Talita kum“, Mk 5,41) Spuren des anfänglichen Zögerns, die aramäischen Worte Jesu in einer anderen Sprache wiederzugeben. Die Aussage des Papias über die von Matthäus zusammengestellten Worte Jesu in hebräischem³ Dialekt, „ein jeder übersetzte sie, so gut

- er konnte“⁴ beinhaltet vielleicht eine Andeutung der mit dem Übersetzen verbundenen Unsicherheit (Papias wird zitiert von Eusebios. Kirchengeschichte III,39).
- Auch schriftliche Texte benötigen Zeugen, welche mündlich die Zuverlässigkeit eines bestimmten Textes bestätigen, jedenfalls am Beginn, wenn der Text z. B. in einer Gemeinde eingeführt wird. Danach kann dieses Evangelium verwendet werden, ohne wiederholt von einem Informierten bestätigt zu werden. Vermutlich meinte Papias diesen Bestätigungsbedarf, als er schrieb, dass er „das beständige mündliche Zeugnis“ für wertvoller hält als schriftliche Berichte (weil solche eine mündliche Bestätigung benötigen).
 - In der Auseinandersetzung mit christlichen – so genannten – „Irrlehren“ können schriftliche Darlegungen, die eine genaue Klärung bestimmter Fragen versuchen, eine Hilfe sein. Solche „Irrlehren“ könnte es ab etwa 50 n. Chr. gegeben haben (bis zum sog. „Apostelkonzil“ um 48 n. Chr. stand eher die Diskussion über die Heidenchristen im Vordergrund, verbunden mit dem Verhältnis von Glauben und Tun).

Evangelien in der Anfangszeit sind vergleichbar mit Schul-Skripten

An Schulen und vor allem an Hochschulen der letzten Jahrzehnte wurden oft Skripte verwendet – vervielfältigt durch Hektographieren oder Kopieren, in nied-

riger Auflage. Warum wurde ein solches Skriptum nicht gleich als Buch gedruckt? Dafür sind zwei Gründe denkbar:

- (1) Die voraussichtlich zu kleine Anzahl an Lesern: Vielleicht war unklar, ob der Bedarf groß genug ist – vielleicht wurden etwa 100 Exemplare benötigt (für Hörer des Hochschul-Professors), aber keine 3000 Exemplare.
- (2) Die noch nicht ganz ausgereifte Fassung des Manuskripts: Eine solche Erprobung im kleinen Rahmen (einer Lehrveranstaltung) konnte als Bewährungsprobe fungieren, beim Gebrauch konnten noch Schwächen des Skriptums erkannt und verbessert werden.

Beide Gründe könnte es anfangs auch bei den Evangelien gegeben haben: Vielleicht benötigten einige Gemeinde-Lehrer und Missionare ein solches Evangelium, aber es war nicht klar, ob das ein großer Kreis ist. Und im Gebrauch, als Unterstützung für mündliches Evangelisieren und Lehren, stellte sich heraus, inwieweit dieser schriftliche Text hilfreich ist. Wenn es z. B. mehrere Schriften über das Wirken Jesu gab, so war nicht klar, welche dieser Schriften stark verbreitet werden sollte(n). Durch mehrere Jahre Erprobungszeit konnte festgestellt werden, welche Form der Darstellung des Wirkens Jesu besonders geeignet war. Somit lässt sich die Funktion erster Evangelien (oder -Entwürfe) in der Anfangszeit der Jesus-Bewegung mit der Funktion von (Hoch-)Schul-Skripten vergleichen.

Die unterschiedliche Einschätzung altkirchlicher historischer Aussagen

Konservative Theologen nehmen die Nachrichten der Kirchenväter ernst, und vermuten darin historische Informationen. Eine solche Hochschätzung dieser Kirchenväter-Aussagen findet man in der orthodoxen Theologie (z. B. bei Konstantinos Nikolakopoulos⁵) sowie generell bei konservativen Theologen, ob katholisch (wie z. B. Karl Jaroš⁶), anglikanisch (z. B. John A. T. Robinson⁷) oder evangelisch (z. B. Theodor Zahn⁸).

Dagegen werden historische Nachrichten der Kirchenväter von historisch-kritischen Theologen von vornherein eher als legendär, theologisch ausgestaltet oder irrtümlich eingeordnet. Eine (historisch-kritische) Geringschätzung des historischen Werts der altkirchlichen Mitteilungen führt z. B. dazu, dass spätere Mitteilungen von früheren abgeleitet werden, z. B. in folgendem Sinn: Irenäus übernahm von Papias, und etwaige Abweichungen oder Ergänzungen bei Irenäus gehen auf dessen Theologie oder auf Irrtümer zurück. Demgegenüber weist Hans-Joachim Schulz darauf hin, dass zwischen Kleinasien und Rom sowie zwischen Alexandrien und Rom sehr gute Kommunikationskanäle bestanden.⁹ Und bei Irenäus rechnet er eher damit, dass sich dieser direkt in Rom informierte, und nicht auf Papias angewiesen war (auch wenn er dessen Werk kannte). Auch Klemens von Alexandrien sowie Origenes, der seinen Wirkungsort von Alexandrien nach Cäsarea in Palästina verlegte, wo später Eusebios eine

reichhaltige Bibliothek benützen konnte, hatten ebenfalls Informationen aus Rom. Abweichungen von und Ergänzungen zu der Mitteilung des Papias gehen gemäß dieser Sichtweise auf historische Quellen zurück.

Ein Argument für die Glaubwürdigkeit der altkirchlichen Nachrichten liegt m. E. darin, dass sie offen sagen, dass die beiden Evangelien-schreiber Markus und Lukas keine Augenzeugen waren, womit sie eine gewisse Unsicherheit einräumen. Wäre es so gewesen, dass die frühen Kirchenschriftsteller ohne historische Kenntnis bloße Vermutungen anstellen, vielleicht von einem Wunschenken geleitet, dann hätten sie eher die Namen von Augenzeugen wie Petrus oder Jakobus als Evangelien-schreiber angeführt.

Einige Kirchenväter reden von der Entstehung, andere von der Veröffentlichung der Evangelien

Bei der Verwertung der altkirchlichen Mitteilungen über die Entstehung der neutestamentlichen Schriften zeigt sich die Schwierigkeit, dass manche dieser Mitteilungen – so wie sie von Neutestamentlern heute gedeutet werden – einander widersprechen. In solchen Fällen wird versucht zu beurteilen, welcher Mitteilung eher zu vertrauen ist. Wenn man aber mit der Möglichkeit einer Zwischenphase – das Evangelium quasi als noch nicht weit verbreitetes Skriptum – rechnet, lassen sich diese altkirchlichen Mitteilungen auf unterschiedliche Phasen beziehen – zum Teil auf die *Entstehung* von

Evangelien, d. h. auf die damit verbundene Motivation und die Umstände. Das wird von Schulz betont: Es „interessiert die patristische Tradition nicht so sehr das jeweils späteste Indiz der textlichen Endgestalt eines Evangeliums, als vielmehr die Phase der kirchlichen Überlieferung, von der her es veranlaßt und konzipiert ist“.¹⁰

Andere altkirchliche Nachrichten könnten sich auf die *Veröffentlichung* beziehen, d. h. den Beginn der Verbreitung, manchmal erkennbar an der Formulierung, dass das Evangelium „herausgegeben“ wurde (etwa in der Evangelien-Notiz des Irenäus).

Falls die Synoptiker in den 40er-Jahren verfasst und erst 10 oder 20 Jahre danach veröffentlicht wurden, lässt es sich leichter verstehen, warum diese einander ähnlichen Evangelien geschrieben wurden (anstatt sich mit einem oder zwei ähnlichen synoptischen Evangelien zu begnügen). Sie waren vielleicht jeweils in „ihrer“ Region bereits etabliert, und erhielten dann – trotz ihrer vielen Gemeinsamkeiten – miteinander einen Platz im Neuen Testament.

Die wechselseitige Anerkennung von bis dahin nur regional verbreiteten Evangelien erfolgte dann im Sinne gegenseitigen Respekts. Auch auf Markus wurde dann nicht verzichtet, obwohl der Markus-Stoff weitgehend in Matthäus und/oder Lukas enthalten ist.

Bei der Verwertung einer solchen altkirchlichen Mitteilung stellen sich zwei Fragen: Erstens, wie historisch zuverlässig diese Mitteilung ist. Und zweitens, wie diese Mitteilung zu interpretieren ist. In die

Diskussion über diese beiden Fragen steige ich hier kaum ein. Ich will im Folgenden vor allem zeigen, dass sich die verschiedenen altkirchlichen Nachrichten auf diese zwei Phasen aufteilen lassen. Die „inneren“, d. h. inhaltlichen Indizien, die für eine bestimmte Datierung eines Evangeliums sprechen, erwähne ich hier nur vereinzelt, denn primär geht es mir darum zu zeigen, wie sich die altkirchlichen Mitteilungen (also „äußere“ Indizien) verwerten lassen.

Die Privatgebrauchs-Hypothese von Ludwig Albrecht

Bei der Datierung der Entstehung der Evangelien wird kaum die Möglichkeit erwogen, dass ein Evangelium mehrere Jahre hindurch zwar bereits existierte und in einem kleineren Kreis verwendet, aber noch nicht verbreitet wurde. Eine Ausnahme war Ludwig Albrecht,¹¹ bekannt durch seine Bibelübersetzung.

Ich versuche hier seine (nur) auf die drei Synoptiker bezogene Hypothese durch folgende vier Sätze zu formulieren:

1. Zwischen der Niederschrift der Synoptiker (vorerst als „Privatschrift“¹²) und dem Beginn ihrer Verbreitung liegt ein Zeitraum von etwa 15 (± 10) Jahren – also ein beträchtlicher Zeitraum.
2. Die Synoptiker wurden ab etwa 40 n. Chr. geschrieben.
3. Die Veröffentlichung und Verbreitung der Synoptiker erfolgte ab ca. 63 n. Chr.
4. Die – historisch ernst zu nehmenden – altkirchlichen Aussagen über die Entstehung der Synoptiker beziehen sich zu

einem Teil auf das *Schreiben*, zu einem anderen Teil auf deren *Veröffentlichung* (d. h. den Beginn ihrer Verbreitung).

Albrechts Hypothese wird von Erich Mauerhofer in seiner NT-Einleitung mehrmals – aber ablehnend – erwähnt. Ein Einwand Mauerhofers bezieht sich auf Albrechts Begriff „privater Gebrauch“, denn laut Eusebios hinterließ Matthäus sein Evangelium den Hebräern¹³ als Ersatz für sein mündliches Predigen, das doch wohl auch öffentlich stattfand. Albrecht nahm an, dass das Matthäus-Evangelium über etwa zwei Jahrzehnte hinweg nur von den einzelnen Judenchristen privat gebraucht wurde, aber nicht im öffentlichen Gottesdienst. Albrechts Festlegung auf einen „nur privaten Gebrauch“ schränkt vielleicht zu stark ein. Es würde genügen anzunehmen, dass der Gebrauch des Matthäus-Evangeliums zwischen den Zeitpunkten der Entstehung und der Veröffentlichung regional (und bei Mt auch sprachlich) eingeschränkt war.

Exkurs: Christliche Apologetik will Wahrheit, nicht eine günstige Sachverhaltsdarstellung

Manche christliche Apologeten erwecken den Eindruck, dass sie sich um ein möglichst frühes Datieren der Entstehung der Evangelien bemühen, in folgendem Sinn: *Je früher die Evangelien entstanden, desto geringer wird die Unsicherheit, dass lange Zeiträume durch eine mündliche, auf das menschliche Gedächtnis angewiesene Weitergabe überbrückt werden mussten.* Aber

letztlich geht es für Christen um *Wahrheit*, auch um historische Wahrheit – egal, ob diese für das Begründen des christlichen Glaubens günstig ist.

Die Hypothese von Albrecht führt zur Annahme einer frühen *Entstehung* (aber noch nicht *Veröffentlichung*) der synoptischen Evangelien. Falls es plausibel ist, dass ein bestimmtes Evangelium in den 40er-Jahren entstand, dann ist die Wahrscheinlichkeit groß, dass noch lebende Augenzeugen des Wirkens Jesu (also vor allem die Apostel) auf dieses Evangelium aufmerksam wurden, es prüften und es entsprechend ihrer Einschätzung ablehnen oder seine Verbreitung befürworten konnten. Diese Umstände wären bei einer Entstehung in den 60er-Jahren bereits deutlich schlechter. Die Albrecht-Hypothese ist also günstig für die christliche Apologetik. Aber darin sollte kein Grund liegen, um eine solche Hypothese zu bejahen.

Mittelalterliche Quellen datieren die Synoptiker in die 40er-Jahre

In seinem Plädoyer für *die apostolische Herkunft der Evangelien* führt Hans-Joachim Schulz¹⁴ die sogenannten „Subskriptionen“ an: Diese unterhalb der Evangelien stehenden „Nachworte“ oder „Unterschriften“¹⁵ (die ältesten noch erhaltenen stammen aus dem 9. Jahrhundert) geben ziemlich übereinstimmend bestimmte Jahre für die Entstehung der Evangelien an. Schulz führt die Herkunft dieser Datierungen auf die Schule des Eusebios zurück, also bis in die Zeit

um 300 n. Chr., und Eusebios datierte Jesu Himmelfahrt auf 33 n. Chr. Die Subskriptionen geben folgende Zeitpunkte an:

Matthäus 8 Jahre nach Jesu Himmelfahrt, Markus 10 Jahre danach, Lukas 15 Jahre danach, und Johannes 30 oder 32 Jahre danach. Das würde also etwa folgende Zeitpunkte ergeben: Matthäus 41 n. Chr., Markus 43, Lukas 48, Johannes ca. 64. Demnach entstanden die Synoptiker in den 40er-Jahren, dagegen Johannes erst etwa zwei Jahrzehnte nach den Synoptikern.

Erich Mauerhofer erwähnt in seiner NT-Einleitung die Datierungen durch Euthymios Zigabenos, der sich in seinen Werken um 1100 in Konstantinopel intensiv auf ältere Kirchenväter stützte.¹⁶ In seinem *Kommentar zu Matthäus* (in Kap. 1) datierte er Matthäus auf das 8. Jahr nach Jesu Himmelfahrt, das Evangelium von Markus – der zuvor von Petrus gelehrt worden war – auf das 10. Jahr nach der Himmelfahrt Jesu. Das Lukas-Evangelium wird von Zigabenos auf das 15. Jahr nach der Himmelfahrt Jesu datiert, und das Johannes-Evangelium auf das 32. Jahr nach der Himmelfahrt Jesu. Falls diese Zählung ebenfalls von der Annahme der Himmelfahrt Jesu im Jahr 33 n. Chr. ausging, stimmen die Zeitpunkte überein mit der Angabe der Evangelien-Subskriptionen.

Gemäß der Albrecht-Hypothese könnte man diese Zeitangaben auf die *Entstehung* der betreffenden Evangelien be-

ziehen, d. h. noch nicht auf deren Veröffentlichung und Verbreitung. Für die Glaubwürdigkeit dieser Datierungen spricht m. E., dass sie die Entstehung der Evangelien nicht einfach möglichst früh datieren, also während oder bald nach dem Wirken Jesu. Es dauerte gemäß diesen Nachrichten ein Jahrzehnt, bis die ersten uns bekannten Evangelien entstanden. Für deren Entstehung wird nicht pauschal gesagt, dass sie z. B. ein Jahrzehnt nach Jesu Himmelfahrt entstanden, sondern für diese, die drei synoptischen Evangelien, werden präzise unterschiedliche – jeweils einige Jahre auseinanderliegende – Jahre genannt. Das vierte Evangelium entstand dann nicht nach ebenfalls ein paar Jahren nach Lukas, sondern in einem deutlich größeren Zeitabstand, nämlich erst etwa zwei Jahrzehnte nach Lukas.

Matthäus-Evangelium: Um 40 n. Chr. geschrieben, ab ca. 60 verbreitet

Mehrere altkirchliche Nachrichten besagen, dass die zwölf Apostel nach Jesu Himmelfahrt 12 Jahre lang in Jerusalem blieben, also bis 42 n. Chr., bevor sie in anderen Ländern missionierten: Kerygma Petri, Acta Petri (Kap. 5), Apollonius.¹⁷ Eusebios (Kirchengeschichte III,24) berichtet, dass Matthäus den Hebräern predigte, und sein Evangelium in deren Sprache niederschrieb, bevor er zu anderen Völkern zog. Die Hebräer sollten dieses Evangelium als Ersatz für die bisherige mündliche Predigt von Matthäus besitzen.

In diesem Sinne formuliert auch Ludwig Albrecht, dass das Matthäus-Evangelium „schon vorher als Erbauungsschrift für den Privatgebrauch der hebräischen Christen verbreitet gewesen“ sein kann.¹⁸

Diese Angabe des Eusebios passt gut zu der oben genannten Datierung von Matthäus durch die Subskriptionen sowie durch Euthymios Zigabenos. Auch Theophylakt (um 1100 n. Chr.) datiert Matthäus auf das 8. Jahr nach Jesu Himmelfahrt.¹⁹

Irenäus brachte in seinem Buch „Gegen die Häresien“ (*Adversus haereses* III,1), ca. 180 n. Chr., auch eine kurze Evangelien-Notiz.²⁰ Diese ist in Bezug auf das Matthäus-Evangelium vielleicht zeitlich zu verstehen: Als Petrus und Paulus die Gemeinde in Rom gründeten (= befestigten, auf festen Grund stellten?), gab Matthäus sein Evangelium heraus. Paulus kam etwa 60 n. Chr. nach Rom; demnach wurde das Matthäus-Evangelium ungefähr um diese Zeit veröffentlicht.

Markus-Evangelium: Um 43 n. Chr. geschrieben, ab ca. 67 verbreitet

Klemens von Alexandrien (um 200 n. Chr.) berichtet, dass Petrus in Rom predigte, und dass Markus, da er Petrus seit langem begleitet hatte, von den Zuhörern gebeten wurde, diese Predigten schriftlich niederzulegen. Das tat Markus, wobei er von Petrus dazu weder ermuntert noch davon abgehalten wurde (diese Mitteilung geht vermutlich auf Markus zurück). Markus gab den Zu-

hörern seine Niederschrift, nämlich das Markus-Evangelium. Als Petrus davon erfuhr, soll er sich über das Interesse der Zuhörer gefreut und ihre kirchliche Lesung gestattet haben (diese Mitteilung geht wohl auf Petrus zurück).²¹ Hier ist offenbar von zwei unterschiedlichen Reaktionen des Petrus die Rede; vermutlich geht es um zwei verschiedene Zeitpunkte: Markus, dem vielleicht die Frage gestellt wurde, was eigentlich Petrus dazu sagt, dass Markus die Petrus-Predigten verschriftlicht, konnte keine Reaktion von Petrus mitteilen; vermutlich deshalb, weil Petrus beim Niederschreiben und Weitergeben dieses Markus-Evangeliums nicht mehr in Rom war (sonst hätte Markus wohl direkt mit ihm über den Wunsch der Zuhörer geredet und die Meinung des Petrus dazu eingeholt). Nachdem Petrus später vom fertigen Markus-Evangelium erfuhr, bejahte er dieses (so die andere Mitteilung von Klemens). Jedenfalls kommt hier deutlich zum Ausdruck, dass Petrus während der Entstehung und Fertigstellung des Markus-Evangeliums noch lebte.

Eusebios gibt an, dass Petrus in Rom predigte, während Kaiser Claudius regierte (41–54 n. Chr.).²² In seiner *Chronik* sagt Eusebios, dass Petrus im zweiten Jahr des Claudius nach Rom kam,²³ das wäre dann etwa im Jahr 42. Das würde zur Angabe von Apostelgeschichte 12,17 passen, wonach Petrus nach seiner Freilassung „an einen anderen Ort“ ging. Damit war vielleicht Rom gemeint. Daran knüpft

die Überlegung mancher Theologen an, dass Petrus bei seiner Flucht nach Rom von Markus begleitet wurde, und dass bereits damals das Markus-Evangelium entstand. Nach einigen Jahren kehrten dann – so die weiteren Überlegungen – beide wieder zurück, nach Israel oder Syrien (gemeinsam oder getrennt).

Die Evangelien-Notiz des Irenäus²⁴ wird von der Mehrzahl der Exegeten so verstanden, dass Markus sein Evangelium nach dem Tod von Petrus und Paulus herausgab.²⁵ Manche Exegeten deuten *exodos* nicht als Tod, sondern als Verlassen von Rom (ebenso wie das *excessio* in der ähnlich lautenden Mitteilung des antimarkionitischen Prologs).

Die unterschiedlichen Angaben bei Klemens bzw. bei Irenäus werden von manchen Neutestamentlern so aufgelöst, dass Markus sein Evangelium zu Lebzeiten des Petrus *begonnen*, aber erst nach dessen Tod *veröffentlicht* hatte.²⁶ Das entspricht aber nicht dem Wortlaut bei Klemens, und die Angabe des Eusebios passt kaum zu einer solchen Deutung (dann hätte Markus mehr als 20 Jahre lang an seinem Evangelium geschrieben). Ludwig Albrecht ordnet diese Angaben entsprechend seiner Hypothese ein: Markus schrieb sein Evangelium, wobei er das Matthäus-Evangelium verwendete, um 45 n. Chr. „ursprünglich nur als Privatschrift für die römischen Zuhörer des Apostels Petrus“; diese Zuhörer gehörten, so Albrecht, wohl zu den „Gottesfürchtigen“.²⁷

Lukas-Evangelium: Um 48 n. Chr. geschrieben, ab ca. 59 verbreitet

Gemäß mittelalterlichen Mitteilungen schrieb Lukas sein Evangelium um 48 n. Chr. Damals war Maria, die Mutter Jesu, vermutlich etwa 70 Jahre alt. Es bestand also durchaus die Möglichkeit, dass Lukas sie noch befragen konnte (kleine Hinweise auf Maria als Auskunftsperson stehen in Lukas 2,19+51: „Maria bewahrte alle diese Worte in ihrem Herzen“). Dagegen wäre Maria bei einer Befragung durch Lukas um 60 oder 70 n. Chr. bereits 80 oder 90 Jahre alt gewesen – damit sinkt die Wahrscheinlichkeit, dass sie damals noch am Leben war und noch befragt werden konnte.

