

Glauben und Denken heute

Theologische Selbsttäuschung

Gott nach unserem Bild

Von den Vätern lernen: Die enge Verbindung
zwischen häuslicher Frömmigkeit und häuslichem Glück

Rezensionen und Buchhinweise

Träger:

„Martin Bucer Seminar“ e. V.
Mutschelbacher Str. 52
75196 Remchingen, 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. 21
Werbung Logos: S. 27
Werbung Gebende Hände: 35
AdobeStock: AdobeStock_278243408
S.37; AdobeStock_414337659 S. 2, 63;
Bilder Wikipedia: S. 43
Grafik GuDh: S. 6, 15, 16, 28, 34, 41, 46
Buchcover: bei den jwlg. Verlagen

Inhalt

3

**Editorial: Atemlos jappend laufen
sie hinter der Zeit her**
(Ron Kubsch)

7

Theologische Selbsttäuschung
(Joseph Pak)

16

Gott nach unserem Bild
(Luke Stannard)

28

**Warum ich mich von Tim Kellers
Apologetik abgenabelt habe**
(James R. Wood)

31

**Die enge Verbindung zwischen
häuslicher Frömmigkeit
und häuslichem Glück**
(August Wilhelm Hülsmann)

Rezensionen:

- 39 Ralf Frisch. *Widerstand und Versuchung:
Als Bonhoeffers Theologie die Fassung verlor.*
(Ron Kubsch)
- 41 Wolf Christian Jaeschke (Hrsg.). Hermann Fried-
rich Kohlbrügge. *Unterm Gnadenhimmel oder:
Unter Weinstock und Feigenbaum: Ein Quer-
schnitt durch das Werk eines zeitlos relevanten
Verkündigers der freien Gnade Gottes.*
(Ron Kubsch)
- 45 Hans-Georg Ulrichs (Hrsg.). Abraham Kuyper.
Calvinismus: Die Stone Lectures von 1898.
(Ron Kubsch)
- 47 Thorsten Dietz. *Menschen mit Mission: Eine
Landkarte der evangelikalen Welt.*
(Gerhard Gronauer)

Buchhinweise:

- 64 Ariane Albisser u. Peter Opitz (Hrsg.). *Die Züricher Reformation in Europa.* (Ron Kubsch)
- 65 Michael Wilkinson, Connie Au, Jörg Haustein u. Todd M. Johnson (Hrsg.). *Brill's Encyclopedia of Global Pentecostalism.* (Gottfried Sommer)

- 50 Douglas J. Moo. *A Theology of Paul and His Let-
ters: The Gift of the New Realm in Christ.*
(Hanniel Strebel)
- 54 Guy M. Richard. *Die Taufe – Antworten auf häufi-
ge Fragen.* (Micha Heimsoth)
- 56 Monika Hausammann. *Die grosse Verkehrung:
Dem Humanismus mit biblischem Denken bege-
gen. Eine Ansage.* (Michael Freiburghaus)
- 55 Lydnal Roper. *„Im Leben war ich Eure Plage“ –
Luthers Welt und sein Vermächtnis.*
(Klaus Giebel)
- 62 Jonathan Bernier. *Rethinking the Dates of the
New Testament: The Evidence for Early
Composition.* (Franz Graf-Stuhlhofer)

Atemlos jappend laufen sie hinter der Zeit her

Angesichts schrumpfender Mitgliederzahlen und stetig abnehmender gesellschaftlicher Relevanz fordern Vertreter der großen Kirchen tiefgreifende Anpassungsprozesse. „Wir leben in Zeiten hochdynamischer Entwicklungen: technologisch, global, gesellschaftlich“, sagte etwa Präses Thorsten Latzel in seinem diesjährigen Rechenschaftsbericht für die Evangelische Kirche im Rheinland. Das mache „Institutionen und Organisationen fragil“. Sie befänden „sich in allen gesellschaftlichen Bereichen unter massivem Veränderungsdruck“. Da vor allem junge Leute der Kirche den Rücken kehrten, müssten genau sie mehr Raum bekommen, meint Latzel.¹ Für Kardinal Reinhard Marx ist die Krise seiner katholischen Kirche auch darin begründet, dass sie behauptet, „ziemlich viel von Gott zu wissen und seinen Willen autoritativ allen Menschen über-

mitteln zu können“. Mit ihren vollmundigen Reden versperre die Kirche oft genug den Zugang zu Gott, so Marx. Die kirchliche Verkündigung müsse daher aufhören, ihren Hörern einfach nur offenbarte Wahrheiten zuzumuten. Helfen könne es, weniger von Gott zu reden und sich mehr auf existenzielle Erschütterungen von Menschen einzulassen.²

Die Argumentationsmuster gleichen sich meist: Da die Leute nicht mehr von oben herab angesprochen werden möchten, müssen wir dialogische Konzepte der Evangeliumskommunikation entwickeln und fördern. Weil die Menschen vernünftigen Überlegungen nicht mehr zugänglich sind oder sie die Autorität einer biblisch fundierten Verkündigung nicht mehr akzeptieren, müssen die Kirchen mehr in die Beziehungsarbeit investieren. Weil Jugendliche heute die

Sprache und Konzepte der Bibel nicht mehr verstehen, müssen wir Übertragungen schaffen, die sich dem Verstehenshorizont der Spätmoderne fügen. Weil das christliche Familienbild nicht mehr konsensfähig ist, müssen wir andere Formen des Zusammenlebens aufwerten. Da der biblische Sündenbegriff und das damit verbundene Rechtsverständnis unpopulär geworden sind, reden wir in unseren evangelistischen Bemühungen nicht mehr über Gottes Heiligkeit und Zorn, sondern über unsere Bedürfnisse nach mehr Spiritualität.

Das alles ist ja nicht völlig falsch. Natürlich sollen wir, um eine Formulierung von John Stott aufzugreifen, doppelt Hören, also achtsam wahrnehmen, was Gott sagt und was die Menschen bewegt. Aber was, wenn aus dem zeitgemäßen Christsein eine zeithörige Frömmigkeit wird? Besteht nicht die Gefahr,

dass die evangelische Glaubenskultur den Geist der Welt mehr fürchtet als Gott (vgl. 1Kor 2 u. Röm 12,2)?

All dieses Ringen um Anschlussfähigkeit setzt noch voraus, dass die Gesellschaft das kirchliche Leben vermisst. Aber ist das wirklich so? Ich glaube das nicht mehr. Vermutlich liegt Justus Geilhufe richtig, wenn er sagt: „Wir evangelischen Christen leben ... bis heute in der falschen Vorstellung, von einer Öffentlichkeit umgeben zu sein, die sich für uns interessiert. Unser Handeln ist von dem Vertrauen darauf bestimmt, dass die Gesellschaft uns auch trotz Mitgliederschwund als Teil der Zivilgesellschaft braucht.“³

Die Zukunft der Kirche hängt meines Erachtens nicht von ihrem zivilgesellschaftlichen Einfluss ab. Sie hängt vielmehr davon ab, ob sie ihrem ursprünglichen Auftrag treu bleibt und

das Evangelium hochhält. Die Entwicklungen lassen sich nämlich auch anders herum interpretieren: Weil wir nicht mehr offensiv das christliche Familienbild lehren, leben und begründen, öffnen sich immer mehr Menschen und Christen alternativen Lebensmodellen. Da wir fast nur noch über den Wie-Glauben (*fides qua creditur*) diskutieren, schwindet das Verständnis für die Inhalte des Glaubens (*fides quae creditur*). Weil die präventive Seelsorge durch Predigt, Katechese, Gemeinschaft und Gebet immer häufiger unterhaltsamen Programmen weichen muss, wächst die Verunsicherung und mit ihr einhergehend die Wankelmütigkeit selbst unter Kirchgängern. Dieweil wir der Heiligkeit Gottes kaum noch liturgischen Raum geben, ist uns das Bewusstsein für unsere Erlösungsbedürftigkeit und die teure Gnade, von der wir alle leben, verloren gegangen.

Kurz: Selbstverständlich ändert sich Gemeinde und muss sich auch ändern. Diese Veränderungen müssen wir gar nicht suchen, sie kommen sowieso. Wichtig ist, dass die Christen das fröhliche Ja zu ihrer Berufung finden. Schauen wir wieder mehr auf Christus und in sein Wort und verkündigen wir das, was aus dem Wort des Christus kommt (vgl. Röm 10,17). „Wie sollen sie aber den anrufen, an den sie nicht glauben? Wie sollen sie aber an den glauben, von dem sie nichts gehört haben? Wie sollen sie aber hören ohne Prediger?“ (Röm