Albrecht sieht im Lukas-Prolog (Lk 1,1–4) einen Beleg dafür, dass das Lukas-Evangelium „zunächst nur eine Privatschrift gewesen“ ist: Lukas widmet sein Buch einem gewissen Theophilus, der wohl ein vornehmer Mann war, und jedenfalls ein Christ; was dieser bereits mündlich erfahren hatte, sollte nun durch den schriftlichen Bericht des Lukas unterstützt werden.²⁸

Wann wurde das Lukas-Evangelium veröffentlicht? Apostelgeschichte 1,1 verweist auf *den ersten Bericht*, und damit ist sicherlich das Lukas-Evangelium gemeint – dieses war also schon davor entstanden. Wann entstand dieses „zweite Buch“? Die Apostelgeschichte endet „halboffen“ damit, dass Paulus in Rom seit zwei Jahren in Gefangenschaft ist. Damit ist ungefähr das Jahr 62 n. Chr. erreicht. Dass der Be-

richt über den Prozess gegen Paulus quasi mittendrin endet, ohne den Ausgang (Freilassung oder Bestrafung, vielleicht Hinrichtung) zu erwähnen, spricht dafür, dass zum Zeitpunkt der Veröffentlichung der weitere Verlauf noch ausständig war. Armin Baum hält es für das Wahrscheinlichste, dass die Apostelgeschichte bald nach 62 n. Chr. veröffentlicht wurde. Weniger wahrscheinlich (aber möglich) sei die alternative – meist mit einer Spätdatierung der Apostelgeschichte verbundene – Hypothese, dass die Apostelgeschichte deshalb mit diesem Ereignis endete, weil Lukas (nach Evangelium und Apg) – noch ein drittes Buch plante, in dem er das weitere Schicksal des Paulus darstellen wollte.²⁹

Ich halte die Datierung auf 62 n. Chr. oder kurz danach für sicher, aufgrund des folgenden Arguments: Lukas stellt in der Apostelgeschichte (in den Kapiteln 21 bis 28) die Gefangenschaft des Paulus äußerst breit dar, und gibt dessen Verteidigungsreden vor mehreren Statthaltern detailliert wieder, mit mehreren inhaltlichen Wiederholungen. Diese so ausführliche Darstellung war für Leser interessant, solange das Verfahren gegen Paulus noch im Gange war, jedoch einige Jahrzehnte danach nicht mehr.³⁰ Also, unabhängig davon, ob Lukas noch ein drittes Buch plante: Die Apostelgeschichte wird 62 n. Chr. herausgekommen sein.

Das Lukas-Evangelium wurde davor veröffentlicht. Wie viele Jahre davor? Für diese Frage könnte folgende Beob-

achtung ein Indiz sein: Paulus schrieb den Korinthern ca. 55 n. Chr. den Text vom „Mahl des Herrn“ (1Kor 11,23–26). Wenn die Korinther damals bereits eines der synoptischen Evangelien gehabt hätten, so hätte Paulus auf seinen Bericht verzichten können. Außerdem hält Paulus es für nötig, die Begegnungen des auferstandenen Jesus zusammenzufassen (1Kor 15,1–7). Vielleicht trug die Erfahrung des Paulus mit den Korinthern, denen anscheinend einige grundlegende Informationen zu wenig bewusst waren, dazu bei, dass man sich dazu entschloss, das bereits existierende Lukas-Evangelium zu verbreiten. Daraus ergibt sich ein möglicher Zeitraum für die *Veröffentlichung* von Lukas, nämlich etwa 55 bis 62, also ungefähr um das Jahr 59 n. Chr. (± 3 Jahre).

Johannes-Evangelium: Um 64 n. Chr. geschrieben, ab ca. 70 verbreitet

Die mittelalterlichen Mitteilungen datieren die *Entstehung* des Johannes-Evangeliums ungefähr auf 64 n. Chr. Im Hinblick auf die *Veröffentlichung* ist zu beachten, dass auf einen vorläufigen Buchschluss in Johannes 20,30 f. ein Nachtragskapitel folgt. Vermutlich wurde das Johannes-Evangelium erst nach dem Anfügen von Johannes 21 verbreitet.

Wann kam es zu dieser Ergänzung von Johannes 21? Da dieses Nachtragskapitel auf den Märtyrertod des Petrus – zu dem es gemäß einiger altkirchlicher Nachrichten bei der Christenverfolgung durch Nero

kam – hinweist, vermuten manche Theologen die Abfassung von Johannes 21 bald danach, also um 67 n. Chr.³¹ Wenn manche Christen in der Urgemeinde unruhig wurden, weil sich Jesu Wiederkommen bereits mehrere Jahrzehnte lang verzögerte, und einige einflussreiche Leitungspersönlichkeiten nicht mehr am Leben waren, konnten sie durch das in Johannes 21 berichtete Gespräch zwischen Jesus und Petrus darauf hingewiesen werden, dass dieser kürzlich eingetretene Tod des Petrus bereits von Jesus andeutungsweise vorhergesagt worden war. Und bei dieser Gelegenheit konnte auch schon für den Fall vorgebaut werden, dass auch Johannes einmal sterben wird – durch die Erinnerung an den genauen Wortlaut von Jesu Aussage: „Wenn ich will, dass er bleibt, bis ich komme, was geht es dich an?“ (Joh 21,22 f.) Das hier erwähnte, „unter den Brüdern“ verbreitete Gerücht, Johannes werde nie sterben (weil Jesus zuvor wiederkommen werde), gab es ja bereits früher, vielleicht bereits seit dieser Aussage von Jesus, also seit 30 n. Chr.; man konnte diesem Gerücht also auch bereits früher entgegengetreten, und musste dazu nicht den Tod des Johannes abwarten.

Aus der Alten Kirche kennen wir keine Quellen mit Zeitangaben zur Entstehung des Johannes-Evangeliums, aber der Kanon Muratori berichtet von einem sonst nirgends bezeugten Ablauf: Dem Apostel Andreas wurde geoffenbart, dass Johannes ein Evangelium in seinem Namen niederschreiben und alle

es überprüfen sollten. Diese Vorgangsweise könnte sich in den Wir-Stellen in Johannes widerspiegeln; im Prolog: Wir sahen seine Herrlichkeit, wir empfinden Gnade, uns wurde Gott verkündigt (Joh 1,14.16.18), und im Epilog: „Dies ist der Jünger, der dies alles bezeugt und aufgeschrieben hat, und wir wissen, dass sein Zeugnis wahr ist“ (Joh 21,24). Das „Wir“ könnte sich auf Mit-Apostel wie Andreas beziehen, welche die Darstellung des Johannes bestätigten. So aufgefasst, wären die Wir-Stellen kein Hinweis auf eine Veröffentlichung des Evangeliums erst nach dem Tod des Johannes. Die Bestätigung „wir wissen, dass sein Zeugnis wahr ist“, konnten im vollen Sinn solche Menschen aussprechen, die selbst Zeugen des Wirkens Jesu waren. Solche wird es um 70 n. Chr. noch da und dort gegeben haben, aber um 100 n. Chr. kaum mehr.

Einige Mitzeugen fungierten gemäß dem Kanon Muratori einfach als zusätzliche Bestätigung, allerdings nur für jenen – ursprünglich eher kleinen – Adressatenkreis, der darüber informiert war, wer die Mitzeugen waren – sie werden ja nicht namentlich genannt, ebenso wie auch der Autor des Johannes-Evangeliums nicht namentlich genannt wird (sondern bloß indirekt erschlossen werden kann).

Robinson rechnet mit einer „Erstausgabe unseres heutigen Johannesevangeliums in Kleinasien“ etwa 50–55 n. Chr., und datiert die „Endgültige Form des Evangeliums mit Prolog und Epilog“ auf 65+.³² Er rechnet also mit einer ein Jahr-

zehnt (oder länger) andauernden Zwischenphase, in der das Johannes-Evangelium nur im kleinen Kreis bekannt war. Diese Vorstellung ähnelt der Albrecht-Hypothese.

Ich datiere die Entstehung des Johannes-Evangeliums gemäß den erwähnten mittelalterlichen Mitteilungen auf etwa 64. Für den Zeitpunkt der Veröffentlichung des Johannes-Evangeliums haben wir jedoch kaum Angaben von Kirchenschriftstellern – abgesehen davon, dass Johannes übereinstimmend als zuletzt geschriebenes Evangelium betrachtet wird. Jedenfalls halte ich auch bei Johannes eine Zwischenphase für möglich, die aber wohl nur mehrere Jahre währte (also nicht bis um 100 n. Chr.). Denn mittlerweile waren andere Evangelien veröffentlicht – der Gedanke, dass ein schriftlich verbreitetes Evangelium als hilfreich empfunden wird, war somit durch das Vorbild der Synoptiker bereits präsent. Und Johannes wurde wohl bewusst als Ergänzung der Synoptiker geschrieben – wie das bereits Eusebios in seiner Kirchengeschichte III,24 sagte: Johannes wollte die erste Zeit des Wirkens Jesu darstellen, bis zur Gefangennahme des Täufers. Wenn dieses vierte Evangelium die – bereits veröffentlichten – Synoptiker ergänzen sollte, dann war es naheliegend, es bald nach der Niederschrift auch zu veröffentlichen. Vielleicht wurde kurz vor der Veröffentlichung noch Johannes 21 ergänzt, veranlasst vielleicht durch den Tod des Petrus. Vielleicht vertraute Jo-

hannes sein Original anderen an, damit sie für eine erste Abschrift sorgten und sich um die weitere Verbreitung kümmerten; dabei ergänzten diese Herausgeber Johannes 21,24 f.

Viele Neutestamentler datieren die – ihrer Meinung nach den Tod des Johannes voraussetzende – Veröffentlichung des Johannes-Evangeliums aufgrund des Nachtragskapitels auf etwa 100 n. Chr. (Johannes soll gemäß altkirchlicher Mitteilungen sehr alt geworden sein und noch bis in die Zeit von Kaiser Trajan, der ab 98 n. Chr. regierte, gelebt haben). So meint auch Armin Baum, dass die Veröffentlichung gegen Ende des 1. Jh.s, „nach dem Tod des Evangelisten“ Johannes, erfolgte.³³ Die altkirchliche Tradition sagt jedoch übereinstimmend, dass Johannes noch lebte, als das Johannes-Evangelium – von ihm selbst – herausgegeben wurde. So auch die von Baum hoch bewertete Evangeliennotiz des Irenäus: „Dann gab auch Johannes [...] das Evangelium heraus, während er sich in Ephesus in Asien aufhielt.“³⁴

Gemäß meiner Datierung *entstanden* die vier Evangelien in der auch in heutigen Bibeln sichtbaren Reihenfolge, wie sie bereits in der Alten Kirche vorherrschte. Bei deren *Veröffentlichung* war es etwas anders – hier könnte, gemäß meiner Datierung, Lukas dem Markus zuvorgekommen sein. Dass Matthäus und Lukas, also die beiden Evangelien mit Jesus-Stammbäumen, die ersten Evangelien waren, bezeugt übrigens Kle-

mens von Alexandrien.³⁵ Bezogen auf die Veröffentlichung stimmt das mit meinen Vermutungen überein.

Zusammenfassung

Die kirchlichen Angaben aus dem Altertum und dem Mittelalter über die Entstehung der Evangelien sind wertvolle historische Quellen. Zum Teil berichten sie über eine Entstehung der Synoptiker, insbesondere von Matthäus, bereits in den 40er-Jahren. Andere Mitteilungen, etwa die „Evangelien-Notiz“ von Irenäus von Lyon, sind vermutlich so zu deuten, dass die Synoptiker erst später, vielleicht in den 60er-Jahren, entstanden – oder veröffentlicht wurden. Ich deute diese alten kirchlichen Nachrichten so, dass sie teilweise von der Entstehung sprechen, teilweise von der Veröffentlichung, und dass dazwischen etwa 10–20 Jahre liegen. Mit einer so langen Phase des Gebrauchs schriftlicher Evangelien innerhalb einer bestimmten Region wurde bisher kaum gerechnet, außer von Ludwig Albrecht. Eine so lange Phase würde aber durchaus zu dem passen, was wir vom Urchristentum wissen. Für die Datierung der Evangelien herangezogene inhaltliche Indizien lassen sich ebenfalls auf diese zwei Phasen – Entstehung bzw. Veröffentlichung – aufteilen. Der durch mündliches Weitergeben und durch das menschliche Gedächtnis zu überbrückende Zeitraum bis zur Entstehung der ersten Evangelien würde gemäß dieser Annahme nur ein Jahrzehnt betragen, von 30 bis etwa 40 n. Chr.

Anhang 1:

Neue umfangreiche konservative NT-Einleitung von Armin Baum

In der konservativen Tradition der Wertschätzung altkirchlicher Aussagen über die Entstehung der Evangelien steht auch die umfangreiche *Einleitung in das Neue Testament* (2017) von Armin D. Baum.³⁶ Darin bespricht er – im Sinne einer *Speziellen*³⁷ *Einleitung* – die Entstehung der vier Evangelien und der Apostelgeschichte. Ich verweise mehrmals auf sein Werk, da er den aktuellen Forschungsstand ausführlich darlegt. Bei den einzelnen Themen bespricht Baum sowohl historisch-kritische als auch konservative Positionen, und stellt sie objektiv dar, ohne jede Polemik. Nach Abwägen der verschiedenen Argumente legt er seine eigene Einschätzung dar. Baum bezeichnet sein Buch als eine „historische und literarische Einleitung“.³⁸ Eine besondere Stärke von Baum beruht auf seiner profunden Kenntnis der zeitgenössischen griechischen und römischen Literatur, so dass er jeweils Vergleichsbeispiele aus diesem Umfeld heranziehen kann, abgesehen davon, dass er oft auch mit der Geschichtsschreibung des ATs vergleicht.

Anhang 2:

Die Reden Jesu in den Evangelien

Die „Redewiedergabe“ in den Evangelien erfolgt fast ausschließlich in direkter Rede, nur selten in indirekter – in deutlichem Kontrast zur griechisch-römischen Geschichtsschreibung.³⁹ Dort ist außerdem der Anteil des Redestoffs weit geringer als

in den Evangelien und in der Apostelgeschichte – in diesen Schriften macht er die Hälfte des Umfangs (oder noch mehr) aus. Trotz dieses großen Anteils insbesondere der Reden Jesu am Umfang der Evangelien ist es vorstellbar, dass Zuhörer sich diese eingepägt haben, jedenfalls jene Ausschnitte oder zusammenfassenden Wiedergaben, die sich in den Evangelien finden. Denn die wiedergegebenen Reden Jesu betragen nur ungefähr drei Stunden Redezeit. Dabei rechne ich das in mehreren (nämlich in den synoptischen) Evangelien Wiederholte nur einfach und komme auf etwa 36 Evangelien-Kapitel zu je 5 Minuten Redezeit.⁴⁰

Anhang 3:

Die Evangelien-Überschriften

Wann wurden die Evangelien-Überschriften wie „Evangelium nach Matthäus“ usw. hinzugefügt?⁴¹ Die meisten Theologen nehmen an, dass sie nicht im Originaltext standen. Vielleicht waren diese Buchbezeichnungen auf dem „Kodex-Rücken“ aufgeklebt, so dass man ohne Aufschlagen den Inhalt dieses Kodex – etwa wenn er in einem Regal stand – erkennen konnte. Diese Buchbezeichnung wurde dann im Laufe des Abschreibens an den Beginn des Evangeliums gestellt, gewissermaßen als Überschrift (= *superscriptio*). Im Hinblick auf die Datierung der Evangelien-Überschriften ist zu beachten, dass diese Überschriften eine einheitliche Formulierung aufweisen: „Evangelium nach Matthäus“ usw. (wohl erst in späteren Abschriften

kam es zur Kurzform „nach Matthäus“, vermutlich weil in umfangreichen Kodizes am Beginn des Teils mit den Evangelien das Wort „Evangelium“ stand und daher dieses Wort nicht am Beginn von jedem Evangelium wiederholt werden musste). Außerdem wurde jedes Evangelium immer demselben Verfasser zugeschrieben, es gab diesbezüglich also keine Unsicherheit.⁴² Das spricht für eine frühe Hinzufügung dieser Überschriften, noch vor oder bald nach Beginn der Verbreitung der Evangelien. Abgesehen vom Zwölfapostel Johannes betrafen die Autorennamen solche Männer, die im frühen Christentum wenig prominent waren. Auch das spricht für eine frühe Hinzufügung der Autorennamen.

Papias verwendet die Formulierungen „Evangelium nach Matthäus“ bzw. „... nach Markus“ nicht, als er deren Entstehung erläutert, sondern nennt sie „die Worte“ bzw. die „Worte und Taten des Herrn“. Existierten die Evangelien-Überschriften um 110 n. Chr. noch nicht? Der Grund für die Nichterwähnung der Evangelien-Überschriften durch Papias (jedenfalls in dem von Eusebios zitierten Ausschnitt) kann aber auch darin liegen, dass Papias nicht an die veröffentlichten Evangelien denkt, sondern deren Entstehung erläutert: Markus schrieb die Predigten des Petrus auf, Matthäus schrieb in hebräischer Sprache.

Gemäß der Albrecht-Hypothese existierten die drei Synoptiker über ein oder zwei Jahrzehnte hinweg, bevor sie verbreitet wurden. Die ursprüngliche Anonymi-

tät der Evangelien wäre verständlich, wenn sie anfänglich nur für einen beschränkten Kreis gedacht waren – denn der jeweilige Kreis von Adressaten wusste ohnehin, wer der Autor war.

Sobald damit begonnen wird, eine Schrift zu verbreiten, muss ihr eine Überschrift (oder ein Titel) gegeben werden, ansonsten kommt es zu einer Vielfalt an Überschriften. Das lässt sich gut an folgendem Vorgang erkennen: Der einflussreiche griechische Arzt Galen von Pergamon (gegen 200 n. Chr. in Rom tätig) gab einige von ihm geschriebene Bücher – ohne Buchtitel, weil noch nicht zur Veröffentlichung bestimmt – seinen Schülern. Diese Bücher wurden aber dann doch weiterverbreitet, wobei sie – von Lesern oder Abschreibern – unterschiedliche Titel erhielten.⁴³ Das zeigt den erwartbaren Verlauf, wenn ein Buch nicht bereits bei der Veröffentlichung einen Buchtitel erhält.

Wenn jene Kreise, in denen die Evangelien bereits verwendet wurden, voneinander und dem dort verwendeten Evangelium wussten, wäre es verständlich, dass dann beim Beginn der Verbreitung überlegt wurde, diese Evangelien durch eine Überschrift eindeutig zu kennzeichnen. Etwa so, dass das als erstes verbreitete Evangelium diese Form der Überschrift einführte, und die danach verbreiteten Evangelien diese Form übernahmen.



Der Autor



Dr. Franz Graf-Stuhlhofer geb. 1955, verheiratet, lebt in Wien, Dr. phil., BSc. Er unterrichtet an der Kirchlichen Pädagogischen Hochschule Wien/Krems mehrere Fächer im Rahmen der Ausbildung freikirchlicher Religionslehrer: Kirchengeschichte, Dogmatik, Neues Testament. Seine Forschungsgebiete sind u. a. die Kanongeschichte, Apologetik, Freikirchengeschichte.

- 1 Daneben gibt es auch (historisch-kritische) Spätdatierungen, die ungefähr so aussehen: Mk 70, Mt 80, Lk 90, Joh 100 n. Chr.
- 2 Zu den Reden Jesu und ihrer Wiedergabe in den Evangelien siehe hier Anhang 2.
- 3 Hebräisch und Aramäisch waren einander sehr ähnlich; auch im Johannes-Evangelium werden beide Sprachen begrifflich nicht auseinandergelassen. Siehe Joh 5,2; 19,13.17; 20,16.
- 4 Anstelle von „übersetzt“ könnte aber auch „erklärt“ gemeint sein. Dass Matthäus „in hebräischer Sprache“ schrieb, wurde von vielen Theologen im Sinne von „nach hebräischer Art“ gedeutet, weil sie meinten, dass Papias vom – uns jetzt vorliegenden – Matthäus-Evangelium in Griechisch sprach.
- 5 Konstantinos Nikolakopoulos. Das Neue Testament in der Orthodoxen Kirche: Grundlegende Fragen einer Einführung in das Neue Testament. 2. Aufl. Berlin, 2014.
- 6 Karl Jaroš. Das Neue Testament und seine Autoren: Eine Einführung. Köln u. a., 2008.
- 7 John A. T. Robinson. Wann entstand das Neue Testament? Paderborn + Wuppertal, 1983. Er datiert alle NT-Schriften auf die Zeit vor 70 n. Chr.
- 8 Theodor Zahn. Einleitung in das Neue Testament. Bd. 2. Leipzig, 1907. Zahn ist übrigens der am häufigsten erwähnte Theologe bei Armin D. Baum. Einleitung in das Neue Testament: Evangelien und Apostelgeschichte. Gießen, 2017 (mehr zu diesem Buch siehe Anhang 1), wie man im Autorenregister erkennen kann.
- 9 Hans-Joachim Schulz. Die apostolische Herkunft der Evangelien. Freiburg/Breisgau, 1993. S. 58–60 und 72.
- 10 Schulz. Apostolische Herkunft. S. 76. – Übrigens wurde die hier präsentierte Ansicht, dass zwischen Entstehung und Veröffentlichung der Evangelien 10–20 Jahre lagen, durch solche Hinweise von Schulz ausgelöst (Schulz befasste sich mit einer solchen Ansicht aber nicht). Auf Ludwig Albrechts Äußerungen dazu stieß ich erst später, aber da sich unsere Ansichten im Wesentlichen decken, liegt die Priorität natürlich bei Albrecht.
- 11 Ludwig Albrecht lebte von 1861 bis 1931. Nach dem Studium der Evangelischen Theologie wurde er Pastor, trat aber schon bald in die Katholisch-Apostolische Kirche („Irvingianer“) über, in der er ab 1889 wirkte.