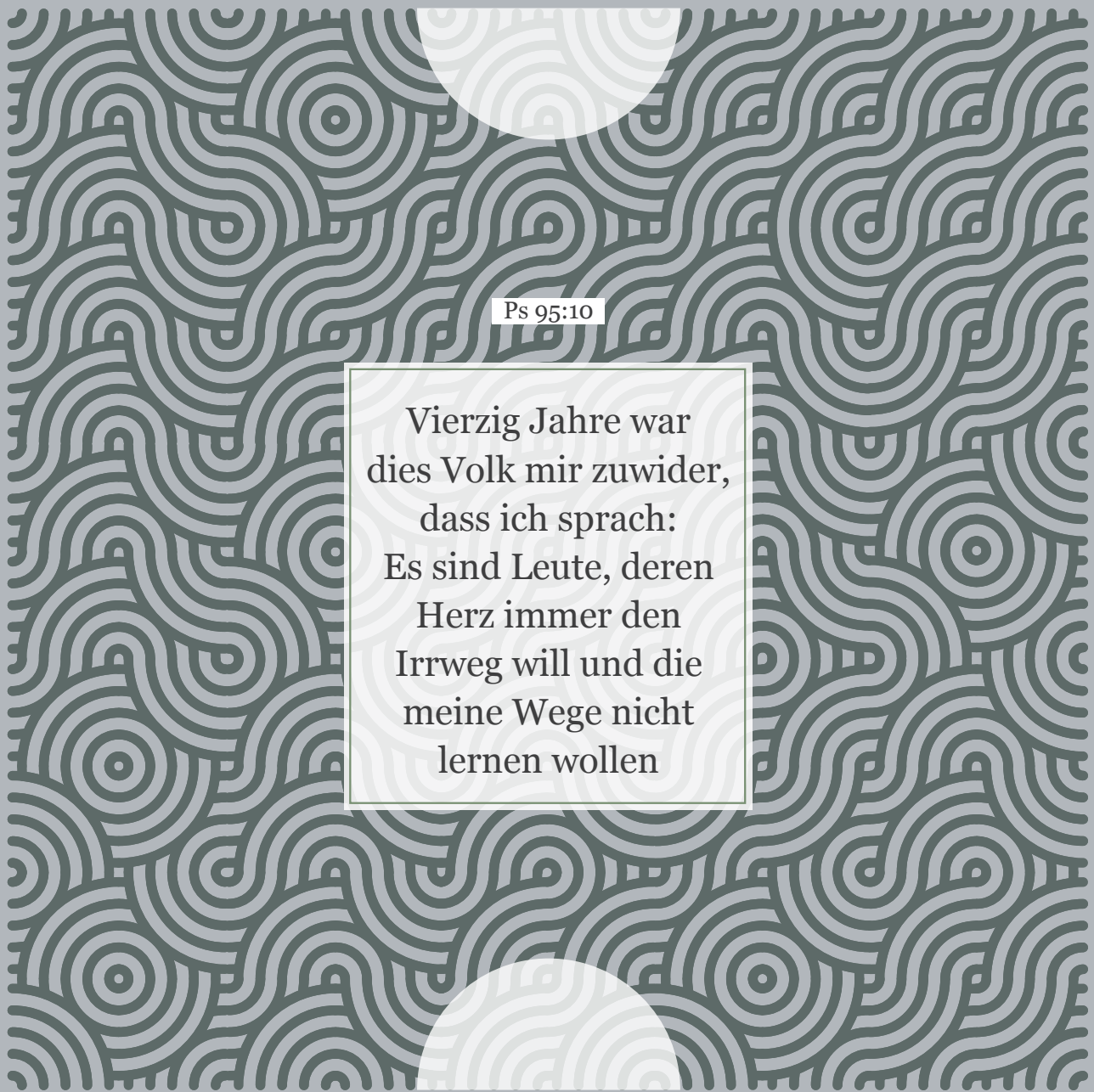
10,14).

Die Rückbesinnung auf den Kernauftrag der Kirche befreit von den lähmenden Verstrickungen mit dem Weltgeist. Anstatt laufend über die Anschlussfähigkeit nachzudenken, sollten wir mit Petrus beten: „Und nun, Herr, sieh an ihr Drohen und gib deinen Knechten, mit allem Freimut zu reden dein Wort“ (Apg 4,29). Wenn wir diese Erwartung nicht einüben, wird wohl das ernüchternde Wort Kurt Tucholykys über die Kirchen seine Gültigkeit behalten: „Atemlos jappend laufen sie hinter der Zeit her, auf dass ihnen niemand entwische.“

Diese Ausgabe der Zeitschrift *Glauben und Denken heute* enthält diesmal zwei große Artikel. Joseph Pak liefert eine kleine Theologie der „Selbsttäuschung“ und Luke Stannard untersucht aktuelle Trends innerhalb der Bewegung des „Open Theism“. James R. Wood erzählt, warum er sich von der Apologetik des von ihm geschätzten Pastors Tim Keller gelöst hat. Wieder enthält die Ausgabe etliche Rezensionen. Allen Autoren und Mitarbeitern sei für ihren Einsatz herzlich gedankt.

Ron Kubsch

-
- 1 Siehe URL: <https://www.welt.de/regionales/nrw/article236333123/Latzel-fordert-Veraenderungsbereitschaft-der-Kirche.html> (Stand: 18.10.2022).
 - 2 Siehe URL: <https://www.die-tagespost.de/kirche/aktuell/kardinal-marx-vielleicht-reden-wir-zu-viel-ueber-gott-art-232904> (Stand: 18.10.2022).
 - 3 Siehe URL: <https://www.welt.de/debatte/kommentare/plus240571201/Christentum-Wir-als-Kirchemuessen-verstehen-dass-uns-keiner-vermisst.html> (Stand: 18.10.2022).



Ps 95:10

Vierzig Jahre war
dies Volk mir zuwider,
dass ich sprach:
Es sind Leute, deren
Herz immer den
Irrweg will und die
meine Wege nicht
lernen wollen

Inhalt:

Die moderne Kultur wird zunehmend von Fragen und Antworten rund um die sexuelle Identität beeinflusst – ob im öffentlichen Diskurs oder bei kulturellen Trends. Jedes gesellschaftliche Phänomen hat seine historischen Wurzeln. Von Augustinus, über Rousseau bis hin zu Marx oder Freud sind unterschiedliche Auffassungen des Selbst vorgestellt worden. Im 20. Jahrhundert wurden diese Konzepte des Selbst nicht nur psychologisiert und eng mit der Sexualität verschränkt, sondern unter dem Einfluss von Leuten wie Reich, Marcuse und anderen ebenfalls zu einer politischen Angelegenheit gemacht. Der Historiker Carl Trueman untersucht in seinem Buch *Der Siegeszug des modernen Selbst* die Sichtweisen auf das »Selbst«, die schlussendlich zur sexuellen Revolution beigetragen haben und seitdem tief in unsere Alltagskultur eingeschrieben sind. Er greift dabei auf Analysen des Philosophen Charles Taylor, des Soziologen Philip Rieff und des Ethikers Alasdair MacIntyre zurück. Trueman gibt einen äußerst hilfreichen Überblick über die Vergangenheit, bringt Klarheit in die Gegenwart und vermittelt Orientierungs- und Argumentationshilfen im Blick auf die Zukunft. Für Christen, die sich in der Kultur einer sich ständig verändernden Suche nach Identität bewegen und bewahren müssen, ist das ein wichtiges Werk.

Autor:

Carl Trueman ist Professor für Biblische und Religiöse Studien am Grove City College (USA). Er ist freier Redakteur bei First Things, ein geschätzter Kirchenhistoriker und arbeitet als Wissenschaftler am Ethics and Public Policy Center. Trueman hat zahlreiche Bücher verfasst oder herausgegeben.



Joseph Pak

Theologische Selbsttäuschung

Was ist Selbsttäuschung? Wir kennen verschiedene Formulierungen, mit denen wir Selbsttäuschung beschreiben: „Er lügt sich in die eigene Tasche“, „Sie will das nicht wahrhaben“, „Er redet sich das ein“, „Er weiß es nicht, weil er es nicht wissen will“, „Sie verschließt die Augen vor den Fakten“, usw. Psychologen betrachten Selbsttäuschung als ein allgegenwärtiges Phänomen und gehen davon aus, dass praktisch alle Menschen ständig die Wahrheit vor sich selbst verbergen.² Aufgrund des universellen Phänomens der Selbsttäuschung in der menschlichen Erfahrung nehmen wir das, was Menschen über sich selbst sagen, nicht für bare Münze – nicht, weil wir sie für unaufrichtig halten, sondern weil wir intuitiv wissen, dass die meisten

von uns an erheblicher Verwirrung und Täuschung leiden, wenn es um unser Selbstverständnis geht.³

Selbsttäuschung steht in Zusammenhang mit einer Vielzahl von Phänomenen wie Irrationalität, Wunschdenken, Wahnvorstellungen, Erinnerungslücken, Unwissenheit, Ausweichverhalten, Heuchelei, Wahrung der Selbstachtung und falschem Glauben.⁴ Tatsächlich begegnen wir Selbsttäuschung in unserem Leben sehr häufig. Ein Beispiel ist Drogen- und Alkoholabhängigkeit. Süchtige täuschen sich in der Regel selbst, indem sie meinen, sie hätten alles im Griff.⁵ Sie weigern sich, der Wahrheit über sich selbst ins Auge zu sehen. Aus diesem Grund betrachteten Existentialisten wie Jean-Paul Sartre die

Selbsttäuschung als das wichtigste Mittel, um Selbsterkenntnis zu vermeiden.⁶ Sartre gebrauchte dafür den Ausdruck „Unaufrichtigkeit“, da es sich um Unehrlichkeit bezüglich der eigenen Person handelt.

Selbsttäuschung ist eine Grunderfahrung und – seit Sokrates – Ausgangspunkt der Philosophie.⁷ Benjamin Franklin witzelte einmal: „Wer hat dich so oft getäuscht wie du dich selbst?“⁸ Sokrates sagte, die schlimmste aller Täuschungen sei die Selbsttäuschung.⁹ Theologen aller Zeiten haben die Bedeutung der Selbsttäuschung erkannt und sich mit ihren Auswirkungen auf das christliche Leben befasst. Sie diente lange Zeit als „Schlüsselement bei der Erklärung von Sünde, moralischem Versagen und der Abkehr von Gott“.¹⁰

In den letzten Jahren schenkten Theologen der Selbsttäuschung jedoch nicht mehr so viel Aufmerksamkeit, obwohl Philosophen das Thema seit den 1960er Jahren lebhaft erörterten. Dieser Mangel an wissenschaftlichem Interesse ist ein gefährliches Versäumnis. Selbsttäuschung ist als universelles, durch den Sündenfall verursachtes Phänomen eng mit der Sünde verknüpft und schadet unserem geistlichen Leben, wenn sie nicht bekämpft wird. Mein bescheidenes Ziel für diesen Artikel besteht darin, einige Aspekte der Selbsttäuschung als theologisches Konzept zu beleuchten. Ich werde erstens darauf eingehen, dass Selbsttäuschung eng mit Sünde zusammenhängt, zweitens, dass sie oft zu einer falschen Heilsgewiss-

heit führt, und drittens, dass sie durch fehlgeleitete Liebe verursacht wird. Dann soll es um einige Möglichkeiten gehen, wie das Problem der Selbsttäuschung gelöst werden kann. Dabei werde ich Theologen wie Augustinus, Pascal und Jonathan Edwards mit einbeziehen, die mit dem Problem der Selbsttäuschung gerungen haben. Außerdem werden wichtige Bibelstellen berücksichtigt, die auf die Gefahren der Selbsttäuschung eingehen und davor warnen.