- 12 Ludwig Albrecht. Das Neue Testament in die Sprache der Gegenwart übersetzt und kurz erläutert. 12. Aufl. Gießen und Basel, 1980. S. 13 („vorher im Privatgebrauch“) und S. 107 ff. („nur als Privatschrift“) und S. 155 (nach Erich Mauerhofer. Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments, Bd. 1: Matthäus – Apostelgeschichte. 2. Aufl. Neuhausen/Stuttgart, 1997. S. 87 und 124).
- 13 Mauerhofer. Einleitung, Bd. 1. S. 88, Fn. 183.
- 14 Schulz. Apostolische Herkunft. S. 75 und 71.
- 15 Auch die Evangelien-Überschriften stellen alte Quellen in Bezug auf Autorschaft und Entstehung der Evangelien dar. Dazu siehe hier Anhang 3.
- 16 Mauerhofer. Einleitung, Bd. 1. S. 89 (zu Mt), S. 125 (zu Mk und Lk), S. 248 (zu Joh).
- 17 Das *Kerygma Petri* wird zitiert von Klemens von Alexandrien. Stromata VI,5,43. Apollonius (um 200 n. Chr.) wird zitiert von Eusebios. Kirchengeschichte V,18. Auf diese Belege verweisen Mauerhofer. Einleitung, Bd. 1. S. 88, und Robinson. Wann entstand das NT? S. 122, Fn. 121.
- 18 Ludwig Albrecht. Einleitung zum Matthäus-Evangelium. Nachzulesen auf der Website der Glaubensstimme. URL: https://www.glaubensstimme.de/doku.php?id=autoren:a:albrecht:albrecht_ludwig-matthaeus [Stand: 10.03.2022].
- 19 Angeführt von Mauerhofer. Einleitung, Bd. 1. S. 89, der sein Todesjahr mit „um 1108“ angibt, also wohl Theophylakt von Ohrid (Bulgarien) meint, dessen Evangelienkommentare eine große Nachwirkung hatten. Mauerhofer nennt auch weitere Kirchenschriftsteller: Cosmas Indicopleustes. Topographia Christiana V, 245 (um 550 n. Chr.), datiert die Entstehung von Mt weit früher, auf die Zeit der Steinigung des Stephanus, und Nicephorus. Historia ecclesiastica II, 45 (um 800 n. Chr.), datiert sie etwas später, auf das 15. Jahr nach Jesu Himmelfahrt. Die Angaben zu Theophylakt und Nicephorus übernahm Mauerhofer von Alford's Greek Testament. Bd. 1. Grand Rapids, 1980. S. 31.
- 20 Die Evangelien-Notiz des Irenäus wird auch von Eusebios. Kirchengeschichte V,8 zitiert.
- 21 Klemens von Alexandrien wird zitiert von Eusebios. Kirchengeschichte VI,14 und II,15.
- 22 Eusebios. Kirchengeschichte II,14 und 17. Von einem Begleiter des Petrus (etwa Markus) sagt Eusebios jedoch nichts.
- 23 So in der lateinischen Fassung der Chronik des Eusebios, wiedergegeben auch von Hieronymus. De viris illustribus, 1 (nach Robinson. Wann entstand das NT? S. 121). Und gemäß der *Chronik* des Hieronymus (einer Bearbeitung der Chronik von Eusebios) ging Markus (der „Hermeneut“ des Petrus) bereits im dritten Jahr von Kaiser Claudius nach Alexandrien (nach Schulz. Apostolische Herkunft. S. 74). Die Angabe von Eusebios in seiner Chronik, dass Petrus von 42 n. Chr. an über 25 Jahre hinweg Bischof von Rom war, versteht Robinson. Wann entstand das NT? S. 122, im Sinne einer „allgemeinen apostolischen Aufsicht“, ohne dass sich Petrus ständig in Rom aufgehalten hätte.
- 24 Irenäus. Adversus haereses III,1 (zitiert auch von Eusebios. Kirchengeschichte V,8).
- 25 So auch Baum. Entstehung. S. 912 f. Baum behauptet zu Unrecht, dass jene Kirchenväter, welche angeben, dass das Mk-Evangelium innerhalb der Lebenszeit des Petrus entstand, die Veröffentlichung von Mk „kurz vor“ dem Tod des Petrus datieren. Eine solche Festlegung lässt sich auch den von Baum angeführten Zitaten aus diesen Kirchenvätern nicht entnehmen.
- 26 Zahn. Einleitung in das NT, Bd. 2. S. 207 ff. und Donald Guthrie. New Testament Introduction. 3. Aufl. Leicester, 1970. S. 73; 4. Aufl. Downers Grove (Illinois), 1990. S. 86 (nach Donald A. Carson, Douglas J. Moo. Einleitung in das Neue Testament. Gießen, 2010. S. 217, Anm. 40).
- 27 Ludwig Albrecht. Einleitung zum Markus-Evangelium. URL: https://www.glaubensstimme.de/doku.php?id=autoren:a:albrecht:albrecht_ludwig-markus [Stand: 10.03.2022].
- 28 Albrecht. Einleitung zum Lukas-Evangelium, siehe URL: https://www.glaubensstimme.de/doku.php?id=autoren:a:albrecht:albrecht_ludwig-lukas [Stand: 10.03.2022].
- 29 Baum. Einleitung. S. 890.
- 30 Dazu siehe Franz Graf-Stuhlhofer. Auf der Suche nach dem historischen Jesus: Über die Glaubwürdigkeit der Evangelien und die Zweifel der Skeptiker. Leun, 2013. S. 46 f.
- 31 Ähnlich datiert Schulz. Apostolische Herkunft. S. 384, auf den Zeitraum 62–67 n. Chr.
- 32 Robinson. Wann entstand das NT? S. 318.
- 33 Baum. Einleitung. S. 861. Dass es erst nach der Ergänzung durch Joh 21 zur Veröffentlichung des Evangeliums kam, erläutert Baum hier: S. 857 und 859.
- 34 Baum. Einleitung. S. 902.
- 35 Klemens von Alexandrien. Hypotyposen (gemäß Eusebios. Kirchengeschichte VI,14).
- 36 Armin D. Baum. Einleitung in das Neue Testament: Evangelien und Apostelgeschichte. Gießen, 2017. VIII+945 Seiten.
- 37 Themen der Allgemeinen Einleitung spricht Baum nur punktuell an, nämlich einige Fragen der Textkritik, u. a. die Evangelien-Überschriften, die in den ältesten Joh-Abschriften fehlende Perikope von der Ehebrecherin (sehr ausführlich, auf etwa 30 [!] Seiten). Bei solchen textgeschichtlichen Fragen kann sich vereinzelt auch ein Bezug zur Kanongeschichte ergeben.
- 38 Baum. Einleitung. S. V. Zahlreiche Kapitel behandeln literarische Aspekte, z. B. die lexikalischen Semitismen, das parataktische „und“ oder den Episodenstil (in Teil A und Teil B).
- 39 So Baum. Einleitung. S. 70 f.
- 40 Graf-Stuhlhofer. Auf der Suche. S. 26–28.
- 41 Zum Thema Evangelien-Überschriften siehe Martin Hengel. Die vier Evangelien und das eine Evangelium von Jesus Christus. Tübingen, 2008. S. 87–94.
- 42 Ausführlich auch Baum. Einleitung. S. 79–88. Als Fazit meint Baum, dass die Evangelien-Überschriften wahrscheinlich aus dem 2. Jh. stammen, vielleicht im Zuge der Vierevangelienammlung hinzugefügt wurden (S. 88). Baum landet also bei einer sehr offenen Datierung, während die von ihm anfangs (S. 79 f.) präsentierten insg. vier möglichen Erklärungen den Ursprung in das späte 1. Jh. oder in die erste Hälfte des 2. Jh.s datieren, aber nicht später.
- 43 Erwähnt von Baum. Entstehung. S. 87. Bei griechischen Historikern war es üblich, dem eigenen Werk einen Titel zu geben, der auch den Verfassernamen beinhaltete, während atl. Geschichtsbücher anonym waren (Baum. Einleitung. S. 92 f.). Dagegen gaben atl. Propheten- und Weisheitsschriften meist den Autor an (Baum. Einleitung. S. 100).

Daniel Facius

Der abwesende Gott

Die Nachrichtenseite watson.ch veröffentlichte angesichts des russischen Überfalls auf die Ukraine einen Artikel mit dem Titel: „Wenn Gott besonders gefragt wäre, glänzt er durch Abwesenheit – wie jetzt in der Ukraine“¹. Der Autor vertritt darin die Auffassung, Bibelverse böten zwar theoretisch Trost, versagten aber in der Praxis. Die Realität zeige, „dass Gott gerade in existenziellen Notlagen durch Abwesenheit glänzt“. Er lasse „die Gläubigen, die auf seine versprochene Hilfe setzen, im Stich“. Auf Gottes Hilfe zu warten, sei daher vergeblich. Helfen könnten wir Menschen uns nur selbst.

Aber ist diese gefühlte Abwesenheit Gottes wirklich ein Grund, am Glauben zu verzweifeln? Ist es angesichts des Schweigens Gottes im Angesicht größter Not nicht sinnvoller, sich von ihm abzu-

wenden und auf sich selbst zu bauen? Ist die Bibel wirklich realistisch, wenn sie von Gott spricht?

„In der Welt habt ihr Bedrängnis“

Jemand, dem sich diese Frage in ganz existenzieller Weise stellte, war Hiob. Die Bibel beschreibt ihn als gottesfürchtigen und rechtschaffenen Mann, der aus für ihn nicht nachvollziehbaren Gründen plötzlich von furchtbaren Katastrophen heimgesucht wird. Seine zehn Kinder sterben, sein Reichtum wird geraubt und er wird von Kopf bis Fuß von bösen Geschwüren heimgesucht. Der Ratschlag, den ihm seine Frau erteilt, erinnert stark an den Vorschlag von watson.ch (Hiob 2,9): „Hältst du noch fest an deiner Fröm-

tigkeit? Fluche Gott und stirb!“ Hiob aber denkt gar nicht daran und erklärt, wie er das Gute aus Gottes Hand angenommen habe, so werde er auch das Böse annehmen. Wie kommt es, dass die Menschen der Bibel, die Gott kennen, auch in existenziellen Notlagen an ihm festhalten?

Insbesondere die Psalmen bieten einen spannenden Einblick in die Gedankengänge der gläubigen Beter. Wir erkennen hier, dass zwei Dinge Hand in Hand gehen: die Realität des Bösen und das Vertrauen auf Gottes letztendliche Hilfe trotz dieser Erfahrungen. Mose kann beten: „Es wird dir kein Übel begegnen, und keine Plage wird sich deinem Hause nahen“ (Psalm 91,10). Er kann aber gleichzeitig sagen (Psalm 90,7+8): „Das macht dein Zorn, dass wir so vergehen, und dein Grimm, dass wir so plötzlich dahinmüssen. Denn

unsre Missetaten stellst du vor dich, unsre unerkannte Sünde ins Licht vor deinem Angesicht.“ Er äußert auf der einen Seite felsensichere Zuversicht („Denn er errettet dich vom Strick des Jägers und von der verderblichen Pest. Er wird dich mit seinen Fittichen decken, und Zuflucht wirst du haben unter seinen Flügeln“, Psalm 91,3f.), auf der anderen Seite beklagt er, dass Gott „so lange plagt“ und das Volk „so lange Unglück leidet“ (Psalm 90,15). Die biblischen Autoren sind also sehr realistisch: das Unglück, das ihnen widerfährt, wird nicht kleingeredet. Es wird nicht wegdiskutiert. Es wird nicht verharmlost.

Schauen wir uns David an. „Der Herr ist mein Hirte, mir wird nichts mangeln“, wird in dem genannten Artikel als Beispiel für ein leeres Versprechen zitiert. Dabei wird vergessen, dass der Psalm in

seinem Zusammenhang durchaus Notlagen kennt: das finstere Tal beispielsweise (Psalm 23,4) und das Angesicht der Feinde (V. 5). Die berühmten Eingangsworte „Der Herr ist mein Hirte“ schließen damit die Möglichkeit existentieller Notlagen nicht aus, sondern rechnen geradezu mit ihnen. Die Verheißung der Gegenwart Gottes und seiner Hilfe ist auch und gerade in Krisenzeiten gültig. Und das betrifft nicht nur den Psalmisten, das gilt für alle, die an Gott festhalten. Der Verfasser des Hebräerbriefs (11,36f.) fasst den Weg der Gläubigen des Alten Testaments wie folgt zusammen: „Wieder andere haben Spott und Geißelung erlitten, dazu Fesseln und Gefängnis. Sie sind gesteinigt, zerstückt, durchs Schwert getötet worden; sie sind umhergezogen in Schafpelzen und Ziegenfellen; sie haben Mangel, Bedrängnis, Misshandlung erlitten.“ Nirgendwo ist hier die Vorstellung erkennbar, dass auf die Gläubigen nur eitel Sonnenschein wartet, im Gegenteil. Die Bibel benennt die Notlagen und Krisen, mit denen sich die Gläubigen auseinandersetzen müssen, klar und deutlich.

Ein Blick in das Neue Testament offenbart ein ähnliches Phänomen. Der Apostel Paulus wird von Gott mit der Maßgabe berufen, er werde ihm zeigen, „wieviel er leiden muss“ (Apg 9,16). Paulus zählt in seinem 2. Korintherbrief (11, 24f.) auf, was er alles durchlebt hat: „Von Juden habe ich fünfmal vierzig Geißelhiebe weniger erhalten; ich bin dreimal mit Stöcken geschlagen, einmal gesteinigt wor-

den; dreimal habe ich Schiffbruch erlitten, einen Tag und eine Nacht trieb ich auf dem tiefen Meer.“ Und zu diesem Zeitpunkt wusste er nicht, dass noch einiges an Bedrängnis folgen würde, bis hin zu seiner Exekution. Gott angesichts dieser Notlagen den Laufpass zu geben, fällt ihm allerdings gar nicht ein. Und damit richtet er sich nach dem größten Vorbild, das es geben kann: nach Jesus Christus. Jesus hat die Herrlichkeit und Sicherheit und den Frieden und die Freude, die er in der unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott, dem Vater, genoss, freiwillig aufgegeben. Er hat sich nicht daran geklammert (Phil 2,6ff.), sondern sich stattdessen erniedrigt. Und er ist gehorsam geworden „bis zum Tod am Kreuz“. So, predigt Petrus (Apg 8,13), „hat Gott erfüllt, was er durch den Mund aller seiner Propheten zuvor verkündigt hat: *dass sein Christus leiden sollte*.“ Petrus bezieht sich hier unter anderem auf die Prophetie aus Jesaja 53,4ff., in der angekündigt wird, dass der auserwählte Knecht Gottes geplagt, geschlagen und gemartert würde. Zu den enormen physischen Schmerzen, die Jesus erlitt, kommt aber noch ein geistlicher Schmerz hinzu. Selbst Jesus, der in die Welt hinabgekommene ewige Gott, spürte quälend die Abwesenheit von seinem Vater. Dabei geriet dieser abwesende Gott aber nie aus seinem Blickfeld. Er wird, wie bei dem Psalmisten (Psalm 22,2), vielmehr umso dringlicher zum Adressat der Klage (Mt 27,46): „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“

Das Gefühl, dass Gott „durch Abwesenheit glänzt“, ist also vollkommen biblisch. Gerade die Psalmisten klagen nicht nur über die Abwesenheit Gottes, sondern darüber, dass diese Passivität unerträglich lange andauert: „Meine Seele ist sehr erschrocken. Ach Herr, wie lange!“ (Psalm 6,4). „Herr, wie lange willst du mich so ganz vergessen? Wie lange verbirgst du dein Antlitz vor mir?“ (Psalm 13,2). „Herr, wie lange willst du zusehen? Errette doch mein Leben vor ihrem Wüten“ (Psalm 35,17). „Ach, Gott, wie lange soll der Widersacher schmähen und der Feind deinen Namen immerfort lästern?“ (Psalm 74,10). „Wie lange, Herr, willst du dich immerfort verbergen und deinen Grimm wie Feuer brennen lassen?“ (Psalm 89,47). „Wie lange soll dein Knecht warten?“ (Psalm 119,84). „Herr, wie lange soll ich schreien, und du willst nicht hören? Wie lange soll ich zu dir rufen: ‚Frevell!‘, und du willst nicht helfen?“ (Hab 1,2). Die Verzweiflung über die als Untätigkeit empfundene Stille Gottes ist mit Händen zu greifen. Wie lange sollen wir warten?

In der Offenbarung findet sich eine besonders dramatische Szene, die deutlich macht, dass nicht nur die Gläubigen, die sich selbst in einer Notlage befinden, sondern sogar die Menschen, die sich bereits in der Gegenwart Gottes befinden, unter Gottes Abwarten leiden. Dort heißt es (Offb 6,9ff.): „Und ich sah unten am Altar die Seelen derer, die umgebracht worden waren um des Wortes Gottes und um ihres Zeugnisses willen. Und sie schrien

mit großer Stimme: ‚Herr, du Heiliger und Wahrhaftiger, wie lange richtest du nicht und rächst nicht unser Blut an denen, die auf der Erde wohnen?‘ Und ihnen wurde gegeben einem jeden ein weißes Gewand, und ihnen wurde gesagt, dass sie ruhen müssten noch eine kleine Zeit, bis vollzählig dazukämen ihre Mitknechte und Brüder, die auch noch getötet werden sollten wie sie.“ Ist es nicht verblüffend, dass selbst in der Gegenwart Gottes das Schreien nach seinem Eingreifen zu hören ist?

„Aber seid getrost“

Wir haben bisher gesehen: die Bibel täuscht die Gläubigen nicht darüber hinweg, dass ihnen Notlagen und Leiden begegnen werden. Worin also genau besteht die biblische Hoffnung angesichts dieses Leidens? Gott gibt den Gläubigen vier Versprechen, die sie im Hinblick auf das Leiden zu bedenken haben. Das erste Versprechen: **Gott ist mit uns** in diesen Leiden. Der „Herr ist mein Hirte“ – das heißt nicht, dass der Weg nicht durch dunkle Täler führen kann. Das heißt: auch in dunklen Tälern fürchte ich kein Unglück – „*denn du bist bei mir*“ (Psalm 23,4). Es ist die Anwesenheit Gottes, die das Leiden auf eine Art und Weise erträglich macht, die Menschen nicht begreifen können, die Gott nicht kennen.

Genau das ist die verblüffende Pointe des Buches Hiob, die viele ratlos zurücklässt. Man sollte meinen, dass jemand, der so

geplagt wird wie Hiob, eine Besserung seiner Situation nur dadurch erfahren kann, dass das Leiden endet. Oder dadurch, dass zumindest der Grund des Leidens offenbar wird. Hiob aber erfährt nie, warum ihn diese außerordentlichen Schicksalsschläge getroffen haben. Er erhält auch nicht das Versprechen der Heilung und Wiederherstellung (auch wenn es später genau dazu kommt). Was ihn aus seiner Klage reißt, aus seiner Verzweiflung, ist schlicht und ergreifend die Begegnung mit dem lebendigen Gott (Hiob 42,5f.): „Ich hatte von dir nur vom Hörensagen vernommen; aber *nun hat mein Auge dich gesehen*. Darum spreche ich mich schuldig und tue Buße in Staub und Asche.“ Nicht seine anschließende Genesung oder der neu gewonnene Reichtum sind der Wendepunkt der Geschichte: es ist *die Begegnung mit Gott* im Leiden. In poetischer Form wird diese Erkenntnis von dem Psalmisten Asaf ausgedrückt. Er echauffiert sich zunächst über das Glück der Gottlosen und über sein eigenes Geschick, das aus einer nicht näher beschriebenen täglichen Plage und Züchtigung besteht. Noch während er aber betet, wird ihm die Unvernünftigkeit dieser Gedanken klar. Was ändert seine Einstellung auf seine Leiden? Es ist der Blick auf den allmächtigen Gott (Psalm 73,25–26): „Wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde. Wenn mir gleich Leib und Seele verschmachtet, so bist du doch, Gott, allezeit meines Herzens Trost und mein Teil.“

Das zweite Versprechen Gottes im Hinblick auf die Leiden der Gläubigen ist, dass **diese Leiden nicht sinnlos sind**. Aus menschlicher Perspektive erscheint das Leiden Hiobs unnötig zu sein. Es entsteht beinahe der Eindruck, als würde hier ein grausames Spiel auf Hiobs Kosten gespielt, in dem er nur verlieren kann. Tatsächlich verstärkt die Sinnlosigkeit des Leidens oft den Schmerz. Wer erkennbar um einer guten Sache willen leidet, der empfindet es in der Regel als Trost, dass sein Leiden zumindest einem Zweck dient. Wer aber annehmen muss, vollkommen grund- und sinnlos von Leiden getroffen zu werden, hat es schwerer, damit umzugehen. Wie wertvoll ist es daher, dass Paulus uns mitteilt (Röm 8,28): „Wir wissen aber, dass denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Guten mitwirken, denen, die nach seinem Ratschluss berufen sind.“ Und der Hebräerbrief erinnert uns daran, dass Leiden manchmal auch Züchtigung Gottes sein kann (Hebr 12,11): „Jede Züchtigung aber, wenn sie da ist, scheint uns nicht Freude, sondern Leid zu sein; danach aber bringt sie als Frucht denen, die dadurch geübt sind, Frieden und Gerechtigkeit.“

Als drittes verspricht Gott, dass **unser Leiden endlich sein wird**. Wir haben vorhin schon eine Szene aus der Offenbarung betrachtet, in der angekündigt wurde, dass das Leiden der Gläubigen noch eine „kleine Zeit“ andauern müsse. Dieser Begriff wird in der Bibel häufiger verwendet – und setzt unser Leiden in das göttliche Verhältnis, das wir oft

nicht sehen können. Sind wir von Leiden betroffen, füllt es meist unseren ganzen Horizont aus. Wir bemerken nicht, dass wir lange Zeit ohne Leiden gelebt haben – oder daran, dass frühere Leiden längst vergangen und oft auch vergessen sind. Wir sehen keinerlei Licht am Ende des Tunnels. Petrus aber erklärt, dass auf uns, die wir jetzt eine „kleine Zeit“ traurig sind in Anfechtungen (1Petr 1,6), eine unaussprechliche und herrliche Freude wartet. Und er versichert, dass Gott diejenigen, die jetzt eine „kleine Zeit“ leiden (1Petr 5, 10), „aufrichten, stärken, kräftigen und gründen“ wird. Der Apostel Paulus, dessen Leben zu einem nicht unerheblichen Teil aus Leiden bestand, relativiert nicht nur die Zeit seines Leidens, sondern auch die Intensität (Röm 8,18): „Denn ich bin überzeugt, dass dieser Zeit Leiden *nicht ins Gewicht fallen* gegenüber der Herrlichkeit, die an uns offenbart werden soll.“ Diesen Satz schreibt jemand, der jahrelang im Gefängnis saß und Prügel, Steinigung, Schiffbruch und Krankheit durchlebt hat wie wohl wenige. In all dem blickt er auf die Zukunft, für die Gott verheißt, dass es Leid, Geschrei und Schmerz nicht mehr geben wird (Offb 21,4). Und im Blick auf dieses Versprechen ordnet er sein eigenes Leiden sogar als vernachlässigbar ein. So groß kann die Kraft der göttlichen Verheißung sein.

Das letzte Versprechen Gottes in Zusammenhang mit menschlichem Leiden betrifft die **Herstellung von Gerechtigkeit**. Leid wird auch dadurch schwerer er-

träglich, dass seine Verursacher scheinbar nicht zur Rechenschaft gezogen werden. „Wie lange richtest du nicht und rächst nicht unser Blut?“, fragen die eben schon zitierten Heiligen der Offenbarung (6,10). Und auch der Psalmist ereifert sich darüber, dass „es den Frevlern so gut geht“ (Ps 73,3). Dieser Eindruck entsteht durch unsere begrenzte, irdische Perspektive. Weitet sich aber der Blick durch Gottes Wort, dann erfährt man: „Sie gehen unter und nehmen ein Ende mit Schrecken“ (Ps 73,19). Es ist Teil der Faszination der Bergpredigt, dass Jesus darin nicht nur den Leidtragenden Trost verspricht, sondern auch ankündigt, dass diejenigen, die nach Gerechtigkeit hungern, satt werden sollen (Mt 5,4+6). Gerechtigkeit aber kann nur durch Gericht hergestellt werden, das Gott nach dem Zeugnis der Bibel seinem Sohn Jesus Christus übergeben hat (Joh 5,22). Auch wenn es daher so aussieht, als blieben viele unverdient ungestraft, erinnert uns die Bibel immer wieder daran, dass dieser Eindruck täuscht: „Es ist gekommen dein Zorn und die Zeit, die Toten zu richten und den Lohn zu geben deinen Knechten, den Propheten und den Heiligen und denen, die deinen Namen fürchten, den Kleinen und den Großen, und zu vernichten, die die Erde vernichten“ (Offb 11,18).