1. Selbsttäuschung und Sünde

In der traditionellen analytischen Philosophie verweisen Philosophen auf die Selbsttäuschung, um gewöhnliches, kontraevidentes Überzeugtsein zu erklären. Dabei neigen sie dazu, Selbsttäuschung auf einen voreingenommenen, falschen Glauben zu verengen.¹¹ In der Theologie wird Selbsttäuschung jedoch viel ernster genommen und als vorsätzliche Sünde betrachtet. Der Ungläubige will die Wahrheit nicht glauben, weil er ein Sünder ist und weil sein Urteilsvermögen auf fatale Weise von seiner Sündhaftigkeit infiziert ist. Er fühlt sich wohl mit seiner Sünde und will keine unvorteilhafte Bilanz seines Lebens akzeptieren.¹² Moderne Anklänge an diese Beschreibung von Selbsttäuschung finden sich in verschiedenen Bereichen:

„Du lehnst die Revolution ab, weil du unter einem falschen bürgerlichen Bewusstsein leidest. Du verweigerst die heilsame psychoanalytische Erkenntnis,

weil dein ‚Widerstand‘ zum Repertoire der Abwehrmechanismen gehört, die symptomatisch für deine Neurose sind. Du verweigerst dich dem Heideggerschen Ruf des Seins, weil du unauthentisch bist. Du nimmst die radikalen Sartreschen Konsequenzen deiner Freiheit nicht an, weil du Unaufrichtigkeit hegst.“¹³

Falsches Bewusstsein, Abwehrmechanismus, mangelnde Authentizität und Unaufrichtigkeit sind nur andere Worte für Selbsttäuschung in diesen verschiedenen Bereichen.

In der christlichen Tradition wurde Selbsttäuschung schon seit Augustinus als eine Abspaltung des Willens betrachtet.¹⁴ Unser Wunsch, einen eigenen, egoistischen Willen unabhängig von Gottes Willen durchzusetzen, entfremdet uns von der Wirklichkeit und von Gott.¹⁵ Seit dem Sündenfall – und da wir die Realität des Sündenfalls leugnen – haben wir die Fähigkeit verloren, Gottes Willen und seine moralischen Werte zu erkennen und angemessen darauf zu reagieren. Wir sind nun durchaus in der Lage, uns selbst zu täuschen, wenn wir moralische Urteile fällen und unserem egoistischen Willen folgen.¹⁶ „Wenn er sich spontan eine falsche, aber verlockende Deutung seiner moralischen Situation zurechtgelegt hat, übernimmt der Selbstbetrüger diese Deutung und bestätigt sie sowohl innerlich durch Selbstgespräche als auch äußerlich, indem er so handelt, als wäre sie wahr.“¹⁷ Die Selbsttäuschung führt dazu, dass Entscheidungen getroffen werden, die

entweder negative ethische Bewertungen ausschließen oder sie in positive umwandeln.¹⁸ Auf diese Weise verleitet Selbsttäuschung zur Sünde und rechtfertigt sie.

Gott ist das absolut Gute und die höchste Wahrheit, doch Sünder belügen sich selbst über das, was gut und wahr ist. Warum machen wir das? Wir machen das, weil wir so tun wollen, als liebten wir die Wahrheit und das Gute, obwohl wir uns immer wieder von ihnen abwenden. Mit anderen Worten: Wir interessieren uns gerade genug für Wahrheit und Güte, um so zu tun, als würden wir sie lieben.¹⁹ Wenn wir etwas oder jemanden (uns selbst zum Beispiel) mehr lieben als die Wahrheit, haben wir einen Grund zur Selbsttäuschung; daher überrascht es nicht, dass Sünde eng mit Selbsttäuschung zusammenhängt.²⁰ Wie Sünde sich von Gott abwendet, wendet Selbstbetrug sich von der Wahrheit ab. Wood fasst Pascals Ansicht über den Zusammenhang zwischen Selbsttäuschung und Sünde folgendermaßen zusammen:

„Theologisch betrachtet ist Selbsttäuschung mehr als eine Form von epistemischer Unstimmigkeit. Indem der Selbstbetrüger ein falsches Selbst konstruiert, das in einer imaginären Welt lebt, versucht er, ein Selbst aus dem Nichts zu schaffen – was ihm jedoch zwangsläufig misslingt. Er parodiert damit Gottes schöpferisches Handeln. So gesehen ist Selbsttäuschung nicht nur sündig, sondern sie ist es auf geradezu paradigmatische Weise. Die für die Sünde typische Abneigung gegen Gott,

die Abkehr von ihm, entspricht der für die Selbsttäuschung typischen Abneigung gegen die Wahrheit, der Abkehr von der Wahrheit. Bei vielen Formen des Selbstbetrugs, einschließlich des moralischen Selbstbetrugs, betrügt man sich selbst, gerade weil man die Wahrheit kennt und ablehnt. Der Selbstbetrüger erkennt die Wahrheit, ist von ihr abgestoßen und bemüht sich bewusst, sie durch eine Lüge zu ersetzen.“²¹

Pascal zufolge ist also die größte Bedrohung für die Moral weder Unkenntnis des Moralgesetzes noch moralische Schwäche, sondern Selbsttäuschung.²² Sünde bzw. moralisches Fehlverhalten ist in der Regel das Ergebnis selbsttäuschenden moralischen Denkens: Man erkennt, dass eine Handlungsweise unmoralisch ist, redet sich aber ein, sie sei moralisch.

Während Pascal Selbsttäuschung als eine Hauptursache für Sünde betrachtet, ist sie für Augustinus die Folge sündhaften Verhaltens. Für ihn „hängt der richtige Einsatz der intellektuellen Kräfte zum Teil vom moralischen Verhalten und den daraus resultierenden Gesinnungen des Menschen ab. Kurz gesagt, moralische Tugend ist für intellektuelle Vortrefflichkeit notwendig. Sündige Handlungen hingegen zerstören nicht nur die moralische Tugend, sondern untergraben auch die Fähigkeit, sich selbst, Gott und das Wesen des Guten zu verstehen“.²³ Augustinus glaubte, dass es uns durch unsere sündigen Entscheidungen zur Gewohnheit wird, unseren Entscheidungen eine

verzerrte Sicht des Guten zugrunde zu legen.²⁴ Wir können sogar zu der Überzeugung gelangen, dass wir gut sind, weil unsere Entscheidungen mit dieser Sichtweise übereinstimmen. Wir alle sind für eine solche Selbsttäuschung anfällig, denn „sündhaftes Verhalten untergräbt unsere Fähigkeit zu beurteilen, ob wir zu sehr unter dem Einfluss eines mangelhaften Maßstabs für das Gute stehen.“²⁵ Moralische Blindheit führt zu geistiger Blindheit.

Ein ähnlicher Zusammenhang zwischen Sünde und Selbsttäuschung findet sich in der ganzen Bibel. Der Autor des 1. Johannesbriefs betrachtet den Anspruch seiner Gegner, ohne Sünde zu sein, als Ergebnis ihrer Selbsttäuschung (z. B. 1Joh 1,8: „Wenn wir sagen, dass wir keine Sünde haben, betrügen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns“).²⁶ Das eigentliche Wesen der Sünde ist insofern trügerisch, als ihr Ziel darin besteht, die Erkenntnis ihrer selbst zu blockieren. Dies ist einer der Gründe, warum Finsternis als Metapher für Sünde verwendet wird (Spr 4,19: „Der Weg der Gottlosen ist wie das Dunkel; sie erkennen nicht, worüber sie stürzen“; vgl. Eph 5,8).²⁷

Die Heilige Schrift schreibt sowohl unseren Selbstbetrug als auch die Sünde unserem gefallenem Herzen zu (Jer 17,9).²⁸ Jesus macht deutlich, dass es das menschliche Herz ist, das den Menschen verdirbt. Das Ergebnis ist ein verfinsteter Verstand, ein verkehrter und eigensinniger Wille, wollüstige Emotionen und ein funktionsgestörtes Gewissen (Mk 7,20–23).

Paulus sagt schlicht: „Denn ich weiß, dass in mir, das ist in meinem Fleisch, nichts Gutes wohnt“ (Röm 7,18).²⁹ Die trügerische Natur der Sünde, die dem gefallenem Herzen entspringt, zieht sich durch die gesamte Bibel, vom Sündenfall (1Mose 3,13) bis in die letzten Tage der Menschheitsgeschichte (2Thess 2,9–10).³⁰ In Römer 7,11 heißt es: „Denn die Sünde ergriff durch das Gebot die Gelegenheit, täuschte mich und tötete mich durch dasselbe.“ Das letzte Ziel der durch Selbsttäuschung wirkenden Sünde ist der Tod.³¹

2. Selbstbetrug in der Heilsgewissheit

Selbstbetrug führt oft zu einer falschen Heilsgewissheit. Das Matthäus-Evangelium spricht von jenen, die sich aufgrund von Selbsttäuschung mit Gott im Reinen sahen. Diese Heuchler sind blinde und selbstbetrügerische Menschen, die sich ihren wahren Zustand nicht eingestehen wollen. Obwohl sie sich fromm und moralisch geben, sind sie in ihrem Inneren rebellisch, gierig und unrein. Sie täuschen sich selbst, weil der Glaube, den sie bekunden, nicht mit ihrer Gesinnung übereinstimmt.³² Dieses Unvermögen, sich zu ihrem wahren Zustand zu bekennen, entspringt einer bestimmten Dynamik: Die Heuchler haben das Bestreben, einerseits mit Gott im Reinen zu sein und das Leben zu haben, andererseits aber zu ihren eigenen Bedingungen – nämlich das Leben zu haben, indem sie den breiten, bequemen

Weg wählen (7,13–14). Um glauben zu können, dass sie auf dem bequemen Weg gehen und zugleich das Leben haben können, müssen sie sich selbst von der Lüge überzeugen, dass sie mit Gott im Reinen sind. Für Matthäus ist Heuchelei das Versäumnis, die Wahrheit über sich selbst zu erkennen. Da die Unfähigkeit, sich selbst so zu sehen, wie Gott sie sieht, auf alle Sünder zutrifft, ist Heuchelei bei Matthäus ein Begriff für den menschlichen Zustand im Allgemeinen, und nicht nur eine Bezeichnung für ein paar besonders böse Menschen.³³

Jonathan Edwards äußert große Besorgnis über jene, die sich hinsichtlich ihres Seelenheils selbst betrügen. Edwards verwendet den Begriff „Heuchler“ für diejenigen, die für sich in Anspruch nehmen, wiedergeborene Gläubige zu sein, es aber in Wirklichkeit nicht sind. Sie sind aufrichtig in ihren Bekenntnissen und stellen sich der Welt gegenüber so dar, wie sie es für zutreffend halten.³⁴

Edwards' Abhandlung *Religious Affections* [dt. „Sind religiöse Gefühle zuverlässige Anzeichen für wahren Glauben?“] war ein Versuch, vor der Selbsttäuschung der Heuchler zu warnen.³⁵ Heuchler haben eine falsche Gewissheit, weil sie sich auf eine religiöse Erfahrung in der Vergangenheit als den Moment ihrer Bekehrung verlassen und aufhören, Gott zu suchen.³⁶ Erfahrungen, wie z. B. viel Zeit mit religiösen Übungen zu verbringen, Gott zu loben und zu preisen oder die gefühlte Überzeugung, dass das Erlebte von Gott

kam, sind vielleicht „nichts weiter als der gewöhnliche Einfluss des Geistes Gottes, gepaart mit den Täuschungen des Satans und einem bösen und trügerischen Herzen“.³⁷ Heuchler sind schnell geneigt, sich einer falschen Heilsgewissheit hinzugeben, denn sie wollen glauben, dass sie gerechtfertigt sind, und es fällt ihnen leicht zu glauben, dass sie gerecht geworden sind. Calvin zufolge sind wir „von Natur alle zur Heuchelei geneigt, und so befriedigt uns schon irgendein leerer Schein von Gerechtigkeit ebensowohl, wie es die Gerechtigkeit selber nur könnte“.³⁸ Tragischerweise wird der Selbstbetrug in Bezug auf ihre Gerechtigkeit und ihr Heil die Heuchler daran hindern, zur wahren, errettenden Erkenntnis Gottes zu gelangen.³⁹

Selbsttäuschung verursacht eine falsche Heilsgewissheit, ein falsches Gerechtigkeitsempfinden und mündet in aktive Rebellion gegen Gott. Wie Westphal bemerkt, „standen sowohl dem Wirken Jesu als auch dem der Propheten jene Menschen besonders im Weg, die ihre theologische Rechtgläubigkeit zur Selbsttäuschung missbrauchten, indem sie die Aufmerksamkeit von dem ablenkten, was andernfalls offenkundig gewesen wäre“.⁴⁰

Auch Jakobus befasst sich in seinem Brief mit solchen, die sich selbst im Hinblick auf ihr Heil betrügen. Er lobt den reinen und unbefleckten Gottesdienst (Jak 1,27), der mit einem reinen Herzen, mit einfältiger Treue zu Gott beginnt.⁴¹ Ein Wankelmütiger (δίψυχος, wörtlich „mit zwei Seelen“), ist jemand, der beides

haben will – der die Segnungen Gottes genießen will, ohne seinem Wort zu gehorchen (1,8). Jakobus nennt solche Menschen „Ehebrecherinnen“ und „Feinde Gottes“ (4,4).

Manche sehen den gesamten Jakobusbrief als eine Auseinandersetzung mit dem Problem der Selbsttäuschung.⁴² Insbesondere Jakobus 2 ist eine ernste Warnung vor der Selbsttäuschung über die eigene Errettung – ein Glaube, der nicht mit Werken einhergeht, ist eine Selbsttäuschung und weitaus gefährlicher als Unglaube. Schließlich wissen diejenigen, die sich zu einem solch oberflächlichen Glauben bekennen, nicht einmal, dass sie Buße tun müssen.⁴³

Auch Jakobus 1 warnt vor der Gefahr der Selbsttäuschung. So heißt es in Vers 22: „Seid aber Täter des Wortes und nicht allein Hörer, die sich selbst betrügen!“ Auch hier bezieht sich Jakobus auf die Selbsttäuschung hinsichtlich der eigenen Errettung. Er erklärt, was in Vers 21 mit dem Aufnehmen des Wortes gemeint ist: Es bedeutet nicht nur, das Wort zu hören, sondern auch, es zu tun. Jeder, der meint, es gehe um weniger als das, bildet sich nur ein, dass er das Wort aufgenommen hat. Jakobus erwähnt später in 2,19, dass sogar Dämonen, die ja offensichtlich nicht erlöst sind, einen orthodoxen Glauben haben.⁴⁴

Jakobus 1,26 weist in eine ähnliche Richtung, wenn es heißt: „Wenn jemand meint, er diene Gott, und zügelt nicht seine Zunge, sondern betrügt sein Herz, dessen Gottesdienst ist vergeblich.“ Wer seine Zunge nicht im Zaum hält, offenbart

damit eine selbstbetrügerische Frömmigkeit.⁴⁵ Wer seine Zunge nicht im Zaum hält, betrügt sein Herz und ist nicht rein im Herzen (siehe Jak 4,8; vgl. Mt 5,8). Jakobus betrachtet offensichtlich jene, die behaupten, gläubig zu sein, aber keine Werke haben, als selbstbetrügerisch.⁴⁶

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Selbsttäuschung oft zu einer falschen Heilsgewissheit führt und dass Religion als wirksamer und gefährlicher Deckmantel für den Unglauben dienen kann. Tatsächlich ist „Religion als Mittel der Selbsttäuschung unübertroffen. Pseudo-Religiosität im Kontext der Form echter Religion ist besonders heimtückisch, weil sie den Pseudo-Gläubigen wirksam von eben jenem Wort isoliert, das eine Lösung für seine bzw. ihre Notlage bieten könnte“⁴⁷.

3. Fehlgeleitete Liebe als Ursache der Selbsttäuschung

In diesem Abschnitt werde ich die These vertreten, dass die Hauptursache der Selbsttäuschung fehlgeleitete Liebe ist. William Woods Analyse von Pascals Ansicht, warum wir uns selbst nicht richtig sehen, lohnt sich zu zitieren:

„Pascal vertritt die Auffassung, dass das Selbst von Natur aus falsch und verlogen ist, weil unser Selbst in liebender Interaktion mit der Welt geformt wird und weil unsere Fähigkeit, zu lieben und geliebt zu werden, gestört ist. Genauer gesagt, so Pascal, ist das Selbst in einem doppelten Sinne imaginär. Erstens ist es

die eigene imaginäre Konstruktion des Selbst. Was ich als mein Selbst bezeichne, ist nur die Geschichte, die ich mir über mich selbst erzähle, meine subjektive narrative Identität. Dieses subjektive Selbst ist ein imaginäres Konstrukt, das in der Regel nicht dem entspricht, wie ich wirklich bin. Zweitens ist das Selbst zusätzlich imaginär, weil man sich selbst immer mit den Augen anderer Menschen sieht. Meine subjektive Identität ist eigentlich die Geschichte, von der ich mir vorstelle, dass andere Menschen sie so über mich erzählen.“⁴⁸

Im Grunde wurzelt das gesamte Projekt der Selbsttäuschung in der fehlgeleiteten Liebe des Selbstbetrügers zu sich selbst. Wie Joseph Butler beschreibt, wird die Selbsttäuschung durch die Voreingenommenheit zugunsten meiner selbst verursacht: „Denn wäre da nicht diese parteiische und selbstverliebte Betrachtungsweise, so wäre es gewiss keine große Schwierigkeit, unseren eigenen Charakter zu erkennen und zu sehen, was in der Neigung und Voreingenommenheit unseres Geistes vor sich geht; noch viel weniger schwierig wäre es, unsere eigenen Handlungen richtig zu beurteilen.“⁴⁹ Oder, wie Wood es ausdrückt: „Die rationale Blindheit der Selbsttäuschung ist mit der moralischen Blindheit der falschen Selbstliebe verknüpft.“⁵⁰ Kurz gesagt, Selbsttäuschung ist die Folge von übermäßiger Selbstliebe.

Wir lieben uns selbst in unangemessener Weise, wenn wir unseren Wert nicht aus seiner wahren Quelle – Gott –, sondern

aus einer anderen Quelle herleiten.⁵¹ Wir täuschen uns selbst, weil wir die Wahrheit kennen und verwerfen.⁵² Um frei von Selbsttäuschung zu sein, müssen wir daher die Wahrheit lieben, was bedeutet, dass wir Gott über alles lieben müssen. Wenn unsere Liebe in rechter Weise auf Gott gerichtet ist, werden wir zu unserem wahren Selbst, frei von Selbsttäuschung.⁵³ Das liegt daran, dass diejenigen, die Gott ungeteilt lieben, sich weniger von anderen Begierden ablenken lassen. Und weil ihr Verstand nicht von sündigen Begierden getrübt ist, können sie die Wahrheit über Gott und über sich selbst besser verstehen.⁵⁴

Diejenigen jedoch, die eine abgöttische Selbstliebe haben, leugnen die Wahrheit ihrer Sündhaftigkeit und Geschöpflichkeit, und sie leugnen die Notwendigkeit der Buße und eines neuen Lebens in Beziehung zu Gott.⁵⁵ Die Selbsttäuschung kann also als die Magd des Stolzes betrachtet werden: Die unwahre Legende von der eigenen Hinlänglichkeit ermöglicht es dem Menschen zu leugnen, dass er Gott braucht.⁵⁶ Paulus sagt: „Denn wenn jemand meint, etwas zu sein, während er doch nichts ist, so betrügt er sich selbst“ (Gal 6,3). Paulus sah einen engen Zusammenhang zwischen Stolz und Selbsttäuschung (vgl. 1Kor 3,18; Jer 49,16; Obd 1,3).