Der Vorwurf, Gott enttäusche diejenigen, die auf seine versprochene Hilfe setzen, ist daher unberechtigt. Gott hat nie versprochen, dass er kein irdisches Leid zulassen oder Gläubige prinzipiell

daraus befreien wird, sobald sie das nur wünschen. *Was* er versprochen hat ist, dass er diejenigen, die ihn lieben, durch dieses Leid durchtragen wird, dass es zum Guten dient, zeitlich begrenzt ist und in Frieden und Gerechtigkeit münden wird.

„Ich habe die Welt überwunden“

Es wurde eben schon angedeutet, dass die eben beschriebene Hoffnung nur denjenigen verständlich ist und zur Verfügung steht, die Gottes Versprechen glauben und seinem Sohn Jesus Christus vertrauen. Christus ist derjenige, der die Welt überwunden hat – und niemand sonst. Die materialistisch/atheistische Lösung, Gott auszuklammern und stattdessen darauf zu setzen, dass Menschen sich selbst helfen, ist der biblischen Lösung dagegen in jeder Hinsicht unterlegen. Zunächst steht man vor dem Problem, sich Hilfe ausgerechnet von denen erhoffen zu müssen, die das Leid verursachen. Viel grundlegender noch wäre zu überlegen, warum man beispielsweise Gewaltopfern überhaupt helfen *sollte*. Leid ist schließlich ein natürliches Phänomen, Krieg evolutionäre Auslese in Aktion. Wer sich bei den Tieren umsieht, von denen wir uns aus materialistischer Sicht nicht grundlegend unterscheiden, der muss einräumen, dass Fressen und Gefressen werden eben einfach dazugehört. So sieht die Realität aus. Niemand ist bisher auf die Idee gekommen, dieses Verhalten bei Tieren für

moralisch fragwürdig zu halten – oder gar zu unterbinden. Warum sollte es bei Menschen anders sein? Nur die christliche Sicht erlaubt es, Leiden als Fremdkörper zu sehen, als etwas, das „eigentlich“ nicht sein sollte und zu überwinden ist.

Und nur die christliche Sicht auf das Leiden hat eine Lösung anzubieten, die wirklich trägt. Setzt man nur auf die Hilfe von Menschen – welche Hoffnung böte das denjenigen, die sich in Bunkern verkriechen und hoffen müssen, dass die Bomben anderswo einschlagen? Welche Hoffnung hätte es KZ-Insassen geboten? Menschen finden meist nicht einmal die nötige Zivilcourage, um im Bus einzugreifen, wenn jemand wegen seiner Herkunft oder Hautfarbe belästigt wird. Der homo sapiens, der sich angeblich immer weiter entwickelt, hat noch im 20. Jahrhundert so viele seiner Artgenossen getötet wie nie zuvor in der Geschichte. Hoffen auf Menschen – wenn das die Lösung sein soll, dann leiden die allermeisten alleine.

Und welche Lösung haben Menschen anzubieten, wenn es um die Sinnlosigkeit des Leidens geht? Keine. Wenn schon die Existenz des Universums und jeder einzelnen Kreatur nur dem Zufall zu verdanken ist, dann haben weder Glück noch Unglück, weder Gesundheit noch Krankheit, weder Quälen noch gequält werden irgendeine Bedeutung. Es gibt nichts, was ein Atheist einem leidenden Menschen in dieser Hinsicht anzubieten hätte. Was die Endlichkeit des Leidens angeht, kann zwar auch aus materialis-

tischer Sicht zugestimmt werden, denn nicht nur das menschliche Leben, auch das Universum geht ja seinem sicheren Ende entgegen. Und trotzdem erweist sich auch hier die christliche Sicht als überlegen. Denn der biblische Trost besteht ja gerade darin, dass die Leidenszeit im Vergleich zu der künftigen Herrlichkeit als „klein“, als unbedeutend eingeschätzt wird. Eine solche Aussage aber setzt eine künftige Herrlichkeit voraus, die es aus atheistischer Sicht nicht geben kann. Jemand, der einen großen Teil seines Lebens leidet, kann nicht auf eine „kleine Zeit“ verwiesen werden, wenn das irdische Leben der einzige Maßstab ist. Hierfür benötigt man die christliche Perspektive.

Und das gilt auch für das letzte Versprechen Gottes – die Herstellung von Gerechtigkeit. Aus materialistischer Sicht bliebe hier nur festzuhalten, dass es Gerechtigkeit – ohnehin ein Begriff, der absolute Maßstäbe für Gut und Böse, richtig und falsch voraussetzt – nicht geben wird. Zahllose Verbrecher, Übel- und Gewalttäter bleiben ungestraft und werden für ihr Verhalten nie zur Rechenschaft gezogen. Die meisten Opfer werden häufig nicht einmal bemerkt, erfahren aber jedenfalls nie Genugtuung oder Wiedergutmachung. Hier auf Menschen zu hoffen, ist ein absurdes Unterfangen. Wir sind weder willens noch in der Lage, für wirkliche Gerechtigkeit zu sorgen.

Der Vorwurf des Artikels kehrt sich damit in sein Gegenteil. Nicht die christliche Sicht auf das Leiden besteht den

Praxistest nicht, es ist die materialistische Sicht, die an der Realität scheitert. Wer Gott ausklammert, der nimmt den Leidenden jede Chance, ihr Leiden als irgendetwas anderes zu sehen als ein unent-rinnbares, launenhaftes Schicksal, das sie unvermeidbar getroffen hat. Er beraubt sie aber auch jeder Hoffnung, denn er kann ihnen weder Sinn noch Gerechtigkeit anbieten. Die Bibel bezeichnet Menschen, die naiv genug sind, sich auf andere Menschen zu verlassen, schlicht als „verflucht“ (Jer 17,5). Gesegnet dagegen ist derjenige, der sich auf Gott verlässt und dessen Zuversicht der Herr ist (Jer 17,7). Hiob, Paulus und unzählige Christen geben dafür Zeugnis.

Der Autor

Dr. Daniel Facius, M.Th. (SATS), ist Stellvertretender Vorsitzender des Bibelbundes und Betreiber des Podcasts *bibel.plus*. Er unterrichtet Apologetik am Bibel-seminar Bonn.

1 <https://www.watson.ch/blogs/sekten-blog/173834371-ukraine-wenn-gott-besonders-gefragt-waere-glaenzte-er-durch-abwesenheit>

Korrelieren Konfession und Korruption?

Im Korruptionswahrnehmungsindex schneiden protestantische Länder besonders gut ab

Von den sechs Staaten mit der geringsten Korruption sind fünf protestantisch geprägt, nämlich die vier skandinavischen Staaten und Neuseeland (der sechste Staat ist Singapur). Der neue „Korruptionswahrnehmungsindex“⁴¹ listet insgesamt 180 Staaten auf, beginnend mit den am wenigsten korrupten Staaten. Dieser Index soll die Korruption im öffentlichen Sektor (also bei Politikern und Behörden) messen, und zwar die *wahrgenommene* Korruption – der Index beansprucht also nicht ein genaues Erfassen der *tatsächlichen* Korruption. Diese geschieht weitgehend im Verborgenen und lässt sich daher kaum präzise messen.

Unter „korrupt“ versteht man „verdorben“ oder „bestechlich“. Als „Bestechung“ gilt eine bestimmte Art des

Austausches: Ein Amtsinhaber macht von seinen Befugnissen zugunsten einer Person Gebrauch, wobei er nicht auf der Grundlage der gesetzlich vorgegebenen Kriterien entscheidet, sondern wegen einer dem Amtsinhaber zugewendeten Gegenleistung, oft in Form von Geld. Neben einem einfachen Austausch zwischen zwei beteiligten Personen gibt es auch komplexere Vorgänge: Auf der einen Seite steht dann nicht ein alleine entscheidender Beamter, sondern ein Gremium, in dem der eine bestochene Amtsinhaber erst die anderen Entscheidungsträger von der gewünschten Entscheidung überzeugen muss (eventuell durch weitere Bestechungsvorgänge), auf der anderen Seite steht z. B. ein Unternehmen oder eine Partei. Ob z. B. eine Spende an eine Par-



tei einen Bezug zu einem bestimmten, für den Spender günstigen Gesetzesbeschluss hat, ist oft nicht klar zu durchschauen. Eine Bestechung wird oft nur mündlich besprochen, nicht in einem schriftlichen Vertrag fixiert. Mitunter werden Akte mit stillschweigenden, nicht ausgesprochenen Erwartungen gesetzt. All das macht es schwierig, das in einem bestimmten Land vorhandene Ausmaß an Korruption genau zu erkennen.

Der – verkürzt so genannte – Korruptionsindex ergibt sich aus mehreren Methoden: Unter anderem werden Geschäftsleute befragt, die Auswertungen von Rating-Agenturen herangezogen, Länderberichte lokaler Korrespondenten verwertet. Auf diesem Weg lassen sich zumindest Richtwerte ermitteln, die ein

einigermaßen zutreffendes Bild vom Ausmaß der Korruption in einzelnen Ländern ergeben.

Unter der Voraussetzung, dass dieser Index die Korruption in den einzelnen Ländern (einigermaßen) zutreffend erfasst, zeigen sich folgende Ergebnisse im Hinblick auf verschiedene Religionen und Konfessionen:

Das am wenigsten korrupte katholisch geprägte Land ist Luxemburg (es liegt an 9. Stelle); die nächsten katholisch geprägten Länder sind Österreich und Irland (gemeinsam an 13. Stelle), knapp gefolgt von Belgien (18.) und Frankreich (22.). Andere katholisch geprägte Länder wie z. B. Italien (42.) sind deutlich korrupter. Im Folgenden betrachte ich die anderen Weltreligionen und nenne jeweils jene von der jeweiligen Religion geprägten Staaten, die – gemäß dem Korruptionsindex – am wenigsten korrupt sind; in Klammer steht jeweils deren Platzierung im Index, wobei die 1. Stelle die beste ist – sie bezeichnet den am wenigsten korrupten Staat.

Islam: Vereinigte Arabische Emirate (an 24. Stelle), Katar (31.), Saudi-Arabien (52.).

Orthodoxe Kirchen: Georgien (an 45. Stelle), Zypern (52.), Griechenland (58.).

Buddhismus: Bhutan (an 25. Stelle), Sri Lanka (102.), Thailand (110.).

Hinduistisch geprägte Staaten sind nur Indien (an 85. Stelle) und Nepal (117.).

Für die jüdische Religion lässt sich nur der Staat Israel nennen, der an 36. Stelle liegt.

Zu meinen methodischen Überlegungen: Ob ein Staat von einer bestimmten Religion geprägt ist, messe ich erstens am gegenwärtigen Anteil dieser Religion an der Bevölkerung (zumindest 50 %), und zweitens daran, ob diese Religion in den letzten etwa 200 Jahren so dominierte, dass die Gesellschaft wesentlich durch diese Religion geprägt wurde. Eine Prägung der Gesellschaft durch eine bestimmte Religion kann auch bei jenem Teil der Bevölkerung nachwirken, der mittlerweile nicht mehr dieser Religion angehört. Gemäß diesen Kriterien ist etwa Singapur nicht buddhistisch geprägt (sondern eher britisch und multikulturell), und Mauritius nicht hinduistisch. In der Schweiz und in Deutschland waren sowohl der Protestantismus als auch der Katholizismus einflussreich – diese beiden Staaten lassen sich nicht klar einer dieser beiden Konfessionen zuordnen.

Ein Zusammenhang, eine Korrelation zwischen Korruption und Konfession scheint zu bestehen,² indem vor allem der Protestantismus gegen Korruption wirkt,³ zum Teil – wenn auch schwächer – der Katholizismus. Worin ein solcher kausaler Zusammenhang besteht, lässt sich kaum mit Sicherheit nachweisen.⁴ Meine Vermutung geht vom Spannungsfeld zwischen Zwang und Freiheit aus: Einige Weltreligionen und große christliche Konfessionen wurden in den letzten Jahrhunderten durch massiven staatlichen Druck unterstützt; zum Teil gilt das noch für die Gegenwart. Ein solcher staatlicher

Druck bewirkt oft nur eine äußere, geheuchelte Anpassung. Die im Korruptionsindex erkennbare Stärke des Protestantismus könnte darin bestehen, dass er seit dem 19. Jahrhundert mit keinem solchen Druck verbunden ist. Das ermöglicht den

Menschen eigene, freie Entscheidungen. Wichtig für die Ablehnung von Korruption ist ja vor allem eine aufrichtige innere Haltung, und zu dieser kann eine freiwillige Gottesbeziehung beitragen.

Der Autor



Dr. Franz Graf-Stuhlhofer geb. 1955, verheiratet, lebt in Wien, Dr. phil., BSc. Er unterrichtet an der Kirchlichen Pädagogischen Hochschule Wien/Krems mehrere Fächer im Rahmen der Ausbildung freikirchlicher Religionslehrer: Kirchengeschichte, Dogmatik, Neues Testament. Seine Forschungsgebiete sind u. a. die Kanongeschichte, Apologetik, Freikirchengeschichte.

- 1 Die Tabelle der 180 Staaten für den Zustand bezüglich Korruption im Jahr 2021 ist hier zu finden: URL: <https://www.transparency.de/cpi/cpi-2021/cpi-2021-tabellarische-rangliste/> (Stand: 08.03.2022).
- 2 Ältere Literatur zum Thema Religion und Korruption bei Jonas Lang. Korruption und Religion. Hausarbeit an der Universität Konstanz. 2007.
- 3 Dieser Zusammenhang wurde manchmal erwogen, z. B. in einem kurzen Beitrag von Ulrich von Alemann. Konfession und Korruption. Protestanten an die Macht!, 2006. Siehe: URL https://www.phil-fak.uni-duesseldorf.de/fileadmin/Redaktion/Institute/Sozialwissenschaften/Politikwissenschaft/Dokumente/Alemann/Alemann_2006a_Konfession_und_Korruption.pdf (Stand: 08.03.2022).
- 4 Lutherisch und calvinistisch geprägte Einstellungen werden dargelegt von Stephan Holthaus, „„Culture Counts“. Einige Beobachtungen zu Korruption und Religion als Desiderat religionsökonomischer Untersuchungen“. In: Zeitschrift für Marktwirtschaft und Ethik 3, 2014. S. 43–56 (auch online: <https://zfme-jme.com/storage/app/uploads/public/580/086/395/580086395b8fa517028441.pdf>). Holthaus führt zahlreiche Beispiele für Bestechung und Korruption aus AT und NT an, und dort enthaltene Mahnungen dazu.



RETTUNG FÜR WAISENKINDER

100.000 Kinder

Die Not ist groß! Bitte helfen Sie mit!

Wir organisieren Busse, um Waisenkinder aus dem Kriegsgebiet zu retten. Ca. 100.000 Waisenkinder lebten vor dem Krieg in der Ukraine in Heimen. Weiter brauchen die Menschen Medikamente, Verbandsmaterial, Decken und Lebensmittel. [mehr ...]

GEBENDE HÄNDE | Gesellschaft zur Hilfe für notleidende Menschen in aller Welt mbH, Baumschulallee 3a, 53115 Bonn | **Kontakt:** E-Mail: info@gebende-haende.de | Weitere Informationen über unsere weltweiten Hilfsleistungen finden Sie hier: www.gebende-haende.de | **SPENDEN: IBAN: DE06 3708 0040 0206 0000 00 BIC: DRESDEFF370 (Commerzbank Köln) | Verwendungszweck: GUDH UKRAINE WAISENKINDER**

Daniel Vullriede

The Pastor of Kilsyth

Islay Burns

Islay Burns. The Pastor of Kilsyth: The Life and Times of W. H. Burns. Edinburgh: Banner of Truth Trust, 2019. xvi + 296 Seiten. Ca. 15 Euro, auch als E-Book erhältlich.

Vom kostbaren Dienst eines Gemeindehirten

Ein Privileg, aber auch eine unheimliche Last – so würden viele die pastorale Arbeit umschreiben. Die Gründe dafür sind nachvollziehbar: Da sind einerseits die begrenzten Kräfte und Begabungen von Leitern und Mitarbeitern. Andererseits sind da die persönlichen Nöte, Fragen und Hoffnungen der Menschen; nicht zu vergessen die vielen Chancen und Sackgassen, die sich den Gemein-

dehirten mal abwechselnd, mal gleichzeitig in den Weg stellen. Für viele ist der Druck zuletzt noch gewachsen. Da ist der kulturelle Gegenwind in weltanschaulichen und ethischen Fragen. Da ist die Corona-Pandemie als globale und lokale Heraus- und Überforderung. Da sind näher rückende kriegerische Konflikte, die viele Sicherheiten und Versprechen des säkularen Westens hinterfragen. Da sind ambivalente Trends in Gemeindebünden, und allzu greifbare Geschichten von christlichen Leitern, die disqualifiziert oder ausgelaugt aus dem Dienst ausscheiden. Zugleich aber – und das ist paradox vielsagend – stehen wir vor einem ungeheuren Pastorenmangel.

Tiefe Fragen statt schnelle Lösungen Statt niedergeschlagen zu resignieren oder kurzfristig neue Strategien zu entwerfen, ließe sich fragen: Wie können wir in den aktuellen Umständen christliche Mitarbeiter kurzfristig unterstützen, mittelfristig zurüsten und Gemeinden langfristig stärken? Natürlich könnten wir noch grundsätzlicher nachhaken: Was macht eigentlich einen Gemeindehirten aus? Und wie gestaltet sich sein Dienst an den Menschen, die ihm anvertraut wurden?

Hier kann ein Blick in die Vergangenheit helfen. Ursprünglich im Jahr 1860 veröffentlicht, erzählt der Autor des Büchleins *The Pastor of Kilsyth* die Geschichte seines eigenen Vaters. William Hamil-

ton Burns (1779–1859) war im besten Sinne ein normaler Pastor im ländlichen Raum. Der Verleger bemerkt zur vorliegenden Neuauflage: „Er [W. H. Burns] füllte keine prestigeträchtige Kanzel, er übernahm keinen wichtigen Lehrstuhl in Theologie. Er gründete keine Organisation. Er diente einfach in relativer Unbekanntheit, das aber tat er treu und beharrlich“ (S. viii).

Kindheit und Jugend, Ausbildung und Dienst in Zeiten des Umbruchs Aufgewachsen in einer kinderreichen christlichen Familie und verwurzelt in der schottischen Kultur, hegte Burns schon in Grundschulzeiten ein reges,

ehrliches Interesse an geistlichen Fragen. Interessant ist, dass der Autor in diesem Anfangskapitel nicht sehr ausführlich über die frühen Jahre seines Vaters berichtet.

Stattdessen beschreibt er die Frömmigkeit der damaligen Zeit, die gesellschaftliche Situation, ebenso die angespannte Lage und den geistlichen Tiefpunkt der *Church of Scotland*.

Ungewöhnlich aus heutiger Sicht, aber durchaus normal zu damaligen Zeiten, verbrachte W. H. Burns nur wenige Jahre in der Schule, um dann mit einer Grundbildung als Teenager direkt an die Uni nach Edinburgh zu wechseln. Akademische Studien und theologische Ausbildung, eindruckliche und manchmal exzentrische Lehrer, ein reges Gemeindeleben und die Begegnung mit theologisch Andersdenkenden – alle diese Dinge prägten das Denken und den Glauben des jungen Studenten.

Mit 21 Jahren trat Burns seine erste Pastorenstelle an der Ostküste Schottlands an. In jener Zeit lernte er seine Frau kennen, mit der er schließlich 54 Jahre verheiratet war und eine Familie gründete; auch fand er neue Freunde und Gefährten in benachbarten Gemeinden. Deutlich wird beim Lesen der Auszüge aus Burns' Tagebuch, wie der Dienst in einer Landgemeinde einem ganz eigenen Rhythmus folgte, dabei aber nie langweilig war. Sein Sohn fasst hier zusammen:

„Er predigte das Wort; teilte das heilige Abendmahl aus; ermahnte die Nachlässigen; tröstete die Traurigen; taufte

Kinder; segnete die Ehe junger und liebender Herzen; besuchte die Kranken, die Sterbenden; begrub die Toten; hielt die Hand und sprach Worte des Friedens in die Ohren von Trauernden; ließ der armen Witwe und dem verlassenen Waisen die Wohltat der Gemeinde und auch seine eigene zukommen (...) stets bei seiner Arbeit und immer zufrieden darin, ohne etwas Besseres oder Höheres auf Erden zu begehren. Er war glücklich dort.“ (S. 44)

Burns baute vertrauensvolle Beziehungen zu den Menschen auf und war für sie da, auch hielt er im Alltag eine Lernroutine und das eigenständige theologische Studium aufrecht.

Sein Herzensanliegen war, mit Gottes Gnade schlicht und normal in jenen Verantwortungsbereichen zu dienen, in die Gott ihn hineingestellt hatte. Das erwies sich als eine gute Vorbereitung für die nachfolgende Etappe.

Neue Herausforderungen und ein neues Zuhause

Im Jahr 1821 wurde Burns in einen anderen Bezirk berufen, der sich von seinem bisherigen Einsatzgebiet markant unterschied.

Das Einzugsgebiet von Kilsyth in der Nähe der Großstadt Glasgow war größer und stärker besiedelt, das Leben dort war um vieles komplexer als das, was er bis dahin gewohnt war. Die geistliche Situation der Gemeinde und der Gesamtbevölkerung fand er gleichermaßen „entmutigend und hoffnungsvoll“ (S. 75).

Nun erwiesen sich die 20 Jahre Dienst Erfahrung, sein mittlerweile gefestigter Charakter, Burns' stetiges Studium von Bibel und Theologie, ebenso seine Offenheit für neue Freundschaften mit anderen Pastoren als ein echtes Pfund. Jenseits der öffentlichen Gottesdienste konzentrierte sich der neue Gemeindegemeindefürer auf den regelmäßigen Besuchsdienst, um die Menschen in ihrer Situation kennenzulernen und sie nachhaltig bzw. geistlich zu prägen.

Interessant ist daneben der Einblick in das Familienleben des Pastors von Kilsyth. Auch wenn der Autor zugibt, dass er gerne noch mehr Zeit mit seinem Vater verbracht hätte, beschreibt er nachvollziehbar dessen Präsenz sowie das ruhige Temperament, das schließlich von der aktiven Mutter Elizabeth ausgeglichen wurde.