Eine Art der Selbsttäuschung, die dem Stolz dient, sind selbstdienliche Zuschreibungen und Vergleiche. Solche Bewertungen sind häufig auf einen „Zuschreibungs-egoismus“ zurückzuführen, bei dem wir uns selbst gute Ergebnisse zuschreiben

und die Verantwortung für schlechte Ergebnisse von uns weisen. Einige der Methoden, mit denen wir uns selbst täuschen, mögen moralisch harmlos erscheinen, z. B. wenn wir uns für intelligenter oder geschickter in bestimmten Fertigkeiten halten, als wir tatsächlich sind. Aber wir rechtfertigen auch unethisches Verhalten, leugnen unsere Mitschuld an kriminellen Handlungen oder bagatellisieren unsere Verantwortung für das Leid anderer. Auf diese Weise erfinden wir eine Realität, in der wir moralisch untadelig sind.⁵⁷

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass unser gefallener Eigenwille und unsere fehlgeleitete Selbstliebe die Art und Weise verzerren, wie wir die Dinge sehen und wie wir mit Evidenz umgehen. Etwas ist wahr oder falsch, je nachdem, wie wir es beurteilen; und wenn der Wille etwas gut findet, lenkt er den Verstand davon ab, mögliche Gegenargumente in Betracht zu ziehen.⁵⁸ Wir können die Evidenz auch manipulieren und uns selbst davon überzeugen, dass wir etwas glauben, was wir nicht wirklich glauben.⁵⁹ Außerdem neigen wir von Natur aus dazu, uns selbst zu täuschen, indem wir uns gute Ergebnisse zuschreiben und die Verantwortung für schlechte ablehnen. Nach der augustinischen Tradition ist Stolz daher die Ursünde, und der stolze Sünder liebt sich selbst mit einer unmäßigen Liebe, die eigentlich Gott zukommen sollte.⁶⁰ Stolz und übermäßige Eigenliebe sind Folgen des Sündenfalls und die Ursache für Selbsttäuschung. Wie die Abkehr von

Gott Sünde ist, ist die Abkehr von der Wahrheit Selbsttäuschung, und beide sind durch unsere gefallene, fehlgeleitete Liebe motiviert.⁶¹

4. Selbsttäuschung vermeiden

Selbsttäuschung zu erkennen und zu überwinden ist schwierig, doch wir können den ersten Schritt tun, indem wir ihre allumfassende und universelle Gegenwart anerkennen.⁶² Der zweite Schritt besteht darin, uns der Selbstprüfung und -hinterfragung zu öffnen.⁶³ Schließlich ist der Kern der Selbsttäuschung die Unfähigkeit des Selbstbetrügers zur reflektierten Selbstwahrnehmung.⁶⁴ Gläubige haben die Bibel. Sie ist das Wort der Wahrheit und Gott gebraucht sie, um uns vor Selbsttäuschung zu bewahren, wenn wir uns ihr aussetzen (Eph 1,13; Kol 1,6; Jak 1,17–18; 1Petr 1,23).

Sokrates plädierte energisch für die Lebensprüfung, um selbstbetrügerische Überzeugungen zu entlarven, die unsere moralische Qualität vor uns verbergen.⁶⁵ Angesichts des Zusammenhangs zwischen Selbstrechtfertigung und unethischem Verhalten müssen wir die Rechtfertigung hinterfragen, die wir zur rationalen Begründung unseres Handelns aushecken.⁶⁶ Die Konfrontation mit der Wahrheit ist oft schmerzhaft, aber um Selbsttäuschung zu vermeiden, müssen wir die Wahrheit mehr lieben als uns selbst. Gregg Ten Elshof drückt es so aus: „Selbsttäuschung tritt immer dann auf, wenn wir

unsere eigenen Überzeugungen handhaben, ohne dabei Fortschritte auf dem Weg zur Wahrheit zu machen. Sie tritt am ehesten auf, wenn wir starke emotionale Neigungen hegen, etwas Bestimmtes zu glauben. Wenn wir keine Neigungen hegen, wird der allgemeine Wunsch, das zu glauben, was wahr ist, wahrscheinlich unsere Recherchen leiten.“⁶⁷ Mele meint, dass wir eine gewisse Macht darüber besitzen, inwiefern wir unsere Überzeugungen durch unsere Emotionen und unsere Motivation beeinflussen lassen; diese Macht ist ein Hilfsmittel zur Bekämpfung der Selbsttäuschung.⁶⁸

Um Selbsttäuschung zu beenden, so Fingarette, muss das geleugnete Verhalten offen eingestanden werden. Sich selbst nicht zu täuschen bedeutet, Verantwortung zu übernehmen.⁶⁹ Daher müssen wir unsere Tendenz erkennen, diejenige Evidenz auszuwählen, die uns am besten passt. Wir müssen uns verpflichten, auf der Suche nach der Wahrheit allen verfügbaren Evidenzen Aufmerksamkeit zu schenken, ganz gleich, wohin sie uns führen. Wenn wir etwas glauben wollen, weil es unserem Eigeninteresse dient, neigen wir dazu, unsere Aufmerksamkeit zu steuern und nur die Dinge in unserem Geist zuzulassen, die unsere gewünschte Überzeugung bestätigen.⁷⁰ Wenn sich die Fakten nicht ausblenden lassen, richten wir unsere kritische Aufmerksamkeit darauf – nicht, um daraus zu lernen, sondern um sie kreativ zu verwerfen.⁷¹ Wollen wir Selbstbetrug vermeiden, dann müssen

wir uns zwingen, unliebsamen Evidenzen Aufmerksamkeit zu schenken, und zwar mit der Bereitschaft, unsere lieb gewonnenen Überzeugungen aufzugeben – egal, wie schmerzhaft das ist.

Schmerz ist Gottes Megaphon, um unsere Aufmerksamkeit zu erregen, wie C. S. Lewis einmal sagte.⁷² Leider ist die typische menschliche Reaktion auf Schmerz Zerstreuung. Pascal untersuchte den Grund, warum sich Menschen der Zerstreuung hingeben. Zerstreuung dient dazu, unsere Aufmerksamkeit von unserer Sterblichkeit, unserer Endlichkeit und unserem Versagen abzulenken – Realitäten, die schwer zu ertragen sind.⁷³ Pascal entlarvt die Zerstreuung als einen Versuch, der Realität zu entfliehen, und als einen Hinweis auf etwas Unbeständiges in der menschlichen Natur. Die Sucht nach Unterhaltung ist für Pascal „Ausdruck eines moralischen und geistlichen Unwohlseins, das nach einer angemessenen Erklärung schreit.“⁷⁴ Wie Groothuis feststellt, ist die zwanghafte Suche nach Zerstreuung oft ein Versuch, dem Elend des Lebens zu entkommen.⁷⁵

Schmerz oder Prüfungen sind von Gott eingesetzte Mittel, um Selbsttäuschung zu entlarven. Sie sind ein fester Bestandteil des christlichen Lebens und das Mittel, mit dem Selbsttäuschung vereitelt und Selbsterkenntnis gewonnen wird.⁷⁶ Prüfungen zwingen uns, uns der Realität zu stellen, ohne ihr durch Zerstreuung auszuweichen. Prüfungen zwingen uns auch, zwischen der Liebe zu Gott und der Liebe

zu uns selbst zu wählen. Dies offenbart die wahre Neigung des Willens und dient somit als Test für die Echtheit des bekundeten Glaubens.⁷⁷ Für Edwards sind Prüfungen das geeignete „Testverfahren für die Aufrichtigkeit der Bekenner“⁷⁸. Hier verwendet Edwards den Begriff „Testverfahren“ [„experiment“] im wissenschaftlichen Sinne, d. h. „Versuchungen und Prüfungen haben Nachweise erbracht, die die Ausgangshypothese, dass Rechtfertigung stattgefunden hat, entweder bestätigen oder widerlegen“⁷⁹. Um die Möglichkeit der Selbsttäuschung zu verringern, reichen einige wenige Einzelfälle von bestandenen Prüfungen nicht aus; vielmehr ist ein anhaltendes Muster erfolgreicher Glaubensprüfungen erforderlich, um echte Heilsgewissheit zu erlangen.⁸⁰ Kurz gesagt, ein Leben des beharrlich ausgelebten Christentums ist die einzige solide Grundlage, auf der eine Hoffnung auf Erlösung ohne Selbsttäuschung errichtet werden kann.⁸¹ Gott gebraucht das Leiden, um uns aus unserer Selbsttäuschung herauszulocken, indem er uns hilft, in Gerechtigkeit und Heiligkeit zu wachsen. Dies wiederum ermöglicht uns, Gott und damit uns selbst besser kennenzulernen (Hebr 12,10–11.14).

Selbsttäuschung kann zerstörerische Folgen haben, wenn sie während Glaubensprüfungen fort dauert. Die Geschichte hat gezeigt, was passieren kann, wenn Christen versuchen, ihren Glauben aufrechtzuerhalten, ohne bereit zu sein, den notwendigen Preis zu zahlen: „Ausch-

witz steht als Symbol für ein Extrem, zu dem unsere Selbsttäuschung führen kann. Denn die Mitschuld der Christen an Auschwitz begann nicht damit, dass sie sich nicht gegen die ersten verhalten antisemitischen Gesetze und Maßnahmen wehrten. Sie begann vielmehr, als Christen annahmen, sie könnten Erben und Träger der Symbole des Glaubens sein, ohne Opfer und Leiden auf sich zu nehmen.“⁸²

5. Schluss

In diesem Artikel habe ich erörtert, welcher Zusammenhang zwischen Selbsttäuschung und Sünde besteht, wie sie häufig zu einer falschen Heilsgewissheit führt, dass sie durch unangemessene Selbstliebe verursacht wird und wie Gott oft Prüfungen gebraucht, um uns aus der Selbsttäuschung herauszuführen. Die Sünde verbirgt sich von Natur aus, und Selbsttäuschung ist eines ihrer wichtigsten Werkzeuge. Sie wendet sich gegen die Wahrheit, und da eine Abneigung gegen die Wahrheit auch eine Abneigung gegen Gott ist, ist Selbsttäuschung sündhaft.⁸³ Sünde beinhaltet eine Abkehr von Gott, ebenso wie Selbsttäuschung eine Abkehr von der Wahrheit beinhaltet, und beide werden durch unsere fehlgeleitete Liebe verursacht, die wiederum das Resultat des Sündenfalls ist.