Die Hoffnung auf einen geistlichen Aufbruch

Eine interessante Eigenart der britischen Kirchengeschichte ist die Tatsache, dass außerhalb Englands immer wieder geistliche Aufbrüche stattgefunden haben (vgl. Arthur Fawcett, *The Cambuslang Revival*; John Weir, *The Ulster Awakening*; Thomas Phillips, *The Welsh Revival*). Weit davon entfernt, Erweckungen produzieren zu wollen (vgl. Iain Murray, *Revival And Revivalism*), hatten Burns und seine Kollegen ebenfalls eine theologische Kategorie sowie eine grundsätzliche Offenheit für Gottes Wirken in ihren Kirchengemeinden.

Diese Offenheit entwickelte sich in den Jahren von 1830 bis 1838 zu einer konkreten Sehnsucht und zu einem Gebet, das Gott anscheinend langsam erhörte. Immer häufiger kamen in dem Gebiet Menschen zum Glauben und erlebten tiefgreifende Veränderung in ihrem Leben. Zusätzlich beobachtete man bei langjährigen Christen einen neuen Ernst und eine fröhliche Hingabe an Christus.

Wie sich die Erweckung dann innerhalb weniger Monate während des Jahres 1839 auswirkte, skizziert der Autor des BÜCHLEINS anhand von zeitgenössischen Briefen und Augenzeugenberichten. Anders, als man heute meinen würde, gab es hier keinen einzelnen, charismatischen Redner. Vielmehr arbeiteten die Pastoren zusammen und ergänzten sich in der Verkündigung; sie organisierten Gebets-treffen, waren intensiv in der Seelsorge eingespannt und bemühten sich, den Menschen zu dienen und auf strukturierte Weise geistliches Wachstum und Jüngerschaft zu fördern. So gewinnt man beim Lesen der Zeugnisse den Eindruck: Diese Erweckung war einerseits außergewöhnlich, andererseits aber unglaublich bodenständig.

Süße Früchte und belastende Entwicklungen

Überraschenderweise geht der Autor auch auf Stimmen ein, die den Ereignissen des Jahres 1839 kritisch oder zynisch gegenüberstanden. Die Stadt Kilsyth wurde nicht zu einem himmlischen Jerusalem,

und manche Menschen fielen wieder in alte Lebensmuster zurück. Dennoch zeigt sich in den Beobachtungen und theologischen Reflexionen von Burns' Sohn, dass hier nachweislich ein „reales und überaus gesegnetes Werk des Heiligen Geistes“ (S. 145) stattgefunden hatte.

Eine echte Belastung für viele Gläubige war schließlich die Spaltung der *Church of Scotland* im Jahr 1843. W. H. Burns trat aufgrund seiner theologischen Überzeugungen den Weg in die evangelikale *Free Church of Scotland* an. Das Kirchengebäude sowie ihr Zuhause aufzugeben, für das Burns und seine Familie nun kein Nutzungsrecht mehr besaßen, erwies sich als kein leichter Schritt. Dennoch folgten ihm hunderte von Gläubigen und die Gottesdienste wurden in den Sommermonaten im Freien abgehalten, bis ein neues Kirchengebäude inkl. Pfarrhaus zur Verfügung stand.

Ein stilles Ende und ein geistliches Erbe

Nach seinem 50-jährigen Dienstjubiläum machten sich bei Burns stärker Alterserscheinungen bemerkbar und es wurde ein Kollege bzw. Nachfolger gefunden. Dennoch engagierte er sich weiter in der Gemeindegemeinschaft, so gut es eben ging. Im Jahr 1858 wurde Burns schließlich ernsthaft krank, was er überrascht und doch mit Gelassenheit aufnahm.

Seine letzten Stunden im darauffolgenden Jahr waren von einer besonderen Schwäche und kurzen Anfechtungen gekennzeichnet; im Kreis der Fami-

lie klammerte er sich noch einmal mit ganzem Herzen an die Wahrheiten des Evangeliums. Die Welt würde sich unbeeindruckt weiterdrehen, doch Burns vertraute sich dem an, der ihn aus lauter Gnade am Kreuz erkaufte – und schlief dann friedlich ein. Auszüge aus der Beerdigungspredigt zeigen noch einmal, wie dieser einfache, stetige, begabte, unperfekte Pastor und Familienmann für viele Menschen ein Hirte und geistlicher Vater sein durfte.

Im Anhang des Buches finden sich schließlich noch vier Predigtmanuskripte, die einen Einblick in Burns' theologisches Denken und in sein Hirtenherz geben. Ebenso ist ein ausführlicher Themenvortrag abgedruckt, den der Pastor von Kilsyth bei einer Pastorenkonferenz gehalten hatte und in dem sich so manche praktisch-theologische Perle finden lässt: „Über die Art und Weise, einer Erweckung vorzustehen, um einen derartigen Besuch der Gnade zu begünstigen, mit der Beschreibung jener Fehler und Übel, vor denen es sich zu hüten gilt“ (S. 187–230).

Zurückblicken, um voranzugehen

Auf den ersten Blick werden vor allem jene ihre Freude an dem Buch haben, die kirchengeschichtlich interessiert sind oder ein Faible für Schottland haben. Die teils ausladende Sprache ist für moderne Leser zunächst gewöhnungsbedürftig, auch der innere Aufbau der zwölf Kapitel ist nicht komplett linear. Regelmäßig setzt der Autor Kenntnisse der presbyte-

rianischen schottischen Kirche und ihrer Gepflogenheiten voraus. Zeitweise gerät er auf Nebengleise, erklärt scheinbar ‚unwichtige‘ Zusammenhänge, verliert sich in Charakterisierungen von Personen oder greift theologische Grundsatzfragen auf. Somit präsentiert das Buch nach heutigen Maßstäben keine typische Biografie.

Stattdessen vermittelt der *Pastor von Kilsyth* seinen Lesern jedoch eine Haltung und weckt eine Sehnsucht: Die persönliche Liebe zum dreieinigen Gott, die gemeinsame Freude an seinem inspirierten Wort, und der beharrliche Einsatz für die Menschen sind der starke Gnadenmotor, der ein menschliches Leben über Jahrzehnte befeuern, erfüllen und für die Ewigkeit auszeichnen kann.

Ja – wir leben heute in besonderen Zeiten. Und nein – früher war nicht alles besser (vgl. Pred 7,10). Dennoch kann der Blick in die Vergangenheit helfen, eine bestimmte Vision von Gemeinde und dem pastoralen Dienst zurückzuerlangen. Jenseits von Programmgläubigkeit, Pragmatismus und Personenkult, jenseits von kalter Orthodoxie und labilem Liberalismus erinnert uns dieses Buch aus dem Jahr 1860 an eine einfache und doch zentrale Wahrheit: Die Schönheit, der Wert und die Kraft des Evangeliums zeigen sich nicht zuletzt in einem treuen Dienst als Hirte der Gemeinde Jesu.

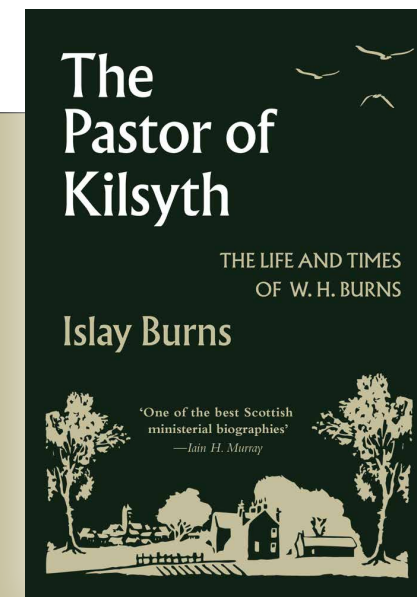


Bild: Banner of Truth Trust

Daniel Facius

Gotteswort im Menschenwort – Die Bibel lesen, verstehen und auslegen

Markus Heide, Fabian Mederacke (Hrsg.)

Markus Heide, Fabian Mederacke (Hrsg.). Gotteswort im Menschenwort – Die Bibel lesen, verstehen und auslegen. Ein Praxisbuch. Cuxhaven: Neufeld-Verlag, 2021. ISBN: 978-3-86256-175-9. 236 S. 14,90 Euro.

Das vorliegende „Praxisbuch“, das von Referenten der SMD herausgegeben wird, möchte Handwerkszeug vermitteln, um die Bibel mit Freude zu lesen und ganz praktisch davon zu profitieren. Inhaltlich enthält es zunächst einige Kapitel, die sich der Bibel in theoretischer Hinsicht nähern. Fabian Mederacke beschreibt den Umgang Dietrich Bonhoeffers, Ernst Moldersohns, Johann Georg Hamanns und – etwas ausführlicher – Martin Luthers mit der Schrift. Sabine Kalthoff gibt Re-

flexionshilfen zum Thema „Die Bibel in unserem Leben“: Welche Veränderungen in unserer Praxis könnten helfen, um den Beziehungsaspekt in unserem Umgang mit der Schrift zu stärken? Was können wir anders machen, um mehr Liebe und Freude am Wort Gottes zu wecken? Woran zeigt sich in unserem Lebensstil, dass wir nach Gottes Wort leben?

Hans-Joachim Eckstein widmet sich der Frage, wie die Bibel verstanden werden will. Er unterscheidet hier zwischen „biblisch 1“ (etwas, das in der Bibel vorkommt), „biblisch 2“ (die Bedeutung einer Aussage im Zusammenhang) und „biblisch 3“ (die heutige Anwendung). Er wirft dann die Frage auf, ob die Bibel Wort Gottes ist oder dieses nur bezeugt (S. 40 f.). Leider bleibt er eine klare Ant-

wort schuldig. Er verwendet das Bild eines römischen Brunnens. Ganz oben sprudelt das Wasser aus der Quelle – dies entspreche Jesus Christus, dem Wort Gottes in Person. Die zweite Schale ist uns mit dem Zeugnis der Apostel gegeben. In den weiteren Schalen werde das Evangelium empfangen, bewahrt und gewissenhaft weitergegeben.

Eckstein will hier eine „Hierarchisierung“ bei dem Gebrauch der Bezeichnung „Wort Gottes“ erkennen. Vorgeordnet und an höchster Stelle sei Christus, das Wort Gottes, an zweiter Stelle stehe das von Christus geoffenbarte Evangelium, an dritter Stelle das Zeugnis des Evangeliums durch die Apostel. Das ist bedenklich. Wenn Eckstein Jesus als das Wort Gottes „im eigentlichen Sinn“ bezeichnet,

unterstellt er, die Schrift sei in irgendeiner Weise nur „uneigentlich“ Wort Gottes. Er verbindet diese „Hierarchisierung“, die die Bibel übrigens an keiner Stelle vornimmt, auch ausdrücklich mit der Autoritätsfrage. Er erkennt eine „Abstufung von oben nach unten – im Sinne von ‚immer weniger Autorität, immer mehr Angewiesensein auf Kritik‘“. Eine solche „Abstufung von Autorität“ ist aber gänzlich überflüssig, weil sich nach biblischem Verständnis keine der drei Stufen widerspricht. Nirgendwo kritisiert Jesus jemals die Schrift, und an keiner Stelle widerspricht die Schrift Jesus. Die Annahme eines „Autoritätsgefälles“ geht damit an der Sache vorbei. Um in Ecksteins Brunnenbild zu bleiben: Ob man das Wasser aus der ersten, zweiten oder dritten Schale

trinkt, macht keinen Unterschied. Im Übrigen könnte man biblisch durchaus argumentieren, dass Jesus seinem eigenen Verständnis nach unter der Schrift, nicht über der Schrift stand, wie Eckstein dies annehmen will. Sein eigenes Leben jedenfalls richtete er ganz im Gehorsam an ihr aus.

Der folgende Aufsatz von Fabian Mederacke, „Zwischen ‚Biblisch 1,2,3‘ unterscheiden“ wiederholt wesentliche Aspekte des vorangegangenen Kapitels. Der Redaktion ist diese Wiederholung offenbar entgangen.

Timothy Geddert fragt sich in dem Kapitel „Gott spricht durch die Bibel“, warum wir so unterschiedlich hören, ohne die Frage wirklich zu beantworten. Er gibt aber durchaus sinnvolle Hilfestellungen im Umgang mit der Bibel. Er will die Texte sprechen lassen, statt sie nur dazu zu verwenden, um Gesamttheorien zu konstruieren, will biblische Vorgehensweisen und nicht nur Antworten suchen, Gottes Absichten und nicht nur Vorschriften entdecken und die Vielfalt der Bibel wahrnehmen.

Gernot Spies, Generalsekretär der SMD, beschäftigt sich mit der Autorität der Bibel und warum die Bibel in unser Leben hineinsprechen darf. Überblicksartig behandelt er die Einzigartigkeit der Bibel, ihre Inspiration und den Kanon. In einem Auslegungsteil schlägt er „Schneisen zu Grundfragen der Hermeneutik“ und behandelt unter dem Stichwort der Niedrigkeit der Schrift noch einmal das

Verhältnis von Gotteswort und Menschenwort, die für Spies untrennbar zusammengehören: „Eine Trennung von Gottes- und Menschenwort in der Bibel ist nicht angemessen“ (S. 67). Nicht ganz klar ist aber, was das im Ergebnis heißen soll. Zwar wendet sich Spies mit guten Argumenten gegen eine atheistisch vorgeprägte „historische“ Kritik, meint aber auch, man dürfte die göttliche Seite der Schrift nicht überbetonen, so dass sie nicht mehr „fehlerhaft“ oder „widersprüchlich“ sein könne (S. 71). Autonome Sachkritik lehnt Spies aber ab (S. 78).

Nunmehr folgen die Abschnitte, die dem Werk das Prädikat „Praxisbuch“ verleihen. Fabian Mederacke stellt die durchaus hilfreichen und als Einleger enthaltenen „Sieben Lesezeichen“ vor, die Auslegungshilfen für die verschiedenen Textgattungen der Bibel enthalten. Diese Textgattungen werden dann kurz erläutert. Timothy Geddert erklärt, wie man „Von den Texten zu unserem Handeln“ kommen kann. Er unterscheidet zwischen direkter Anwendung, Anwendung des Prinzips, Hineindenken in den Text und Hören auf den Geist. Fabian Mederacke wiederholt das dann im Wesentlichen noch einmal – auch hier hätte die Endredaktion vielleicht genauer hinschauen sollen.

Es folgt ein Bibelleseplan sowie, abschließend, ein „Bibelmaraathon“, in dem alle Bücher mit ihrem wesentlichen Inhalt sowie Angaben zu Umfeld und Verfassern kurz vorgestellt werden. Dabei

wird zum Teil vorsichtig Kritik an den biblischen Verfasserangaben geäußert. Der Pentateuch wird als anonymes Werk bezeichnet (ohne etwa darauf einzugehen, dass selbst Jesus ihn Mose zuschreibt), in das verschiedene Quellen und Überlieferungen eingegangen sind. Immerhin wird angemerkt, es sei „kaum möglich“, die einzelnen Quellen herauszuarbeiten (S. 138) und betont, es komme auf die „kanonische Jetztgestalt“ des Textes an. Jesaja wird immerhin als „Autor weiter Teile des Gesamtwerks“ angesehen (S. 165) und Zweifel an der Dreiteilung geäußert. Die Datierung von Daniel (2. oder 6. Jh.?) wird offengelassen. Hinsichtlich der Pastoralbriefe wird „nicht ausgeschlossen, dass die Briefe von Paulus selbst stammen“ (S. 217).

Insgesamt ist die Idee eines Praxisbuchs zu begrüßen. Das Werk enthält auch einige wertvolle Hinweise, entscheidet sich aber im Hinblick auf die Bibelfrage für eine gemäßigt kritische Sicht. Positiv ist, dass die schlimmsten Auswüchse liberaler Theologie abgelehnt oder zumindest mit einem Fragezeichen versehen werden. Andererseits kann sich auch niemand zu einem klaren Bekenntnis zur Irrtumslosigkeit und der uneingeschränkten Vertrauenswürdigkeit der biblischen Angaben durchringen.



Bild: Neufeld-Verlag

Luke Stannard

The Future of Open Theism

Richard Rice

Richard Rice. The Future of Open Theism: From Antecedents to Opportunities. Downers Grove: InterVarsity Press, 2020. ISBN 978-0-8308-5286-4. 254 S. Ca. 25,00 Euro.

Richard Rice ist einer der Autoren jenes Buches, durch das der Offene Theismus vor fünfundzwanzig Jahren populär gemacht wurde (C. H. Pinnock, R. Rice, J. Sanders, W. Hasker u. D. Basinger. *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*. InterVarsity Press, 2010). In seinem neuesten Buch *The Future of Open Theism* (dt. Die Zukunft des Offenen Theismus) versucht er nun, die Entstehung und das Wachstum der Bewegung nachzuzeichnen. Das Werk nimmt in der vorhandenen Literatur

einen besonderen Platz ein, da es sich auf die historische Entwicklung konzentriert und nicht nur eine theologische oder philosophische Analyse darstellt. Doch obwohl Rice beträchtliche Arbeit in das Buch investiert hat, sind klare Mängel zu erkennen.

The Future of Open Theism gliedert sich in zwei Teile. Der erste befasst sich mit der historischen Entwicklung des Offenen Theismus, während der zweite die wichtigsten theologischen Beiträge skizziert. Leider erweist es sich als schwierig, im Buch eine prägnante Definition des Offenen Theismus zu finden. Rice legt dar, dass „der Offene Theismus aus der Überzeugung erwächst, dass die Liebe das Wesen Gottes bestimmt“ (S. 29). Diese Liebe beschreibt er als frei von Zwang,

als eine echte Beziehung zwischen Gott und der Schöpfung, in der Gott die Welt beeinflusst und von ihr beeinflusst wird, zudem existiere Gott in der Zeit (S. 29–30). Letzteres bedeutet, dass für Gott nur Gegenwart und Vergangenheit zugänglich sind. Ereignisse, die noch nicht eingetreten sind, können nicht erkannt werden. Daher ist die Zukunft offen, auch für Gott.

Im ersten Kapitel geht Rice auf Elemente des Offenen Theismus in den Lehren von Jacob Arminius, Adam Clarke, Lorenzo McCabe, Jules Lequyer, Gordon C. Olson und Howard Roy Elseth ein. Er stellt fest, dass diese Gelehrten weitgehend anerkannt waren, aber ihre Ansichten von der akademischen Welt nie ernsthaft in Betracht gezogen wurden. Rice führt

dies auf Engstirnigkeit zurück, doch man fragt sich, ob hier nicht ein Hinweis auf tieferliegende Probleme ihrer Analysen zu erkennen ist.

Das zweite Kapitel befasst sich mit den jüngsten Beiträgen zum Offenen Theismus. Rice bietet kurze Anmerkungen zu den wichtigsten Veröffentlichungen von John Sanders, Gregory Boyd und Clark Pinnock, von denen die letzte im Jahr 2001 erschienen ist. Das Kapitel endet mit einigen Erläuterungen zu Bibelstellen, die dem Offenen Theismus zu widersprechen scheinen. Abgesehen von der Feststellung, dass diese Stellen in einer Weise interpretiert werden können, die mit dem Offenen Theismus vereinbar ist, geht Rice jedoch kaum auf die von Kritikern vorgebrachten Einwände ein.

Im dritten Kapitel gelingt es Rice nur schwer, seine Verachtung für die Reaktion evangelikaler Theologen auf die Veröffentlichungen zum Offenen Theismus zu verbergen. Der Anfang dieses Kapitels dokumentiert die Kontroverse innerhalb der *Evangelical Theological Society* (ETS). Damals wurde untersucht, ob die Mitglieder Pinnock und Sanders Ansichten jenseits der Grenzen des Evangelikalismus lehren. Obwohl beide weiterhin Mitglieder bleiben durften, wurde die Kontroverse in mehreren Artikeln im *Journal of the Evangelical Theological Society* (JETS) fortgesetzt. Es folgten Veröffentlichungen von Bruce Ware, Royce Gruenler, Paul Helm, James S. Spiegel, Patrick Lee, Charles E. Gutenson, D. A. Carson, John Piper und William C. Davis. Rice benennt für jeden Gelehrten den Hauptkritikpunkt, den dieser gegen den Offenen Theismus anführt.

Anschließend geht Rice auf die philosophischen Überlegungen ein, die zum Offenen Theismus geführt hatten. Dabei geht es insbesondere um die Frage, welches Ausmaß von göttlichem Vorherwissen angenommen werden kann. Offene Theisten behaupten, dass die orthodoxe Definition des göttlichen Vorherwissens keinen Raum für libertäre Freiheit lässt. Rice verweist auf einen Artikel von Dale Tuggy, der erklärt, göttliches Vorherwissen sei mit „echter menschlicher Freiheit“ unvereinbar (S. 83). Dies wurde auch von Alan R. Rhoda, Gregory A. Boyd und Thomas G. Belt vertreten. Ihre Konzepte blieben

jedoch nicht unbeantwortet. William Lane Craig und David P. Hunt verfassten gemeinsam eine Widerlegung, was insofern bemerkenswert ist, da Craig Molinist und Hunt Calvinist ist. Dies führt zum zweiten philosophischen Ansatzpunkt, der Frage nach der Vorsehung Gottes. Im Offenen Theismus bestimmt Gott nicht, was geschieht, sondern er geht ein Risiko ein und entwickelt eine Strategie, um das von ihm gewünschte Ergebnis zu erreichen. Hier stellt Rice eine Divergenz unter den Offenen Theisten fest, von denen einige (wie Boyd) behaupten, Gott würde seine Souveränität einschränken. Demnach sind bestimmte zukünftige Aspekte von Gott festgelegt. Daneben existiert jedoch erhebliche Freiheit, aus der eine Zukunft mit unendlichen Möglichkeiten resultiert.

Das fünfte Kapitel befasst sich mit Meinungsverschiedenheiten unter Offenen Theisten. Obwohl sie in gewissen Punkten übereinstimmen, sind Offene Theisten bei einer Reihe von Fragen erstaunlich uneins. Als Beispiele nennt Rice die Frage nach dem Bösen und die Beziehung zwischen Gott und der Welt. Zu beiden Themen stellt er Argumente pro und contra vor und kommt dann zu dem Schluss: Die divergierenden Ansichten deuten darauf hin, dass noch viel zu klären ist.

Im zweiten Teil des Buchs wendet sich Rice theologischen Implikationen und Bedenken zu. Das sechste Kapitel befasst sich mit der Frage, ob der Offene Theismus einen begrenzten Gott mit reduzierter Souveränität hervorbringt. Rice versucht

zu zeigen, dass die arminianischen Ansichten über die Allwissenheit Gottes nicht mit ihrer Aufwertung des menschlichen freien Willens vereinbar sind. Er gesteht Calvinisten zu, in ihren theologischen Überlegungen konsequenter und logisch fundierter zu sein, findet aber die Auswirkungen erschreckend. Dies führt Rice zu dem Schluss, dass der Offene Theismus die Fallstricke des Arminianismus vermeidet, eine libertäre Definition des freien Willens beibehält und einen Gott präsentiert, der, wie er argumentiert, eher größer als kleiner ist. Rice zufolge ist ein höheres Maß an Souveränität erforderlich, um sich selbst davon abzuhalten, das volle Ausmaß seiner Macht zu nutzen. Infolgedessen versteht er die Einschränkungen als Zeichen einer fortgeschritteneren, herrlicheren Souveränität und Allwissenheit.

Im Anschluss betrachtet Rice das Trinitätsverständnis des Offenen Theismus. Er erklärt, der dreieinige Gott habe die Welt mit der ausdrücklichen Absicht geschaffen, mit ihr zu interagieren und zu ihr in Beziehung zu treten. Dem Offenen Theismus zufolge ist das nur möglich, wenn Gott wirklich von dieser von ihm geschaffenen Welt beeinflusst wird, sie auf ihn einwirkt und ihn sogar verändert. Folglich muss Gott in der Zeit existieren und durch das Zeitliche eingeschränkt sein. Rice folgt hier der Arbeit von Robert Jenson, der argumentierte, das westliche Christentum sei von Augustinus beeinflusst worden und habe die in den östlichen Kirchen gewonnenen Ein-

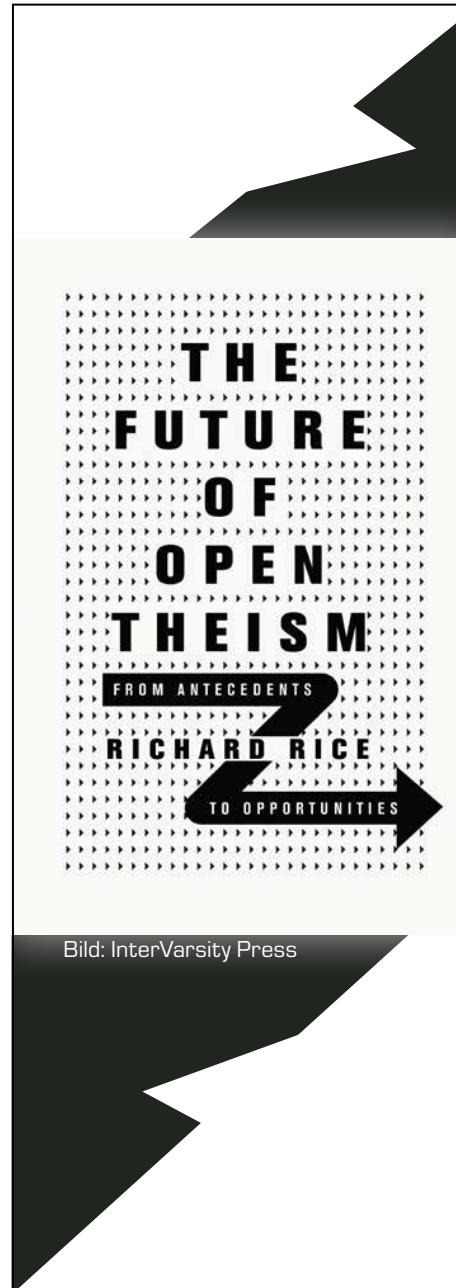


Bild: InterVarsity Press

sichten übersehen. Darin wiederum sieht Rice eine Auswirkung der griechischen Philosophie.

Als Nächstes geht Rice darauf ein, wie die menschliche Freiheit im Verhältnis zu Gottes Wissen und Souveränität zu sehen ist. Er beginnt mit einer Auflistung wissenschaftlicher Indizien, die für einen Offenen Theismus sprechen. In diesem Zusammenhang beruft er sich auf Daniel Dennett, einen erklärten Gegner der Religion und leidenschaftlichen Atheisten. Dieses Sprungbrett bringt Rice zu einer philosophischen und theologischen Betrachtung. Er beschreibt die libertäre Freiheit als „wichtig für die offene Sicht auf Gott, nicht weil sie dem Menschen die Möglichkeit gibt, Nein zu Gott zu sagen, sondern weil sie die Möglichkeit gibt, Ja zu sagen, Gottes Einladung anzunehmen, sich an seinem schöpferischen Tun zu beteiligen und zur Entwicklung der Welt beizutragen“ (S. 161). Daher ist libertäre Freiheit unabhängig von allen Zwängen und wird nicht ungebührlich durch äußere Quellen beeinflusst. Gott muss libertäre Freiheit zulassen, andernfalls würde er die Menschheit einschränken, den freien Willen aufheben und gegen die von ihm gewählten Schöpfungsmittel handeln. Somit kommt es zu Ereignissen, die Gott unmöglich vorhersehen oder vollständig kontrollieren kann. Gott kann Menschen zu einer bestimmten Vorgehensweise anreizen und ermutigen, aber letztlich ist der freie Wille des Menschen ausschlaggebend, nicht Gott.

Das neunte Kapitel befasst sich mit der Beziehung zwischen Christologie und Offenem Theismus. Rice ist der Meinung, die Anhänger des Offenen Theismus hätten diesen Belegen nicht genügend Aufmerksamkeit geschenkt und es versäumt, daraus zu lernen. Aus seiner Sicht veranschaulichen die Versuchung Christi und das Kreuz vollkommene Unterwerfung und nicht den Einsatz von Allmacht. Auch wenn Christus seinem ursprünglichen Auftrag treu blieb, war das für den Offenen Theismus so nicht gewährleistet. Dem Offenen Theismus zufolge können das Leiden und die Versuchung nur dann echt sein, wenn als Endergebnis sämtliche alternativen Optionen möglich sind. Rice fasst dies folgendermaßen zusammen: „Offene Theisten behaupten, dass Gott ein Risiko einging, als er eine Welt schuf, in der es echte Freiheit der Geschöpfe gibt, und dass er den Schmerz der menschlichen Untreue ertrug. Vielleicht ging Gott ein weiteres Risiko ein, indem er seinen Sohn mit der Möglichkeit in die Welt schickte, dass auch er bei der Prüfung der Treue versagen kann“ (S. 181).

Rice geht weiter auf die Beziehung zwischen dem Offenen Theismus und der Kirche ein. Da sich der Offene Theismus zur libertären Freiheit bekennt, wird die Frage nach der Notwendigkeit einer Körperschaft zu einem drängenden Problem. Als Antwort darauf argumentiert Rice, dass die Kirche ein einzigartiges soziales Konstrukt ist, das vielerlei Beiträge zum Leben des Gläubigen leistet. Er kommt

zu dem Schluss, die Kirche sei für die Erlösung von zentraler Bedeutung, und stellt die kühne Behauptung auf, dass es unmöglich ist, Christ zu sein „und *nicht* Teil der christlichen Gemeinschaft zu sein“ (S. 204; Hervorhebung im Original). Rice behauptet, der Individualismus sei ein Problem, das sich aus Augustinus ergibt und das durch das Konzept der Kirche bekämpft wird.

Im Schlusskapitel wendet sich Rice noch dem letzten Thema der Heiligen Schrift zu, der Eschatologie. Hier ringt Rice mit der Frage: Wird die Geschichte ein Ende haben oder geht sie unendlich weiter? Er äußert große Sympathie für Rudolf Bultmanns Ansichten, nach denen die Grundlage für die christliche Hoffnung nicht die Zukunft ist, sondern die gegenwärtigen Auswirkungen vergangener Realitäten. Im Gegensatz dazu steht Wolfhart Pannenberg, der von einem Ende der Geschichte ausgeht, aber von dort aus nach den Auswirkungen auf den Menschen und Gott fragt. Rice stimmt mit Bultmann nicht völlig überein, sondern hält es für notwendig, eine gewisse Ewigkeit zu postulieren, allerdings nicht im Sinne Pannenburgs. Hier stellt sich die Frage nach der Zuverlässigkeit von Gottes Verheißungen. Letztlich bringt Rice Liebe und Macht gegeneinander in Stellung und kommt zu dem Schluss, die Liebe sei für Gott wichtiger – der Offene Theismus lehnt die orthodoxen Darstellungen Gottes als Überbetonung seiner Macht ab. Demzufolge kann Gott zwar

keine Endergebnisse im strengen Sinne des Wortes garantieren, ohne den freien Willen des Menschen außer Kraft zu setzen, doch tut er alles, um die Wahrscheinlichkeit alternativer Ergebnisse zu minimieren. Folglich können Gottes Ziele nur erreicht werden, wenn die Menschheit kooperiert – eine Aufgabe, der Gott seine ganze Überzeugungskraft widmet, die aber nicht direkt in seiner Hand liegt.

Das vorliegende Buch von Richard Rice verdient für seine historische Analyse Anerkennung. Für den, der die Ursprünge und Entwicklungen der Bewegung besser verstehen möchte, wird sich *The Future of Open Theism* als hilfreiche Quelle erweisen. Darüber hinaus bietet Rice Einblicke in die Vielfalt der Bewegung. Dadurch ist der Leser besser in der Lage, die unterschiedlichen Ausprägungen zu verstehen und eine zu verallgemeinernde Sicht auf die Vertreter des Offenen Theismus zu vermeiden. Die Analysen, die Rice anbietet, werden mit Sicherheit Diskussionen auslösen und den Leser herausfordern, sein Gottesverständnis sorgfältig zu formulieren.

Obwohl das Buch in dieser Hinsicht hilfreich ist, enthält es allerlei Schwächen. Wir haben hier nicht den Platz für eine gründliche Analyse des Offenen Theismus. Daher beziehen sich die folgenden wenigen Bemerkungen ausschließlich auf die vorliegende Arbeit von Rice. Obwohl er sich um eine historische Analyse bemüht, ist seine Voreingenommenheit in der Untersuchung kaum zu übersehen.

Bei den Gegenargumenten zum Offenen Theismus vernachlässigt er mehrere wichtige Beiträge und zeigt unverhohlene Verachtung für deren Vertreter. Letztendlich führt er immer wieder Ad-hominem-Bemerkungen ins Feld, ohne dabei auf die vorgebrachten Argumente einzugehen.

Darüber hinaus argumentiert Rice häufig mit der landläufigen Meinung. Viele seiner Aussagen, die für die These des Offenen Theismus von zentraler Bedeutung sind, verifiziert er, indem er sich auf Erfahrungen beruft. Zwar mag dieses Vorgehen helfen, um etablierte Positionen zu untermauern, doch generell kann die Erfahrung nur ein instabiles Fundament für eine theologische Position liefern. Auffällig ist, wie stark solche Argumente in Ermangelung einer klaren biblischen Verteidigung vorherrschen. Enttäuschenderweise baut Rice mehr auf Erfahrung, Philosophie, historische Argumente und eine gefühlsbetonte Sprache.

Zudem sind die Quellen, auf die sich Rice beruft, verwunderlich oder höchst umstritten. So ist beispielsweise schwer

nachvollziehbar, weshalb sich Rice Schützenhilfe von Daniel Dennett, einem gefeierten Atheisten, holt. Würde Dennett selbst es gutheißen, mit einem theologischen Werk in Verbindung gebracht zu werden? Und es stellt sich die Frage, in welchem Umfang sich Rice in der Gemeinschaft mit Personen außerhalb evangelikaler Kreise und jenseits der Grenzen des Christentums sieht. Ein Blick auf die von Rice herangezogenen Intellektuellen zeigt, dass viele von ihnen – wenn nicht alle – außerhalb des Evangelikalismus und oft am Rande des Christentums stehen. Unabhängig davon, ob Rice ihren Positionen zustimmt oder nicht: Seine Entscheidung, den Offenen Theismus mit diesen Intellektuellen in Verbindung zu bringen, kann sicherlich als Hinweis auf die theologische Ausrichtung der Bewegung verstanden werden.

Schließlich geht Rice in seinem Werk nicht nur unangemessen auf Bedenken ein, die bereits gegen den Offenen Theismus vorgebracht wurden, sondern ruft viele weitere Bedenken hervor. Zusätz-

lich zu den Problemen hinsichtlich der Zuverlässigkeit von Gottes Verheißungen wirft Rice wichtige Fragen bezüglich der Endzeit auf. Hat die Welt ein Ende? Ist der Himmel real? Können verherrlichte Heilige, die nach ihrem freien Willen handeln, wieder in Sünde fallen? Wie ist die Zeitlichkeit der Welt im Hinblick auf die angenommene Zeitlichkeit Gottes zu deuten? Was bestimmt, welche Aspekte der Zukunft von Gott festgelegt werden und welche offen sind, welche Aspekte Gottes zeitlich und welche ewig sind? Man könnte ähnliche Fragen auch in Bezug auf die von Rice vertretenen Ansichten zur Christologie, Ekklesiologie, Anthropologie und eigentlichen Theologie stellen. Obwohl Rice die Offenheit der Offenen Theisten feiert, fragt man sich, wie tragfähig sein theologischer Rahmen bleiben kann, wenn er zu sehr in Fluss gerät. Nichts im Offenen Theismus erfordert eine Ausrichtung an der Heiligen Schrift, wenn es um einen der eben genannten Bereiche geht. Ein Bekenntnis zur Autorität und Unfehlbarkeit der

Schrift fehlt nicht nur, sondern es bleibt Raum für Interpretationen. Die Hermeneutik, die zur Konstruktion des Offenen Theismus verwendet wird, kann künftige Generationen nicht davor bewahren, sich ganz von der Schrift entfernen und sich stattdessen auf Philosophie und irdisches Wissen stützen – Spuren sind bereits in Rices Werk offensichtlich. Aus diesen und anderen Gründen ist *The Future of Open Theism* trotz allen historischen Gewinns eine enttäuschende Lektüre, die ich nicht empfehlen kann. Wer es liest, wird gut daran tun, zwischen den Zeilen der emotionalen Sätze zu lesen, um den Inhalt wirklich zu erfassen. Dann zeigt sich, dass auch dieser offen ist, offen für Interpretationen und offen für radikale Abweichungen von der Heiligen Schrift.



Glaube

Liebe

Hoffnung

Tanja Bittner

Großer Himmel – kleine Hölle?

Jens Kaldewey

Jens Kaldewey. Großer Himmel – kleine Hölle? Wie das Gericht Gottes uns Hoffnung macht. Holzgerlingen: SCM R. Brockhaus, 2021. ISBN 978-3-417-24171-6. 363 S. 24,99 Euro.

Wie ist der Glaube an einen Gott, „der barmherzig, versöhnend, liebevoll, nicht nachtragend, geduldig und gerecht ist“, mit der Lehre vereinbar, dass dieser „viele Menschen in die Hölle wirft und dort ewig leiden lässt“ (S. 14)?

Der Autor beschreibt eingangs, wie er selbst jahrelang mit dieser Frage gerungen hat, und legt nun seine Antwort vor. Das Buch nähert sich dieser in drei Etappen. Im ersten und ausführlichsten Teil wird der „Richter und das Gericht“ untersucht, anschließend folgen zwei kürzere Teile

über die „kleine Hölle“ und den „großen Himmel“. Die Antwort besteht zusammengefasst aus zwei Teilen.

Inklusivismus

Im Himmel (genauer: im Neuen Jerusalem) werden jene sein, die in diesem Leben zum Glauben an Jesus Christus kamen; die Bibel beschreibt sie als die „Erwählten“. Doch darüber hinaus wird es auf der neuen Erde (zwar außerhalb des Neuen Jerusalems, jedoch mit Zugang zu diesem) eine weitere, wohl überraschend große Gruppe geben, die „Nationen“. Sie sind Errettete, jedoch nicht Teil der Gemeinde Jesu (vgl. S. 325). Es handelt sich um Menschen, die in diesem Leben aus unterschiedlichen Gründen keine Christen wurden, „doch tief im Herzen haben

sie etwas von Gott erfasst und dienen ihm, ohne es zu wissen“ (S. 178). „Ich sehe die Möglichkeit, dass alle diese Menschen ... mit Werken, die in Gott gewirkt sind, mit positiven Reaktionen auf die Stimme ihres Gewissens, von Gott auf die neue Erde geholt werden, weil er ihnen aufgrund eines verborgenen oder potenziellen Glaubens die Gerechtigkeit seines Sohnes zurechnet“ (S. 337–338). Dies sei keineswegs Werkerechtigkeit, sondern eine Erlösung aus Gnade, schließlich werde ihnen Jesu Werk zugerechnet, auch wenn sie Jesus aufgrund ihrer Lebensumstände nie kennenlernten (S. 344) oder nichts dafür können, dass sie ihn ablehnten (S. 179). Allerdings: „Wie genau Gott das tut, ist letztlich nicht so wichtig, ob durch Allversöhnung, Werkerechtigkeit oder bewusste Bekehrung ...

Er tut es und es gelingt ihm. Wer sind wir, Gott in den Arm zu fallen und zu sagen: „Allmächtiger, halte dich gefälligst an unsere evangelikale Theologie! ...“ (S. 331).

Gott als gerechter und barmherziger Richter berücksichtigt in der Beurteilung der Menschen neben der Bekehrung eine Reihe weiterer Faktoren: Reue, die wir über unser Fehlverhalten empfunden haben; ein Leben nach Gottes Geboten, allen voran in der Liebe; das Üben von Barmherzigkeit (auch wenn jemand Jesus nicht kennt, ist Jesus „dort, wo ein Mensch echte Barmherzigkeit praktiziert, schon längst anwesend“; S. 97); das Maß unserer Erkenntnis von Gottes Offenbarung; unsere Frucht (selbst die aller kleinste zählt); die Absichten unseres Herzens bei unserem Tun (und sei es nur „gut gemeint“);



Bild: SCM R. Brockhaus

das Maß an Leid und Härte, das wir in diesem Leben zu tragen hatten – Gott wird für ausgleichende Gerechtigkeit sorgen. Daher wird der Himmel wohl stärker bevölkert sein als viele das jetzt meinen.

Annihilation

Dennoch gibt es eine Hölle. Sie ist jenen bestimmt, die sich bewusst gegen Gott stellten, ihn ablehnten. „Es gibt die Menschen, die sich beständig an anderen vergriffen und zeit ihres Lebens eine Spur von Gift hinter sich ausgestreut haben ... im Tiefsten verdorben, entstellt, dem Bösen verfallen“ (S. 275). Doch auch dann gehe es Gott nicht um Vergeltung oder Rache: „Es ist der betroffene Mensch selbst, der Gott nicht mehr erträgt“ (S. 210), die Hölle liege im Grunde im Menschen selbst. Sie ist der Ort für „(nur) die wirklich Bösen“ (S. 259).

Der Autor verwirft die Allversöhnung als biblisch nicht haltbar, andererseits sei die Vorstellung einer ewig andauernden Höllenqual u. a. nicht mit dem Wesen des barmherzigen und liebenden Gottes vereinbar. Kaldewey plädiert für die Annihilation als Alternative: Die Menschen erleben keine unaufhörliche Qual, sondern ihre Existenz wird „nach einer Zeit der gerechten und angemessenen Strafe in der Hölle“ ausgelöscht (S. 225).

Biblisch begründete Hoffnung?

Ein großer Himmel, in dem Gott all die guten Ansätze im Menschen honoriert. Eine kleine Hölle, die zudem „nur“ Ver-

nichtung statt anhaltender Qual bedeutet. Diese Hoffnung möchte das Buch wecken. Vieles ließe sich dazu sagen und hinterfragen. Beispielsweise, ob die Bibel diese optimistische Sicht auf den Menschen wirklich teilt, der – solange er sich nicht gegen Gott verhärtet – doch auch so viel Gutes vorzuweisen hat, das Gott gewiss nicht übersehen wird. Es ist auch schwer nachzuvollziehen, weshalb der zweite Weg in den Himmel keine Werkgerechtigkeit sein soll – schenkt Gott doch dem, der entsprechend gute Ansätze zeigt, seine Gnade, wohingegen er dem, der ein bestimmtes Maß an Bosheit überschreitet, diese Gnade nicht gibt. Und es ist noch schwerer nachzuvollziehen, weshalb es „nicht so wichtig“ sein soll, ob es sich vielleicht doch um Werkgerechtigkeit handelt – eine Begründung wird auch nicht geliefert. Die Frage eines hypothetischen, dem „Glaubenden“ selbst „verborgenen“ Glaubens hat Calvin mit dem ähnlich gelagerten „eingewickelten“ bzw. „ungestalteten“ Glauben bereits in seiner Institutio diskutiert (III,2).

Vor allem aber steht und fällt das ganze Problem mit der Frage nach dem Wesen Gottes. Wegweisend ist immer wieder die Überlegung, was denn dem Wesen Gottes entspreche oder nicht entspreche (vgl. S. 179, 196 u. ö.). Dabei wird Gottes Wesen im Großen und Ganzen auf seine Barmherzigkeit reduziert (ausführlich erläutert anhand von 2Mose 34,6 auf S. 36–47), in deren Licht seine weiteren, biblisch bezeugten Eigenschaften zu ver-

stehen sind bzw. zu verblassen scheinen (z. B. ist das „innerste Wesen des Gerichts“ Barmherzigkeit, S. 38; der Zorn des Lammes ist ein „liebvoller, wohlwollender und selbstloser Zorn“, S. 43). Aber: *Wer sind wir, Gott in den Arm zu fallen und zu sagen: „Allmächtiger, halte dich gefälligst an unser schönes Gottesbild!“*

Erstaunliche Argumentation

Einerseits legt der Autor häufig große Bescheidenheit an den Tag: „Einige Indizien in der Bibel weisen in diese Richtung. Ich überlasse es dem Leser, diese auf seine Weise zu deuten und lege hier nur meine persönlichen Schlussfolgerungen vor“ (S. 141). „Die ‚Beweisführung‘ für eine ausgleichende Gerechtigkeit im Gericht Gottes, die ich hier führe, ist zwar nicht lückenlos. ... Mir genügen jedoch die entdeckten Hinweise“ (S. 151). Er könne die klassische Höllenlehre nicht „im Sinne eines Gegenbeweises hieb- und stichfest widerlegen“ (S. 196). So gehe es ihm lediglich „darum, die Selbstverständlichkeit, mit der diese Lehre von vielen als die allein richtige propagiert wird, infrage zu stellen“ (S. 236). In dieser Frage sei wohl einfach nicht die eine Wahrheit zu finden (vgl. S. 279–282), man dürfe das nicht gegeneinander ausspielen (S. 358).

Diese Rhetorik des Nicht-wissen-Könnens ist insofern erstaunlich, als das Buch andererseits sehr wohl kräftig urteilt. Die Allversöhnung sei gut gemeint, aber wohl „Wunschdenken“ (S. 71, vgl. S. 239 ff.), die klassische Sicht des Feuersees aus der Of-

fenbarung sei „ein Gift, das nach meiner Meinung die Gottesbeziehung vieler verseuchte als auch unzählige Predigten und Botschaften im Namen Gottes“ (S. 205). Solche lehrmäßigen Fehlgriffe geschehen, „wenn ich mit einem schon vorher gefassten Vorverständnis an die Texte herangehe. Wenn man ein wenig an den Worten ‚herumschraubt‘, kann man sie durchaus als Ausdruck einer endlosen Strafe verstehen. Eine zwingende Auslegung ist das aber keineswegs. Ganz im Gegenteil, es ist ‚hergeholt‘, wird in den Text hineingelesen, anstatt es aus ihm herauszulesen“ (S. 228).