Das eifrige Bemühen um Selbsterkenntnis ist von entscheidender Bedeutung, um Selbsttäuschung vorzubeugen. Edwards

empfiehlt Kontemplation, Selbstreflexion, Gebet und Gehorsam als Mittel, um Selbsttäuschung in der Heilsgewissheit zu verhindern.⁸⁴ Schmerz und Prüfungen sind von Gott gewollte Mittel, um Selbsttäuschung aufzudecken. Leid im Leben ist Gottes Weg, uns aus unseren egozentrischen, kurzfristigen Interessen herauszuholen und zu einem gottzentrierten Glaubensleben zu führen, in welchem wir nach dem Reich Gottes trachten.⁸⁵ Leid zwingt uns auch, der Realität unserer wahren Identität ins Auge zu sehen.

Ich schließe den Artikel mit DeWeese-Boyd's Ermahnung, sich selbst zur Vermeidung von Selbsttäuschung zu prüfen:

„Man kann ohne Übertreibung sagen, dass die von Sokrates so vehement propagierte Lebensprüfung darauf abzielt,

genau diese Art von selbstbetrügerischen Überzeugungen aufzudecken – Überzeugungen, die unseren wahren moralischen Charakter verschleiern. Wer diese Art der Selbstprüfung scheut, geht das Risiko ein, dass er – selbst nach seinen eigenen Maßstäben – kein moralisch würdiges Leben führt. Insofern das Sehen, das Anerkennen dessen, wie es um uns steht – so erdrückend es auch sein mag –, notwendig ist, um etwas an uns selbst oder an den Zuständen unserer Welt zu ändern, bieten uns solche Bemühungen die beste Hoffnung und werden nur auf eigene Gefahr vernachlässigt.“⁸⁶

Der Autor

Joseph Pak ist außerordentlicher Professor für Bibelwissenschaften an der Taylor University in Upland, Indiana. Der Artikel erschien zuerst in der Zeitschrift *Themelios* 43.3, 2018. S. 405–416. Wiedergabe mit freundlicher Genehmigung.

1 Bruce Alton. „The Morality of Self-Deception“. In: *The Annual of the Society of Christian Ethics* 5 (1985). S. 141.

2 Pieter J. J. Botha. „Theology, Rationality and Truth-Claims: Metatheoretical Reflections on Self-Deception“. In: *R&T* 12.2 (2005). S. 101.

3 Stephen Crites. „The Aesthetics of Self-Deception“. In: *Sound* 62.2 (1979). S. 110.

4 Botha. „Theology, Rationality and Truth-Claims“. S. 101.

5 Neil Levy. „Who's Fooling Who? Self-Deception and Addiction“. In: *Res Publica* 11 (2002). S. 6.

6 Botha. „Theology, Rationality and Truth-Claims“. S. 101.

- 7 Elinor Hällén. *A Different Kind of Ignorance: Self-Deception as Flight from Self-Knowledge*. PhD diss., Uppsala University, 2011. S. 106.
- 8 Greg Bahnsen. „The Crucial Concept of Self-Deception in Presuppositional Apologetics“. In: WTJ 47 (1995). S. 10.
- 9 Alton. „The Morality of Self-Deception“. S. 138.
- 10 Gregg A. Ten Elshof. *I Told Me So: Self-Deception and the Christian Life*. Grand Rapids: Eerdmans, 2009. S. 5.
- 11 William Wood. *Searching for the Secret Instinct: Blaise Pascal and the Philosophical Analysis of Self-Deception*. PhD diss., University of Chicago, 2007. S. 14.
- 12 Crites. „The Aesthetics of Self-Deception“. S. 112.
- 13 Ebd.
- 14 Alton. „The Morality of Self-Deception“. S. 126.
- 15 Ebd., S. 139.
- 16 William D. Wood. „Axiology, Self-Deception, and Moral Wrongdoing in Blaise Pascal's ‚Pensées‘“. In: JRE 37 (2009). S. 357. Siehe Blaise Pascal. *Pensées*. Übers. W. F. Trotter. Christian Classics Ethereal Library. URL: <https://www.ccel.org/ccel/pascal/pensees.pdf> [Stand: 06.07.2022].
- 17 William D. Wood. *Blaise Pascal on Duplicity, Sin and the Fall: The Secret Instinct*. Oxford: Oxford University Press, 2013. S. 293. Wood fährt fort: „Er tut all dies absichtlich, indem er langfristige Absichten formt, die sein Verhalten leiten, auch wenn er nicht explizit auf sie achtet. In dem Maße, in dem er seine Aufmerksamkeit von seinem Wissen und seinen Handlungsgründen ablenkt, wird seine Aufmerksamkeitsstrategie zur Gewohnheit. Dies ermöglicht es ihm, sein Konzept der Selbsttäuschung fortzusetzen.“
- 18 Ann E. Tenbrunsel, David M. Messick. „Ethical Fading: The Role of Self-Deception in Unethical Behavior“. In: *Social Justice Research* 17 (2004). S. 231–232.
- 19 Wood. *Blaise Pascal on Duplicity, Sin and the Fall*. S. 210.
- 20 Ebd., S. 12. Wood argumentiert, dass das Hauptanliegen der Selbsttäuschung darin besteht, ein falsches Selbst zu konstruieren: „Die sündhafte Selbsttäuschung beginnt in der Phantasie, wobei dem Selbstbetrüger spontan eine Reihe verschiedener Interpretationen seiner moralischen Situation präsentiert wird. In der Begrifflichkeit, die ich weiter unten entwickle, übernimmt er dann eine falsche Interpretation und überzeugt sich selbst mit rhetorischen und verhaltensbezogenen Techniken davon, dass sie wahr ist. Er lässt sich auf ein überzeugendes Programm interner Rhetorik ein und handelt so, als ob seine gewünschte Interpretation wahr wäre. Dieses Programm der Selbstüberzeugung bringt ihn mechanisch dazu, seine bevorzugte falsche Interpretation zu glauben. Das Programm der Selbsttäuschung ist auch das Programm der Konstruktion des falschen Selbst, des Pascalschen moi. Der Selbstbetrüger schafft ein falsches Selbst und projiziert es auf die Welt“ (S. 180).
- 21 Wood. *Searching for the Secret Instinct*. S. 345.
- 22 Wood. „Axiology, Self-Deception, and Moral Wrongdoing in Blaise Pascal's ‚Pensées‘“. S. 357.
- 23 Shawn D. Floyd. „How to Cure Self-Deception: An Augustinian Remedy“. In: *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture* 7.3 (2004). S. 62.
- 24 Ebd., S. 65.
- 25 Ebd.
- 26 Alle Bibelstellen werden nach der Elberfelder Bibel zitiert. Marianne Meye Thompson. 1–3 John. IVP New Testament Commentary. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2011. S. 47.
- 27 Eric Johnson, Christina Burroughs. „Protecting One's Soul: A Christian Inquiry into Defensive Activity“. In: *Journal of Psychology and Theology* 28 (2000). S. 178.
- 28 Jeremia stellt fest, dass das Herz des Menschen in seinem verdorbenen und gefallenem Zustand vor allem falsch und trügerisch ist (Jer 17,9); trügerisch in seiner Einschätzung der Dinge, indem es das Böse gut und das Gute böse nennt. Das Gewissen, das die Irrtümer der anderen Instanzen berichtigen sollte, ist nun eine maßgebliche Kraft der Verblendung.
- 29 „Und der HERR sah, dass die Bosheit des Menschen auf der Erde groß war und alles Sinnen der Gedanken seines Herzens nur böse den ganzen Tag“ (1Mose 6,5). Dieses Zeugnis, das den Menschen vor der Sintflut ausgestellt wurde, wurde nach der Sintflut bestätigt (1Mose 8,21). Im Lauf unseres Lebens werden wir in unserem Herzen viele und große Übel entdecken, die wir vorher nicht gesehen hatten. Wir werden uns oft fragen, wie solche Übel in uns bleiben konnten und wie sie so lange verborgen sein konnten. Jeremia zufolge sind die Täuschungen des Herzens so subtil und seine Verderbtheit so unvorstellbar groß, dass niemand außer Gott die Komplexität und das Ausmaß erfassen kann: „Trügerisch ist das Herz, mehr als alles, und unheilbar ist es. Wer kennt sich mit ihm aus? Ich, der HERR, (bin es,) der das Herz erforscht und die Nieren prüft“ (Jer 17,9–10a). Daher: „Wer auf seinen Verstand vertraut, der ist ein Tor“ (Spr 28,26).
- 30 Robert H. Mounce. *Romans*. NAC 27. Nashville: Broadman & Holman, 1995. S. 165.
- 31 Sünde täuscht den Menschen in Bezug auf das Gesetz, „indem sie es verzerrt und seinem Verstand ein falsches Bild davon aufdrängt. Und sie täuscht ihn auch durch das Gesetz, insbesondere indem sie den Eindruck erweckt, der Mensch könne das Gesetz so erfüllen, dass Gott ihm gegenüber verpflichtet sei“ (C. E. B. Cranfield. *Romans* 1–8. ICC. Edinburgh: T&T Clark, 1975. S. 353). Epheser 4,22 verweist darauf, dass das alte Selbst durch seine trügerischen Begierden verdorben ist: „... dass ihr, was den früheren Lebenswandel angeht, den alten Menschen abgelegt habt, der sich durch die betrügerischen Begierden zugrunde richtet.“ Lincoln drückt es so aus: „Eine falsche Perspektive auf die Wirklichkeit erzeugt eine Verwirrung von Gelüsten, die niemals befriedigt werden können, weil sie den Kontakt mit dem, was wahr ist, verloren haben. Solche Gelüste dienen der Macht der Täuschung, sind also letztlich selbst illusorisch und tragen zum Verderben des alten Menschen bei“ (Andrew T. Lincoln. *Ephesians*. WBC 42. Dallas: Word, 1990. S. 286).
- 32 Dan McCartney. „Self-Deception in James“. In: *CTR* 8.2 (2011). S. 32–34.
- 33 Dan O. Via. „The Gospel of Matthew: Hypocrisy as Self-Deception“. In: *SBL 1988 Seminar Papers*. Hrsg. von David J. Lull. Atlanta: Scholars Press, 1988. S. 513.
- 34 Ava Chamberlain. „Self-Deception as a Theological Problem in Jonathan Edwards's ‚Treatise Concerning Religious Affections‘“. In: *CH* 63 (1994). S. 541–556.
- 35 Jonathan Edwards. *Sind religiöse Gefühle zuverlässige Anzeichen für wahren Glauben?* Waldems: 3L, 2012 (gekürzte Ausgabe).
- 36 Jonathan Edwards. *The Religious Affections*. Carlisle, PA: Banner of Truth, 1997. S. 306.
- 37 Übersetzt nach ebd., S. 112.
- 38 Johannes Calvin. *Unterricht in der christlichen Religion: Institutio Christianae religionis*. Nach der letzten Ausgabe übersetzt und bearbeitet von Otto Weber. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1988. S. 2 (I,1.2).
- 39 Die Arglist des Herzens zeigt sich auch an dem falschen Anspruch, den es erhebt, und an dem trügerischen Anschein, den es erweckt. Und diese Arglist drängt sich nicht nur anderen auf, sondern auch sich selbst. Unter dieser Täuschung redet sich der Mensch ein, er sei nicht böse, sondern sein Herz sei gut. Vorhandene Tugenden oder der Anschein von Tugenden werden durch das falsche Medium der Selbstliebe aufgebauscht. Aber die gefährlichste Form dieser Täuschung liegt vor, wenn Menschen, die sich nie bekehrt haben, glauben, sie seien wiedergeboren.
- 40 Merold Westphal. „Orthodoxy and Inattention“. In: *Reformed Journal* 30 (1980). S. 13–15.

- 41 Fingarette drückt es so aus: „Reinheit des Herzens bedeutet, Eines zu wollen und es absolut zu wollen – sie bedeutet, dass das Selbst, das die Einheit des gesamten Individuums darstellt, als das Selbst bestätigt wird“ (Self-Deception. S. 110).
- 42 Der gesamte Jakobusbrief kann als eine Auseinandersetzung mit dem Problem der Selbsttäuschung betrachtet werden. McCartney schreibt: „Jedes der Probleme aus den drei Beispielen in Jakobus 1 wird noch ausführlicher behandelt. In Jakobus 2 wird die in 1,22 beschriebene Selbsttäuschung des Hörens ohne Taten erläutert. In Kapitel 3 wird die Selbsttäuschung der unbeherrschten Zunge behandelt, im Gegensatz zu der wirklich hilfreichen Rede der Weisheit. Kapitel 4,1-12 greift die in 1,16 erwähnte Selbsttäuschung auf: Gott die Schuld zuzuschreiben, obwohl das eigentliche Problem die eigenen Begierden sind. In 4,13-5,1 geht es außerdem um die Selbsttäuschung von Geschäftsleuten, die glauben, ihr Leben selbst in der Hand zu haben, und um die Täuschung der Reichen, die in ihrem Reichtum Sicherheit suchen, wobei sie selbst vor extremer Ungerechtigkeit nicht zurückschrecken (damit wird möglicherweise das Thema von 1,10 aufgegriffen)“ (McCartney. „Self-Deception in James“. S. 37-38).
- 43 Ebd., S. 39.
- 44 Peter H. Davids. Commentary on James. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans, 1982. S. 97. Painters Erkenntnisse sind es wert, zitiert zu werden: „Hören, ohne zu tun, heißt, sich der Selbsttäuschung schuldig zu machen. Wie aber kommt es zur Selbsttäuschung? Vermutlich ist sie eine Folge der epithymia (1,14), die den Hörer vom Wort des anderen auf die Begierden des eigenen Selbst zurückwirft. Jakobus offenbart hier die Komplexität der Selbsttäuschung, da sie eine selbstrechtfertigende Begründung beinhaltet, die geglaubt und in der Argumentation verwendet werden kann. Dass statt mit einem der anderen Begriffe, die in 1,16 (meplanasthe) und 1,26 (apaton) die Verführung benennen, die Selbsttäuschung in 1,22 mit paralogizomenoi heautos beschrieben wird, kann auf diese trügerische Selbstrechtfertigung hindeuten. Das Selbst betrügt das Selbst! Vergleiche den Gebrauch von heautos planomen in 1. Johannes 1,8. Es gibt starke theologische Verbindungen zwischen Jakobus und 1. Johannes, und die Kritik an der Begierde/Lust (epithymia) in 1. Johannes 2,16-17 ist mit der Kritik in Jakobus 1,14-15 verwandt. Allerdings geht 1. Johannes nicht so weit wie Jakobus, die Macht der Versuchung in der epithymia zu verorten. Für Jakobus ist es das Verlangen, das den Menschen in die Irre führt. Damit verbunden ist die menschliche Neigung, selbst die unmenschlichsten und verwerflichsten Verhaltensweisen zu rechtfertigen, wenn sie für die Erfüllung unserer Begierden notwendig erscheinen. Selbsttäuschung ist vorsätzlich und schuldhaft, und je weiter man mit der Selbsttäuschung voranschreitet, desto mehr wird man zu einem Gefangenen der Täuschung und zu ihrem energischen Verteidiger“ (John Painter. James. Paideia. Grand Rapids: Baker Academic, 2012. S. 79).
- 45 Painter. James. S. 81.
- 46 Davids. Commentary on James. S. 102.
- 47 McCartney. „Self-Deception in James“. S. 37. McCartney fügt hinzu: „Mangelnde Beherrschung der Zunge und mangelnde Fürsorge für die Armen sind Schlüsselindikatoren dafür, ob es eine Diskrepanz zwischen dem ‚Glauben‘ erster und zweiter Ordnung gibt.“
- 48 William Wood. Searching for the Secret Instinct. S. 254-255. Wood fügt hinzu: „Er vertritt die Ansicht, dass wir leichter durch Reize als durch die Wahrheit zu überzeugen sind. Infolgedessen ist unsere Argumentation oft eine Rationalisierung [unserer Begierde]. Wie jeder scharfe Beobachter des menschlichen Charakters erkennt Pascal, dass die Menschen unter dem Einfluss der Begierde oft vom strengen Kanon der Rationalität abweichen und nur das glauben, was sie für wahr halten wollen. ... Hier möchte ich einen wichtigen Aspekt aus Pascals Ausführungen über die Vernunft hervorheben. Wenn die Menschen tatsächlich häufiger durch das Begehren als durch die Wahrheit überzeugt werden, dann ist es auch so, dass sie diese Tatsache in dem Moment an sich selbst nicht erkennen können. Wir können nicht zugeben, dass wir etwas glauben, nur weil wir uns wünschen, es wäre wahr. Vielmehr scheinen wir uns von unserem eigenen Standpunkt aus ganz auf unsere Vernunft zu verlassen, und wir nehmen an, dass wir in Richtung der Wahrheit denken, obwohl wir es nicht tun. Das Begehrenswerte erscheint als das Wahre. Rationalisierung erscheint wie Vernunft“ (ebd., S. 270-273).
- 49 Joseph Butler. „Sermon X. Upon Self-Deceit: 2 Sam xii“. In: Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel. Cambridge: Hilliard and Brown, 1827. S. 7. (URL: <http://anglicanhistory.org/butler/rolls/10.html> [Stand: 07.07.2022]). Butler schreibt weiter: „Es ist offensichtlich, dass es der Mehrheit der Menschen hochgradig an Zweifeln oder Misstrauen mangelt, was ihren moralischen Charakter und ihr Verhalten angeht. Dazu kommt die Bereitschaft, es als selbstverständlich zu betrachten, dass in dieser Hinsicht bei ihnen alles in Ordnung und bestens ist. Ersteres ist darauf zurückzuführen, dass sie nicht über sich selbst nachdenken und ihr Urteilsvermögen nicht anwenden, letzteres auf Selbstliebe.“ Kevin Paul Kinghorn meint: „Der Gedanke, dass Charakterfehler einen daran hindern können, sich bestimmte Arten von Überzeugungen oder Wissen anzueignen, ist nicht neu“ („Spiritual Blindness, Self-Deception and Morally Culpable Nonbelief“. In: HeyJ 48 [2007]. S. 529).
- 50 Wood zufolge „legt die Behauptung, fehlgeleitete Liebe sei die grundlegende Motivation der Selbsttäuschung, nahe, dass die rationale Blindheit der Selbsttäuschung an die moralische Blindheit falscher Selbstliebe gekoppelt ist. Wir können nicht als wirklich rationale Individuen geformt werden, ohne auch als wirklich moralische Individuen geformt zu werden, denn um gut über die Welt nachdenken zu können, müssen wir zuerst unsere fehlgeleitete Liebe im Griff haben“ (Searching for the Secret Instinct. S. 353).
- 51 Ebd., S. 311-312.
- 52 Ebd., S. 345.
- 53 Ebd., S. 351.
- 54 Floyd. „How to Cure Self-Deception“. S. 77.
- 55 Knapp. „Pride and the Power of Self-Deception“. S. 118.
- 56 Ebd.
- 57 Floyd. „How to Cure Self-Deception“. S. 66. Unser Stolz und unsere Selbstliebe verbieten es uns zuzugeben, dass wir die Wahrheit und das Gute nicht lieben. Also belügen wir uns selbst, wir würden die Wahrheit lieben. Aber wir lieben die Wahrheit nur insoweit, um so zu tun, als liebten wir sie – aber nicht genug, um ihr zu gehorchen. Wie Wood schreibt: „Wir belügen uns selbst über das, was wirklich gut und wahr ist. Nur so können wir die Fiktion aufrechterhalten, dass wir die Wahrheit und das Gute lieben, obwohl wir uns immer wieder davon abwenden. Doch selbst unser Lügen zeugt von unserer Liebe zur Wahrheit. Die Wahrheit interessiert uns gerade so viel, dass wir so tun, als liebten wir sie, und nicht mehr“ (Blaise Pascal on Duplicity, Sin and the Fall. S. 210).
- 58 Ward E. Jones. „Religious Conversion, Self-Deception, and Pascal's Wager“. In: Journal of the History of Philosophy 36 (1998). S. 167-188.
- 59 McCartney. „Self-Deception in James“. S. 33.
- 60 Wood. Blaise Pascal on Duplicity, Sin and the Fall. S. 10-11.
- 61 Ebd., S. 11.
- 62 Tenbrunsel und Messick. „Ethical Fading“. S. 234.
- 63 Johnson und Burroughs. „Protecting One's Soul“. S. 187.
- 64 Alton. „The Morality of Self-Deception“. S. 136.
- 65 Ian DeWeese-Boyd. „Collective Self-Deception, Collective Injustice: Consumption, Sustainability and Responsibility“. Referat im Rahmen des Rocky Mountain Ethics Congress, Center for Values and Social Policy, Universität von Colorado, 28. Juli 2008. S. 14.
- 66 Tenbrunsel und Messick. „Ethical Fading“. S. 234.
- 67 Ten Elshof. I Told Me So. S. 27.