Angesichts solcher Vorwürfe ist wiederum erstaunlich, dass Kaldewey sich selbst ausdrücklich „den Rahmen einer vorsichtigen Spekulation“ (S. 331) erlaubt. Er argumentiert beständig mit Formulierungen wie: „Ich kann mir schwer vorstellen ...“, „Dürfen wir nicht vermuten, dass ...“, „Ich lese hier zwischen den Zeilen ...“ (S. 104, 145 u. 171; womit er sich allerdings in guter Gesellschaft zu befinden scheint, denn auch „Paulus stellt sich vor, dass ...“; S. 311). Nur: Warum sollte das, was Kaldewey „tief in [s]einem Inneren ... gehört zu haben“ meint (S. 279), richtig oder maßgeblich sein?

Insgesamt liefert *Großer Himmel – kleine Hölle?* eine Lehre, die hervorragend auf das Gottesbild, Sündenverständnis, Selbstbild und Gerechtigkeitsempfinden des modernen Menschen abgestimmt ist (vgl. S. 206, 222 u. 224). Es ist eine Frage der Perspektive, ob das als Gewinn zu werten ist (vgl. 2Tim 4,3).

Collin Hansen, Jonathan Leeman. *Gemeinde wiederentdecken: Warum die Ortsgemeinde so wichtig ist*. Augustdorf: Betanien, 2021. ISBN 978-3-945716-63-2. 146 S. 9,90 Euro.

Neu ist diese Entwicklung keineswegs, aber die Pandemie hat sie beschleunigt: Immer mehr Christen sind überzeugt, ihren Glauben auch ohne Ortsgemeinde leben zu können. Immer mehr Gemeinden sehen in Online-Angeboten (v. a. dem Gottesdienst-Livestream) die Chance, eine zeitgemäße Alternative anbieten zu können. Und beides ist erst einmal verständlich. Jeder, der Gemeindeleben von innen kennt, weiß, wie mühsam Gemeinde zuweilen sein kann. Warum sich das antun? Stehen mir nicht nahezu unendliche Ressourcen zur Verfügung, mit denen die Predigten und die Musik meiner ziemlich durchschnittlichen Gemeinde ohnehin nicht mithalten können? Und sollten andererseits Gemeinden nicht die verfügbaren technischen Möglichkeiten nutzen, um Menschen zu erreichen, die man sonst nicht (mehr) erreichen würde?

In diese Situation spricht das Büchlein von Collin Hansen und Jonathan Leeman. Nein, sie verteufeln den Livestream nicht. Aber sie malen „die Schönheit und den Wert der Ortsgemeinde“ (Klappentext) vor Augen und zeigen, dass Gemeinde wesentlich mehr ist als bloße Informationsvermittlung (die tatsächlich auch online geschehen kann, vgl. S. 47). Die Frage „Warum sollte ich mir das antun?“ ist eng verknüpft mit der Frage: „Was sind

Gottes Absichten und Pläne für die Gemeinde?“ (vgl. S. 11). Und an dieser Stelle setzt *Gemeinde wiederentdecken* an.

Das Buch beginnt mit der grundsätzlichen Überlegung, was denn eigentlich eine Gemeinde ist. Danach werden in acht weiteren Kapiteln verschiedene Aspekte der Gemeinde beleuchtet: Wer kann dazugehören? Müssen wir uns wirklich persönlich treffen? Warum sind Lehre und Predigt so wichtig? Warum Gemeindegliedschaft, warum Gemeindegliederung? Wie kann ich die anderen Gemeindeglieder lieben, insbesondere die seltsamen? Wie können wir Gottes Liebe an Außenstehende weitergeben? Was ist die besondere Aufgabe einer Gemeindeleitung? (*Gemeinde wiederentdecken* ist Teil der 9-Merkmale-Reihe, daher hallen diese Merkmale mehr oder weniger deutlich wider.)

Die kurzen Kapitel bieten jeweils eine kompakte, biblisch fundierte und mit lebensnahen Beispielen illustrierte Antwort. Für den, der mehr wissen will, gibt es am Ende der Kapitel Literaturhinweise. Hier im Buch liegt das besondere Augenmerk darauf, inwiefern Gottes Idee von Gemeinde zum Ziel kommen kann, wenn die persönliche Einbindung fehlt. Tatsächlich entgeht uns eine Menge. Uns entgehen Gottes Familientreffen, „bei denen wir uns sehen, voneinander lernen, einander ermutigen, korrigieren und lieben“ (S. 44). Wir erleben nicht mehr, wie die biblischen „Wahrheiten in der Familie Gottes lebendig werden“ und so unseren Glauben stärken (S. 47). Wir verpassen die Gelegenheit,

gemeinsam Gottes Außenposten in dieser Welt zu sein (S. 50). Wir verpassen es, uns gemeinsam mit Weggefährten durch das verkündigte Wort Gottes umgestalten zu lassen (S. 54) und selbst das Wort ande-

ren zu verkündigen (S. 58). Uns fehlt der Schutz einer Gemeinschaft, die gegenseitige Verantwortung übernimmt (S. 70). Und noch einiges mehr.

Ist das Bild zu ideal gezeichnet? Gemessen an meiner realen Gemeinde definitiv. Doch die Autoren sind sich dieser Diskrepanz bewusst. Eine Gemeinde besteht aus begnadigten Sündern, einschließlich mir selbst. Wir schleifen uns gegenseitig und werden so von Gott verändert (S. 140–141). Insofern ist das gezeichnete Bild eines, zu dem wir stolpernd und strauchelnd unterwegs sind – und dem wir nur gemeinsam nahekommen können. So mühsam eine Ortsgemeinde mit all ihren Reibereien auch sein kann: Sie ist unverzichtbar.

Ich empfehle das Buch natürlich allen, die die Frage beschäftigt: „Warum soll ich mir das eigentlich antun?“ Es kann helfen, eine neue Perspektive zu gewinnen und einen neuen Anlauf mit Jesu erstaunlicher, bunt zusammengewürfelter Braut zu wagen. Darüber hinaus ist *Gemeinde wiederentdecken* sicherlich auch für Gemeindeleitungen wertvoll, die sich fragen, wie ihre ganz normale Ortsgemeinde mit der Fülle an bequemen, attraktiven Online-Angeboten Schritt halten kann. Sie muss es nicht. Ihr „Mehrwert“ liegt an anderer Stelle. (*Tanja Bittner*)



Bild: Betanien

Eckhard Kuhla (Hrsg.). *Die Gender-Fibel: Ein irres Konversationslexikon*. Basel: Fontis, 2021. ISBN 978-3-03848-229-1. 128 S. 9,90 Euro.

Überblick über den Inhalt

Die deutsche Schriftstellerin Birgit Kelle (*1975) hat das Konzept dieses Büchleins verantwortet. Im Vorwort heißt es: „Gendern ist nicht auf die Gleichberechtigung von Mann und Frau aus, sondern auf die Abschaffung der Kategorie Geschlecht“ (S. 6). Im Hauptteil folgen 48 Fachbegriffe der Gender-Ideologie, alphabetisch geordnet – von A wie Antifeminismus über B wie Biologist, C wie Cis-Normativität bis T wie Transphobie – die meistens auf einer Seite kurz erklärt werden. Dabei stehen die Erklärungen auf der linken, rosa Seite jeweils für das Gender-Deutsch und die Erläuterungen auf der rechten, weißen Seite für das Normal-Deutsch. Dominik Klenk (*1968), der Verlagsleiter von Fontis, hat das Nachwort beige steuert. Er fasst das Wichtigste nochmals in Prosa zusammen: „Als kleines Konversationslexikon zur Unterscheidung möchte es Mut machen, den Humor nicht zu verlieren und sich selbstbewusst querzustellen, wo Gendersprech Eingang fordert“ (S. 127).

Persönlicher Eindruck

Leider ist nicht klar ersichtlich, wer das Vorwort verfasst hat. Die Vermutung liegt nahe, dass es Birgit Kelle war, denn auf dem Backcover wird ein Zitat aus dem Vorwort ihr zugeschrieben. Der Heraus-



Bild: Fontis-Verlag

geber Eckhard Kuhla (*1941) hat schon mehrere Buchprojekte gegen den Feminismus lanciert. Erst auf den zweiten Blick ist mir aufgefallen, dass beim Gender-Sternchen (Asteriskus) auf dem Coverbild ein Zacken abgebrochen ist. Dies ist eine sanfte Anspielung darauf, dass die Genderideologie bald den Zenit überschreiten

und wohl in sich zusammenbrechen wird, doch mit verheerenden Auswirkungen für die Geschädigten. Das Buch ist interessant gelayoutet: Mit Hilfe der farblichen Kennzeichnung (rosa/weiß) der Seiten ist sofort ersichtlich, welche Meinung dargestellt ist. Allerdings ergeben sich aus den unterschiedlich langen Erläuterungen sieben textfreie Seiten, was schade ist (S. 36, 50, 55, 59, 79, 91, 106). Ein größeres Buchformat wäre angebracht gewesen, um dieses Problem zu vermeiden. Das Lexikon ist jedoch gut lektoriert und kommt mit einem weißen Lesebändchen daher. Allerdings habe ich mir die Frage gestellt, ob dieses Buchzeichen notwendig ist, denn bei normalem Lesetempo hat man innerhalb von 90 bis 120 Minuten das Buch gelesen. Inhaltlich fand ich es schade, dass nur zweimal auf der rosa Gender-Seite Originalzitate von Vertretern der Gender-Ideologie verwendet wurden: das erste Mal die Definition des Cis-Geschlechts des Missy Magazine (S. 12) und das zweite Mal die Definition des intersektionalen Genderfeminismus der *UN Woman* (S. 30). Mit zwei Ausnahmen fehlen theologische Bezüge ganz: Klenk erwähnt einmal den Turmbau zu Babel (1Mose 11,1–9) als Auslöser für unsere je eigene Muttersprache (vgl. S. 118) und das zweite Mal den „Baum, gepflanzt an Wasserbächen“ (Ps 1,3; S. 128), um die deutsche Sprache zu charakterisieren. Trotz aller formalen Unstimmigkeiten überwiegen die inhaltlichen Stärken des Buches jedoch bei Weitem. Komplizierte genderideolo-

gische Konzepte wie die Intersektionalität werden anhand von Beispielen prägnant erklärt: „Die schwarze, lesbische, behinderte Frau ist deutlich diskriminierter als die weiße, heterosexuelle, privilegierte Frau“ (S. 31). Gegenwärtige Trends wie die Forderung nach Frauenquoten werden kritisch hinterfragt: „Frauenquoten sind demnach zutiefst sexistisch und diskriminierend“ (S. 27). Die offensichtlichen Widersprüche der Gender-Ideologie werden geistreich offengelegt: „Gender fließt aber in diesem Kontext offensichtlich immer nur aus dem heterosexuellen Spektrum in das nicht-heterosexuelle Vakuum ab und niemals zurück. Deswegen kann es nach dieser Theorie [Gender Fluidity] auch nur eine Bewegung aus der Heterosexualität heraus, aber niemals eine in sie hinein geben“ (S. 33). „Heterosexualität ist der Normalfall, was auch der Grund dafür ist, dass der Mensch nicht längst ausgestorben ist“ (S. 61).

Fazit

Das „3-K“-Dreiergespann Kelle, Kuhla und Klenk bietet mit der *Gender-Fibel* einen treffenden Überblick über die Aggressivität der Gender-Ideologie mitsamt ihrer Sprachverwirrung: „Und auch im Regenbogenschillern bleibt Ideologie, was sie ist: Gewalt am Sprach- und Denkvollzug“ (S. 119). (*Michael Freiburghaus*)

Bernd Kollmann. Martin Luthers Bibel: Entstehung – Bedeutung – Wirkung. Gütersloher Verlagshaus, 2021. 208 S. ISBN 9783579071565. 25,00 Euro.

Martin Luthers Übersetzung der Bibel ist von epochaler Bedeutung für die Geistesgeschichte. Sie prägt wie kein anderes Werk die deutsche Sprache, Kultur und das kirchliche Leben im deutschen Protestantismus.

Luthers Entschluss, die Bibel aus den Altsprachen zu übersetzen, nahm im Dezember 1521 konkrete Formen an. Schon kurze Zeit später begann er damit, das Neue Testament aus dem Griechischen zu verdeutschen. In nur elf Wochen übersetzte er mit Unterstützung seiner Mitarbeiter das Neue Testament, das nach einem gründlichen Lektorat im September 1522, also vor rund fünfhundert Jahren, auf den Markt kam. Die Ausgabe wurde ein Bestseller.



Bild: Gütersloher Verlagshaus

Schnell waren 3000 Exemplare verkauft. Luther nahm sogleich das Alte Testament in Angriff. Nach Erscheinen mehrerer Teilausgaben konnte schließlich 1534 die erste vollständige Lutherbibel veröffentlicht werden.

Bernd Kollmann hat anlässlich des Jubiläums einen kostbaren Band zur Lutherbibel beim Gütersloher Verlagshaus publiziert. Das Buch ist ausgesprochen aufwendig und ansprechend gestaltet und behandelt alle relevanten Themen rund um das Mammutprojekt, darunter die Septuaginta, die Vulgata, die Erfindung des Buchdrucks, den Humanismus, die Apokryphen und die eigentliche Übersetzungsarbeit.

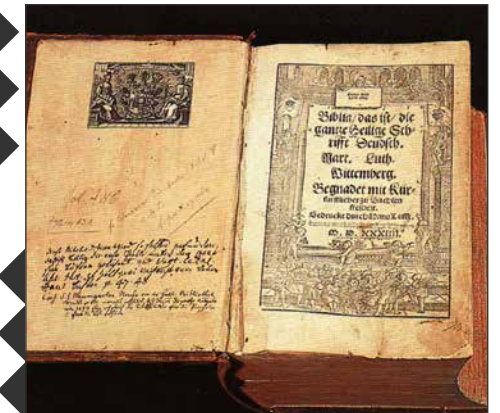
Die einzelnen Kapitel lesen sich kurzweilig und sind atemberaubend illustriert. Fast überall werden dienliche Hintergrundinformationen angeboten. So erörtert Kollmann etwa Luthers Haltung zur Offenbarung des Johannes. Der Reformator sprach ihr

zunächst ab, apostolisch und prophetisch zu sein. „Er könne das Buch nicht hochachten, da in ihm Christus weder gelehrt noch erkannt werde“ (S. 113). Für die Ausgabe von 1530 brachte Luther freilich eine überarbeitete Vorrede zur Offenbarung heraus. Inzwischen sah er – angeregt auch durch den Aufmarsch der Türken vor Wien – in den Visionen des Johannes den Schlüssel für das Verständnis der Gegenwart.

Nicht immer bin ich der gleichen Meinung wie Kollmann. So hege ich Zweifel daran, dass die Lutherbibel von 2017 die beste Übersetzung seit der ersten Lutherausgabe ist (vgl. S. 200). Aber insgesamt hebe ich meinen Hut und danke Autor und Verlag für das sehr gelungene Werk, das trotz aufwendigen Drucks für erschwingliche 25,00 Euro angeboten wird. Die Investition lohnt sich. (rk)

500 JAHRE BIBELDRUCK

Melchior Lotter, der Jüngere, druckte vor rund 500 Jahren das bekannte Septembertestament Luthers. Bedingt durch einen Vorfall entzog Luther aber Melchior dem Jüngeren künftige Druckaufträge. 1534 druckte Johannes Lufft (Abb. re) die erste Gesamtausgabe der Lutherbibel. [Auszug: Wikipedia].



Josef Bordat. *Würde, Freiheit, Selbstbestimmung: Konzepte der Lebensrechtsdebatte auf dem Prüfstand*. Hamburg: Tredition, 2020. ISBN 978-3-347-08420-9. 132 S. 16,90 Euro.

Der Philosoph, Blogger und Buchautor Josef Bordat ist bekannt für seine klare Position zum Schutz des menschlichen Lebens. Sein Buch *Würde, Freiheit, Selbstbestimmung: Konzepte der Lebensrechtsdebatte auf dem Prüfstand* behandelt das Thema in Form eines Essays, d. h. ohne wissenschaftlichen Apparat. Das macht es leicht lesbar und schmal, ohne der Qualität Abbruch zu tun. Man kann Namen und Zitate leicht ergoogeln.

Würde, Freiheit, Selbstbestimmung sind für Organisationen der Sterbehilfe und in der Abtreibungsdebatte werbende Schlagwörter. Bordat beleuchtet die drei Wörter aus christlicher und philosophischer Sicht und zeigt, dass Sterbehelfer und Abtreibungskliniken sich mit fremden Federn schmücken, wenn sie diese Begriffe nutzen.

Würde

Zunächst legt er einen grundlegenden Denkfehler der Befürworter der Sterbehilfe dar: *Würde* wird dem Menschen nicht verliehen, er kann sie nicht gewinnen oder verlieren, sie ist ihm eigen – von Anfang bis Ende, Zeugung bis Tod. Definitionen, die die Würde von Umständen oder Fähigkeiten abhängig machen, sind nicht haltbar, weil Würde damit zu einer beliebigen Eigenschaft wird, die nicht mehr vom Gesetz geschützt werden kann.

Im Gegensatz dazu steht die Auffassung von Befürwortern der Sterbehilfe: Was Würde ist, bestimmt jeder für sich. Der Schutz der Würde jedes Menschen wird dadurch allerdings dem Gesetzgeber unmöglich gemacht – wie soll man etwas schützen, worunter jeder etwas anderes versteht? Das Bundesverfassungsgericht hat mit dem Erlauben der Sterbehilfe 2020 die Möglichkeit des gesetzlichen Schutzes der Würde nicht vermehrt, sondern verringert.

Der Autor geht in Exkursen auf Dilemma-Situationen ein, auf die immer wieder diskutierte Option der „Rettungsfolter“, auf die Todesstrafe und auf den Präferenzutilitarismus (all dies lehnt er ab als der Würde zuwiderlaufend). Was eine Würde hat, hat keinen Preis – das wird anschaulich erläutert durch die notwendigen Grenzen dieses Satzes: Lebensversicherungen müssen im Todesfall zahlen, um den Hinterbliebenen gerecht zu werden. Trotzdem kann es keine gerechte Bewertung eines Menschen in Geld geben.

Freiheit

Freiheit steht mit der Würde in einem Spannungsverhältnis, ergibt sich aus ihr und wird durch sie begrenzt. Bordat erläutert die Geschichte des Freiheitsbegriffs in kirchlicher Auffassung und erklärt, dass und warum die Freiheitsrechte in der christlich geprägten Welt besondere Bedeutung haben, „während in Fernost und in der vom Islam geprägten Hemisphäre zum Teil drastische Unfreiheit herrscht“. Besonders wichtig ist dem Philosophen



Bild: tredition

Bordat die Bedingtheit der Freiheit durch Vernunft und Wissen (eine freie Entscheidung ist nicht möglich, wenn man über den Gegenstand der Entscheidung nicht gut informiert ist). Er erläutert, warum die neurowissenschaftliche Ablehnung der Willensfreiheit problematisch bis irrelevant ist. Jedoch ist Freiheit immer bedingt – notwendigerweise, weil eine absolute Freiheit uns überfordern würde. Schließlich legt er die christliche Freiheit dar als „bewusste Bindung des Menschen an Gott“ und Befreiung aus der Sklaverei der Sünde. Im folgenden Exkurs über Aufklärung, Sklaverei und Rassismus wird dargelegt, dass namhafte Philosophen der Aufklärung Rassisten waren und dadurch der Sklaverei Vorschub leisteten. Erst das evangelikale Christentum der USA wandte sich gegen die Sklaverei (die Päpste folgten mit großer Verspätung). Bindung an und Liebe zu Gott führt nicht nur in die eigene innere Freiheit, sie lassen auch die innere und äußere Freiheit des anderen erkämpfen und unterstützen.

Zur Gewissensfreiheit erläutert Bordat, was ein vernünftig gebildetes Gewissen ist und warum es wichtig ist, ein solches zu haben: „Das Gewissen ist die höchste Instanz der Entscheidung, aber es kann irren.“ Das wird besonders deutlich in der Debatte um Abtreibung. Gewissensbildung, nicht Strafandrohung, ist notwendig, um das Unrecht der Abtreibung als solches erkennbar zu machen. Wo dies aber nicht gelingt, wo eine Frau sich trotz Darlegung der Tatsachen und sinnvollen

Hilfsangeboten zur Tötung ihres ungebohrenen Kindes entscheidet, muss man auch diese Entscheidung „[n]icht gutheißen, befördern, zur Norm selbst erheben, aber doch – tolerieren“ und der Frau weiterhin Liebe anbieten, denn „die wird sie brauchen, die Frau. Und auch der Vater des Kindes“. Auch das irrende Gewissen wird hier geachtet – bei aller Trauer um die Folgen seines Irrtums. Weiter geht es um den Gewissenskonflikt des Arztes, der eine Abtreibung aus Gewissensgründen verweigert und damit vielen bestenfalls als Sonderling gilt. Wo Überlegungen laut werden, die Arbeitsstelle an die Bereitschaft zum Abtreiben zu knüpfen, wird mit der Gewissensfreiheit die ganze freiheitliche Gesellschaft bedroht.

Im Fall der Suizidalität schließt Bordat die Möglichkeit einer freien Entscheidung aus. Ein Mensch, der seinem Leben ein Ende setzen will, ist eben nicht frei, sondern befindet sich in einer durchaus unfreien Extremsituation. Hier von einer souveränen Entscheidung zu sprechen, ist zynisch. Ich kann dem Autor hier von ganzem Herzen zustimmen, da ich sowohl erhebliche und langwierige Schmerzen als auch Depressionen aus eigener (glücklicherweise längst vergangener) Erfahrung kenne. Selbstmordgedanken haben mit Freiheit soviel zu tun wie ein Hamsterrad.

Selbstbestimmung

Der letzte, kurze Teil über die *Selbstbestimmung* orientiert sich stark an Immanuel Kant, der „dem Menschen die Fähig-

keit zur Selbstgesetzgebung zugestanden und diese auch normativ eingefordert“ hat. Kant traut dem Menschen eine moralische Selbstprüfung zu und fordert sie auch. Dennoch kann sich das vom Bundesverfassungsgericht postulierte „Recht auf selbstbestimmtes Sterben“ nicht auf Kant berufen, der in der Selbsttötung eine Verletzung der moralischen Pflicht sah und von einer „Lebenspflicht“ sprach. In der Selbsttötung bringt der Mensch sich um seine Würde, die doch unverfügbar ist. Und auch die Würde dessen, der dabei assistiert, wird verletzt. Evangelische und katholische Kirche sind sich einig: Der Selbstmörder muss in seiner Person samt irrendem Gewissen respektiert werden, der Selbstmord darf nicht gebilligt werden.

Die möglichen und tatsächlichen Folgen eines Rechts auf Selbsttötung schildert Bordat ohne jedes Pathos eindrücklich. Dabei geht er nicht nur auf die unmittelbaren Folgen ein, z. B. für Ärzte, die einer Selbsttötung nicht assistieren wollen, sondern zeigt auch in einem Exkurs, wie eng vernetzt alle Menschen sind – unser Handeln betrifft immer auch Dritte, die wir nicht kennen. Auch eine Rechtfertigungspflicht für Schwerkranke und Pflegende bahnt sich dadurch an, wenn sie ganz unverständlicherweise weiterleben und lebenlassen wollen. „Selbstbestimmung ist verkappte Fremdbestimmung“, wie Eberhard Schockenhoff sagt und Josef Bordat beweist.

Das Buch ist keine ganz leichte Lektüre, aber in klarer und schöner Sprache geschrieben, ohne überflüssigen Fachjargon und zum Mitdenken anregend. Bordat erklärt und analysiert genau und verflacht nichts. Er bezieht sich auf Philosophen von der Antike bis zur Gegenwart – teils zustimmend, teils ablehnend. Er stellt verschiedene Denkweisen sachlich vor und stellt ihnen die am Christentum (besonders dem katholischer Prägung) orientierten Denkweisen gegenüber. Das ist sachlich und unaufgeregt und doch zielbewusst – er lässt den Leser verstehen, warum die katholische Position zum Lebensrecht sinnvoll ist.

Auch ich möchte so selbstbestimmt wie möglich sterben. Das heißt, ich möchte nicht von einer zunehmend herzlosen und paternalistischen Gesellschaft zum Selbstmord gedrängt werden, wenn es unbequem und teuer wird, mich am Leben zu halten. Ich empfehle dringend die Lektüre dieses Buches. (*Claudia Sperlich*)

Das größte Geschenk

Rezensionsbeilage

Wer nur einen einzigen Film im Leben sehen könne, der müsse „Ist das Leben nicht schön?“ von Frank Capra sehen. So hörte ich es den Philosophen Josef Bordat in einem christlichen Radiosender sagen. Den Beitrag konnte man nicht nachhören, ich vergaß aber diesen Satz nicht. Ob ich ihn mir richtig merkte, weiß ich nicht, denn in seinem Buch „Würde, Freiheit,

Selbstbestimmung“, das ich jetzt las, lautet der Satz, mit dem er diesen Film als überraschenden *Zeugen* hinzuzieht, etwas anders. Im Kapitel über die Selbstbestimmung spricht Bordat von dem, was sie begrenzt und er erklärt, warum die Autonomie des Menschen keine absolute ist: „Es ist eine Illusion zu meinen, der Suizid betreffe nur den Suizidalen selbst. Jede Handlung hat Konsequenzen für Dritte – auch der Suizid.“ Dann vergegenwärtigt er den Film, indem er herausarbeitet, wie sich dort das Beziehungs- und Verantwortungsgeflecht auf anrührendste und dramatische Weise zeigt.

„Ist das Leben nicht schön?“ (*It's a Wonderful Life*, USA, 1946) basiert auf der Erzählung „The Greatest Gift“. Das Geschenk des Lebens ist hier gemeint. Der Film beginnt mit ängstlichen Gebeten von einigen Menschen, die für einen gewissen George Bailey bitten, den wir noch nicht kennen und der sich in einer Notlage befinden muss, man sieht dabei nur ihre Häuser und hört die flehenden Stimmen. Dann werden wir in den Himmel mitgenommen, wir sehen Sterne und hören einer „Einsatzbesprechung“ zu. Wen kann man schicken? Eine Verlegenheitslösung: Der einfältige, noch nicht voll ausgebildete Engel Clarence – äußeres Zeichen: er hat noch keine Flügel – muss den Dienst übernehmen, einen schweren Dienst, denn als er fragt, ob der Mensch, dem er beistehen soll, krank sei, heißt es: „Schlimmer, er hat den Mut verloren.“ Was zur Konsequenz hat, dass er plane, „das kostbarste Geschenk“ zurück-

zugeben. Der Himmelsbote, der ihn daran hindern soll, wird gespielt vom britischen Schauspieler Henry Travers. Diese Rolle wurde zu seiner bekanntesten, in einer Reihe von schüchternen, linkischen, liebevollen Gestalten, von denen mir die Verkörperung des Bahnhofsvorstehers und Blumenzüchters Mr. Ballard in dem Kriegsdrama „Mrs. Miniver“ (William Wyler, USA, 1942) besonders zu Herzen ging. Ballard legt seine stille Verehrung für die Titelheldin ganz in die Züchtung der Rose mit ihrem Namen für einen Wettbewerb; sein Vermächtnis, denn er stirbt gleich danach bei einem Luftangriff.

Ich zitiere jetzt vollständig die Passage, in der Bordat den Film nacherzählt und das, was damit „bewiesen“ wird:

„George Bailey (gespielt von James Stewart) ist ein guter Mensch. Ausgerechnet am Heiligabend verliert er seinen Lebensmut. Ein Fehler mit großer Tragweite

lässt ihn am Sinn des Lebens zweifeln. Er beschließt, von einer nahegelegenen Brücke ins Wasser zu springen, um sich zu töten. Plötzlich fällt ein älterer Herr ins Wasser, in Bailey triumphiert für den Augenblick der gute Mensch, der für Andere da ist, und er rettet den Mann, der Bailey damit am Suizid hindert, aus den Fluten. Der Gerettete stellt sich ihm als sein Schutzengel vor. Bailey glaubt ihm zunächst nicht, sieht in ihm aber einen willkommenen Gesprächspartner, dem er sein Leid klagen kann. Als er sein Leben auf die Formel bringt, alle ins Unglück zu stürzen und es daher wohl besser gewesen wäre, nie geboren worden zu sein, zeigt ihm der Engel, wie sich alles entwickelt hätte – ohne ihn, George Bailey.

Bailey hat nun die (einmalige) Chance, den Lauf der Welt ohne ihn zu betrachten und muss feststellen, dass er in vielen

Kontexten fehlt, dass er an schier allen Ecken und Enden gebraucht wird, dass zahlreiche Menschen ihn und seine Hilfe schmerzlich vermissen, dass Projekte ohne ihn scheitern, ja, dass die ganze Stadt ohne ihn eine andere, eine schlechtere wäre. Er erfährt so seine Bedeutung für Andere und erkennt den Wert seines Lebens. Das ruft in ihm die Verantwortung wach und er beschließt, seinem Leben doch kein Ende zu machen. Der Status Quo ist wieder hergestellt, die Anderen sind nun für ihn da und helfen ihm aus seiner misslichen Lage – und der Engel erhält seine sehnlichst erwünschten Flügel.

Jenseits der wirklich anrührenden Geschichte wird deutlich, wie mannigfaltig all jene menschlichen Beziehungen sind, die bei einem Suizid zugleich mitbeendet werden. Bailey entdeckt, dass das Leben schön ist – weil er es nicht alleine lebt, weil Andere ihn brauchen, weil er

ihnen etwas bedeutet. Wenn es einen Film gibt, den wirklich jeder Mensch mindestens einmal gesehen haben sollte, dann wohl diesen: „Ist das Leben nicht schön?“

Nun habe ich auch erst begriffen, warum für einen guten Freund dieser Film sozusagen „zur Familie“ gehört und deshalb auch ein Weihnachtsgast ist.

Josef Bordat: *Würde, Freiheit, Selbstbestimmung. Konzepte der Lebensrechtsdebatte auf dem Prüfstand, tredition, 2020.*

Ich danke der Schriftstellerin Claudia Sperlich, durch deren Rezension ich auf das Buch hingewiesen wurde. (Bettina Klix)



Kant traut dem Menschen eine moralische Selbstprüfung zu und fordert sie auch.

Tom Holland. *Herrschaft: Die Entstehung des Westens*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2021. ISBN 978-3-608-12030-1. 624 S. 21,99 Euro.

Überblick über Hollands Hauptthese

Tom Holland (*1968) ist Historiker und Literaturwissenschaftler in England. Sein neues Buch *Herrschaft: Die Entstehung des Westens* bietet auf 624 Seiten einen Überblick über die Kirchengeschichte in Form von prägenden Episoden. Sein Ziel bestand darin, „herauszufinden, wie es dazu kam, dass wir im Westen wurden, was wir sind, und so denken, wie wir denken“ (S. 23). Das umfassende Werk beginnt mit der Kreuzigung von Jesus und endet mit dem Niedergang des Westens durch die aktuelle Woke-Kultur, in der wir momentan leben. Seine Hauptthese fasst er so zusammen: Das Christentum sei „subversiv und revolutionär“ (S. 27). Dabei geht er von einer Unterscheidung zwischen dem biblischen Text und dem dahinter liegenden Geist des Gesetzes aus. Er versteht die Aussagen des Apostel Paulus dahingehend, als habe er die griechische Philosophie der Stoa, besonders das Konzept des Gewissens, mit der jüdischen Moral kombiniert (vgl. S. 107). „Christus akzeptieren bedeutete, dass man akzeptierte, dass Gott seine Gebote ins Herz schreiben konnte“ (S. 198). Im Hauptteil zeigt Holland, wie die biblischen Aussagen über die Gottesebenbildlichkeit (Gleichwertigkeit) aller Menschen, die Gleichberechtigung der Geschlechter, die Trennung von Kirche und Staat sowie

die Einbindung der Sexualität in der Ehe zwischen einer Frau und einem Mann die Welt über die Jahrhunderte nachhaltig positiv geprägt haben. Im letzten Kapitel schlägt Holland versöhnliche Töne an: Er schildert eine Begebenheit aus dem Jahr 2009, als er sich von seiner sterbenden Tante, die zeitlebens sehr gläubig war, verabschieden musste. Durch ihre „unerschütterliche Liebe und ihre Hoffnung auf das ewige Leben wurde sein Atheismus durchbrochen (S. 549; 551). Mit Bezug zu J. R. R. Tolkien ankennt er das Christentum unterdessen als wahren Mythos: „In diesem Sinne bleibt uns das Christentum erhalten“ (S. 557).

Konstruktive Kritik

Es ist klar, dass eine Einzelperson unmöglich die 2000-jährige Kirchengeschichte adäquat im Detail überblicken kann. Holland hat beispielsweise Johannes Gutenberg, den das TIME-Magazin 1997 zum Mann des Jahrtausends gekürt hat, vergessen aufzuführen. Abgesehen von einigen Schreibfehlern in der deutschen Übersetzung unterlaufen Holland auch inhaltliche Ungenauigkeiten: So werden bereits im Alten Testament zwei Engel namentlich erwähnt (Gabriel und Michael in Dan 8–12) und nicht erst im Neuen Testament, wie Holland behauptet (S. 174). Ein Grundproblem seiner Hauptthese sehe ich darin, dass sie den lebendigen Gott weitgehend ausklammert. Keineswegs hat Paulus das Gewissen erfunden, sondern es wird bereits im Alten Testament mit den Begriffen

„Herz“ und/oder „Nieren“ umschrieben.¹ Gott wirkt durch sein Wort der Bibel und erneuert dadurch einzelne Menschen und ganze Gesellschaften. Teilweise ist Holland von Annahmen der liberalen Theologie geprägt, dass beispielsweise der alttestamentliche Monotheismus sich aus einem Henotheismus (Verehrung eines einzigen Gottes unter vielen) entwickelt habe (vgl. S. 74). Wenn Holland sogar Adolf Hitler und dem radikalen Islam christliche Motive unterstellt (vgl. S. 495; 527), dann hat er den Rahmen des Christentums definitiv verlassen.

Fazit

Die NZZ-Rezensentin hat Recht, wenn sie einen Widerspruch in Hollands Hauptthese anprangert, falls viele bis alle Bewegungen im Westen christlich seien: „Ist etwas, was alles und sein Gegenteil ist, am Schluss nicht eher nichts?“ (12.04.2021). Trotz aller Unschärfen legt Holland ein interessantes und unterhaltsames Werk vor, das anhand zahlreicher bekannter und unbekannter Episoden den roten Faden der Kirchengeschichte von der Vergangenheit in die Gegenwart spannt: „Dass Christus, dessen Anteil an der göttlichen Herrschaft über Raum und Zeit [...] Mensch geworden und am schlimmsten Folterinstrument gestorben war, entsprach genau dem Maß des Verständnisses, das Paulus von Gott hatte: nämlich, dass Er die Liebe war. Das Ergebnis war eine verwandelte Welt. Darin bestand die Botschaft des Evangeliums“ (S. 99). (*Michael Freiburghaus*)

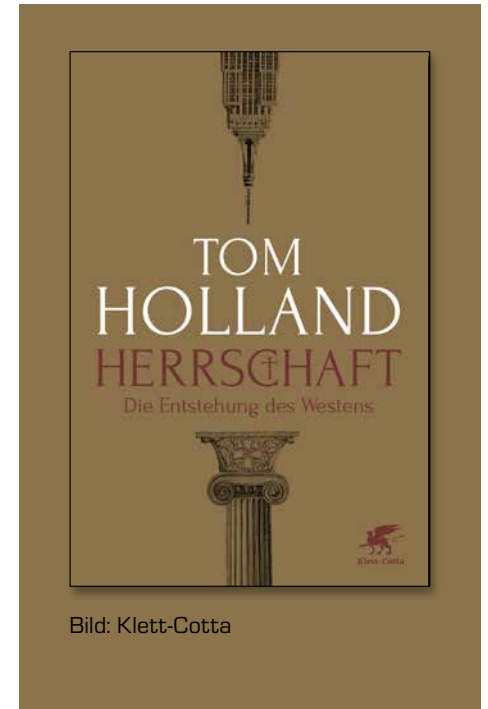


Bild: Klett-Cotta

¹ „Prüfe mich, HERR, und erprobe mich; läutere meine Nieren und mein Herz!“ (Ps 26,2). „Niere. Das Wort bezeichnet das Körperorgan, besonders bei Opfertieren [...], aber auch das Innerste und Geheimste des Menschen als Sitz seines Gewissens (Ps 73,21; 139,13; Spr 23,16; Jer 12,2; Kla 3,13), oft zusammen mit leb [...], Herz genannt (Ps 7,10; Jer 11,20; 17,10; 20,12)“, Lexikalischer Sprachschlüssel zum Alten Testament der Elberfelderbibel, S. 1695. „Das Herz ist Sitz des Willens (1Kö 8,17; Dan 1,8), des Urteilens (Spr 23,17), der Entscheidungen, der Verantwortung und des Gewissens (1Mo 20,5f; 1Sam 24,6; 25,31; Ps 119,69f), aber auch der unausgesprochenen Gedanken (1Mo 17,17; Ps 44,22; Spr 6,18)“, Sprachschlüssel, S. 1707.

Michael Allen u. Scott R. Swain. *The Oxford Handbook of Reformed Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2020, 688 S. ISBN: 978-0198723912. Ca. 140,00 Euro.

Die sogenannten Oxford Handbooks gehören zu den renommiertesten und erfolgreichsten Publikationen des wissenschaftlichen Verlagswesens. Die von Oxford University Press herausgegebene Reihe bietet Bücher aus unterschiedlichsten Fachbereichen, darunter auch aus dem Wissensgebiet der Theologie. Jedes Handbuch enthält ausführliche Artikel, die von ausgewiesenen Experten verfasst worden sind. Im Jahr 2020 erschien das *Oxford Handbook of Reformed Theology*, das Michael Allen und Scott R. Swain redaktionell verantwortet haben. Beide Herausgeber lehren am Reformed Theological Seminary in Orlando (Florida, USA).

Das Handbuch enthält vier Teile. Im ersten Teil wird die reformierte Theologie in ihrem historischen Kontext erörtert. Aza Goudriaan untersucht etwa das Verhältnis reformierter Theologen zu den Kirchenvätern (vgl. S. 7–22). Einerseits wurden die Patristiker wohlwollend in Werke und Bekenntnisse des reformierten Zweigs der Reformation aufgenommen. Andererseits waren reformierte Gelehrte gegenüber den Kirchenvätern recht kritisch. Don Collett und Mark Gignilliat haben zum Verhältnis von reformierter Theologie zur Bibelkritik recherchiert (vgl. S. 112–132). Calvin stand am Scheideweg des Übergangs von vorkritischen zu

kritischen Formen der Bibelwissenschaft. Er förderte den wissenschaftlichen Umgang mit der Heiligen Schrift, forderte aber vom Leser zugleich eine angemessene Haltung. Wie Augustinus stellte er „Furcht“ und „Frömmigkeit“ vor und über die Erkenntnisfrage. „Die richtigen Leser sind diejenigen, die sich in Demut und Gehorsam vor der Tür der Schrift niederbeugen. Mit anderen Worten: Die fromme Haltung des Auslegers, wobei Frömmigkeit als bescheidene und bereitwillige Unterwerfung unter das, was die Schrift behauptet, verstanden wird, ist ein wesentlicher Bestandteil der exegetischen Aufgabe“ (S. 114). Eberhard Busch, der von 1965 bis 1968 persönlicher Assistent bei Karl Barth in Basel gewesen ist, hat das Kapitel über Barths *Kirchliche Dogmatik* verfasst (vgl. S. 341–352).

Im zweiten Teil werden herausstechende Werke der reformierten Theologie vorgestellt, etwa Martin Bucers *Vom Reich Christi*, Heinrich Bullingers *Dekaden*, Francis Turretins *Institutio* oder Friedrich Schleiermachers *Glaubenslehre*. Auch Bekenntnisschriften wie der *Heidelberger Katechismus* oder die *Westminster Standards* werden beleuchtet.

Der dritte Teil verhandelt große Themengebiete wie Bundestheologie, Christologie, Sakramente oder Eschatologie. Paul T. Nimmo liefert zum Beispiel einen Überblick über die Lehre vom göttlichen Dekret in Vergangenheit und Gegenwart. Die Reformierten haben – so schreibt er – „in ihrer Weisheit immer darauf be-

standen, dass sie es bei der Lehre vom göttlichen Dekret mit einem wahrhaft heiligen Geheimnis zu tun haben, das in der Schrift zwar offenbart, aber nicht vollständig erklärt ist“ (S. 416).

Der letzte Teil ist der Zukunft der reformierten Theologie gewidmet. Nach Michael Allen werden die Zukunftsaussichten der reformierten Theologie davon abhängen, „inwieweit das reformatorische Wirken des Wortes Gottes die Weiterentwicklung von Denkformen, Gesprächen und bleibenden Fragen prägt“ (S. 622). Abschließend betont er, dass das theologische Arbeiten und gelingende Reformen kirchlichen Lebens letztlich immer nur Geschenk sein können.

The Oxford Handbook of Reformed Theology ist für Leute, die einen schnellen und übersichtlichen Zugang zur reformierten Theologie suchen, eine hilfreiche Fundgrube. In jedem Beitrag wird weiterführende Literatur empfohlen; ein umfangreiches Register hilft bei der Erschließung der Texte. Nicht alle Autoren, die hier veröffentlicht haben, teilen meines Wissens das reformierte Bekenntnis. Aber alle behandeln ihre Themen mit Wertschätzung und Fachkenntnis. (rk)

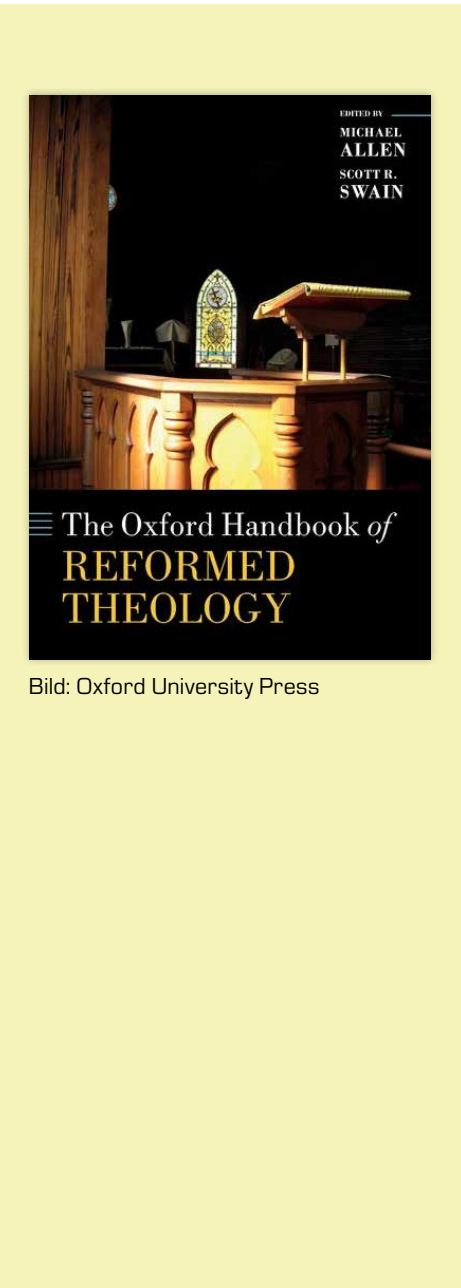


Bild: Oxford University Press

The logo for 'IMPULS' is rendered in a bold, outlined, sans-serif font. The letters are white with a dark outline, set against a background of scattered, 3D-style white letters in various sizes and orientations, creating a dense, textured effect.

MARKUS 7,9

Jesus fuhr fort: „Sehr geschickt bringt ihr es fertig, das Gebot Gottes außer Kraft zu setzen, um eure überlieferte Vorschrift zur Geltung zu bringen!“

gudh.
Zeitschrift für Theologie
und Gesellschaft

Urheberrecht u. Abmahnversuche

Inhalte und Werke in dieser Online-Zeitschrift sind urheberrechtlich geschützt. Einige Werke und Inhalte unterliegen dem Urheberrecht Dritter. Die Inhalte können ausschließlich für den persönlichen, privaten Gebrauch heruntergeladen werden. Design, Texte und Bilder, sowie grafische Gestaltungen unterliegen einer strengen Copyright-Kontrolle, sowie der

Berücksichtigung des Urheberrechts Dritter. Entsprechende Nachweise werden in unserem Archiv gespeichert und sind bei Beanstandungen in der Redaktion zu erfragen. Mitteilungen im Falle einer Rechte-Verletzung gegenüber Fremder oder Dritter oder einer Verletzung gesetzlicher Bestimmungen können schriftlich der Redaktion mitgeteilt werden.

Bestätigt sich die Beanstandung, werden die betroffenen Inhalte umgehend gelöscht. Abmahngebühren oder sonstige Gebühren, denen keine gütliche Kontaktaufnahme vorangegangen ist, leisten wir nicht. Das Recht auf Gegenklage wegen Missachtung der hier genannten Bestimmungen behalten wir uns vor.