- 68 Alfred Mele. *Self-Deception Unmasked*. Princeton: Princeton University, 2001. S. 103. Ich glaube, das ist richtig, denn die Alternative wäre, dass wir keine Macht über unsere Gefühle und Entscheidungen haben.
- 69 Fingarette. *Self-Deception*. S. 146.
- 70 Ten Elshof. *I Told Me So*. S. 95.
- 71 Ebd., S. 39.
- 72 C. S. Lewis. *Über den Schmerz*. Giessen, Basel: Brunnen, 1998. S. 93. „...daß wir sogar das Vergnügen ignorieren können. Der Schmerz aber besteht darauf, daß man sich mit ihm befaßt. Gott flüstert in unseren Freuden, er spricht in unserem Gewissen; in unseren Schmerzen aber ruft er laut. Sie sind Sein Megaphon, eine taube Welt aufzuwecken.“
- 73 Douglas R. Groothuis. „Why Truth Matters Most: An Apologetic for Truth-Seeking in Postmodern Times“. In: *JETS* 47 (2004). S. 451. Groothuis fügt hinzu: „Mitte des siebzehnten Jahrhunderts bemühte sich Blaise Pascal in Frankreich, die Zerstreuungen zu entlarven, die die Menschen davon abhalten, in Angelegenheiten von entscheidender Tragweite nach der Wahrheit zu suchen. Seine Worte sind nach wie vor aktuell. Zu seiner Zeit bestand die Zerstreuung aus Dingen wie Jagd, Spielen, Glücksspiel und anderen Vergnügungen. ... Zerstreuungen trösteten uns – auf triviale Weise – angesichts unseres Elends oder unserer Verwirrung; doch paradoxerweise werden sie zu unserem schlimmsten Elend, weil sie uns daran hindern, über unseren wahren Zustand nachzudenken und ihn zu verstehen.“
- 74 Groothuis. „Why Truth Matters Most“. S. 452; Pascal. *Pensées*. S. 28–29.
- 75 Groothuis. „Why Truth Matters Most“. S. 453. Groothuis fügt hinzu: „Es fällt uns sehr schwer, in unseren Wohnungen zur Ruhe zu kommen, wenn der Fernseher oder der Computerbildschirm eine Fülle von möglichen Reizen liefert. Postmoderne Menschen sind ständig ruhelos; sie suchen häufig Trost in der Zerstreuung statt Befriedigung in der Wahrheit.“ Huxley bekennt: „Ich hatte Gründe dafür, nicht zu wollen, dass die Welt einen Sinn hat; folglich nahm ich an, dass sie keinen hat, und war problemlos in der Lage, befriedigende Gründe für diese Annahme zu finden. ... Die meiste Unwissenheit ist besiegbare Unwissenheit. Wir wissen nicht, weil wir nicht wissen wollen. Es ist unser Wille, der entscheidet, wie und zu welchen Themen wir unsere Intelligenz einsetzen. Diejenigen, die keinen Sinn in der Welt erkennen, tun dies im Allgemeinen, weil es aus dem einen oder anderen Grund in ihr Weltbild passt, dass die Welt sinnlos ist“ (Aldous Huxley. *Ends and Means*. 3. Aufl. New York: Harper & Brothers, 1937. S. 312).
- 76 Chamberlain. „Self-Deception as a Theological Problem“. S. 553.
- 77 Edwards. *Religious Affections*. S. 351.
- 78 Ebd., S. 352.
- 79 Chamberlain. „Self-Deception as a Theological Problem“. S. 553.
- 80 Edwards. *Religious Affections*. S. 354.
- 81 Chamberlain. „Self-Deception as a Theological Problem“. S. 555.
- 82 David Burrell, Stanley Hauerwas. „Self-Deception and Autobiography: Theological and Ethical Reflections on Speer’s Inside the Third Reich“. In: *JRE* 2 (1974). S. 100.
- 83 Wood. *Blaise Pascal on Duplicity, Sin and the Fall*. S. 10.
- 84 Chamberlain. „Self-Deception as a Theological Problem“. S. 547.
- 85 Johnson und Burroughs. „Protecting One’s Soul: A Christian Inquiry into Defensive Activity“. S. 186. Johnson und Burroughs fügen hinzu: „Wir seufzen mit der ganzen Schöpfung, leben als Fremde in einem unerfüllten und leidvollen Land und sehnen uns nach Erlösung. Das Leben in diesem Zeitalter bedeutet fortwährende Trauer, bis wir in der Stadt Gottes ankommen; [Schutzverhalten] führt uns typischerweise von dem Schmerz dieser Trauer weg. Eine tiefe Akzeptanz unseres Leidens in der Wüste dieser Welt bewahrt uns vor einem Schutzverhalten, das die Illusion nährt, wir wären bereits zu Hause.“
- 86 DeWeese-Boyd. „Collective Self-Deception, Collective Injustice“. S. 14.

Denn das Herz dieses Volkes ist hart geworden und mit ihren Ohren hören sie nur schwer und ihre Augen halten sie geschlossen, damit sie mit ihren Augen nicht sehen und mit ihren Ohren nicht hören, damit sie mit ihrem Herzen nicht zur Einsicht kommen, damit sie sich nicht bekehren und ich sie nicht heile. (Mt 13,15)

FREI

zur Theologie der
„Offenheit Gottes“

Luke Stannard

Gott nach unserem Bild

Der subtile Schaden, den der Offene Theismus anrichtet

Einführung

Die Wechselbeziehung zwischen der Souveränität Gottes und dem freien Willen des Menschen ist Gegenstand heftiger Debatten. Zahlreiche theologische Ansätze versuchen bereits, Systeme zum Verständnis von Bibelstellen zu entwickeln, die scheinbar beides bestätigen. Die Debatte als solche hat also eine lange Geschichte. Dennoch ist die konkrete Lösung jener, die sich als Offene Theisten bezeichnen, relativ neu; der Offene Theismus wurde in Europa und Deutschland erst in den letzten Jahren populär.

Bei jeder neuen Welle theologischen Denkens ist es wichtig, die Argumente sorgfältig am Maßstab der Heiligen Schrift zu messen.

Wir müssen herausfinden, ob die Aussagen der Offenen Theisten die biblische Beziehung zwischen dem Schöpfer und seiner Schöpfung besser erklären. Jedes neue System entsteht aus einem wahrgenommenen Mangel und enthält oft ein Körnchen Wahrheit. Was den Offenen Theismus betrifft, bin ich überzeugt: Auch wenn dieser Korrekturen anbietet, die man sich zu Herzen nehmen sollte, führt er unter dem Deckmantel eines liebevolleren, fürsorglicheren und engagierteren Gottes eine Reihe schädlicher Ideen ein. In diesem Aufsatz soll einer der subtilen Irrtümer des Offenen Theismus aufgezeigt werden, nämlich die Umkehrung der *imago dei* und der Versuch, Gott nach dem Vorbild des Menschen neu zu erschaffen. Eine

der größten Gefahren des Offenen Theismus ist die unterschwellige Botschaft, dass Gott nach unserem Ebenbild existiert.

Überblick

Bevor ich näher darauf eingehe, wie der Offene Theismus *homo imago dei* in *deus imago hominis* umwandelt, ist es hilfreich, die Entstehung des Offenen Theismus sowie seine Kernaussagen zu betrachten. Ich werde auch einige Stellungnahmen aus der evangelikalischen Landschaft skizzieren – aus jenem Umfeld, in dem die Offenen Theisten sich zu etablieren versuchten. Es gibt bereits aussagekräftige Literatur, die den Offenen Theismus feiert bzw. ablehnt, daher liegt der Schwerpunkt dieses Arti-

kels auf einem Aspekt, der in der gegenwärtigen Forschung nur in begrenztem Maße direkt behandelt wird.¹

Der Offene Theismus

Bekannt wurde der Offene Theismus im Jahr 1994 durch eine gemeinschaftliche Publikation mit dem Titel *The Openness of God: A Challenge to the Traditional Understanding of God* [Die Offene Natur Gottes: Eine Herausforderung für das traditionelle Verständnis von Gott]². Die fünf Autoren Clark Pinnock, Richard Rice, John Sanders, William Hasker und David Basinger bemühten sich, in den einzelnen Kapiteln die verschiedenen Facetten jener Bewegung zu erklären, die man später als Offenen Theismus bezeichnete. Es ist schwierig, eine präzise Definition des Offenen Theismus zu finden. Rice erläutert ihn in seinem Kapitel folgendermaßen:

Sie [die offene Sicht auf Gott] bringt zwei Grundüberzeugungen zum Ausdruck: Liebe ist die wichtigste Eigenschaft, die wir Gott zuschreiben, und Liebe ist mehr als Fürsorge und Hingabe; sie beinhaltet auch, einfühlsam und anpassungsfähig zu sein. Diese Überzeugungen veranlassen die Autoren dieses Buches dazu, Gottes Beziehung zur Welt in dynamischen, nicht in statischen Kategorien zu denken. Diese Schlussfolgerung hat wichtige Konsequenzen. Zum einen bedeutet sie, dass Gott mit seinen Geschöpfen interagiert. Er nimmt nicht nur Einfluss auf sie, son-

*dern sie nehmen auch Einfluss auf ihn. Folglich ist der Lauf der Geschichte nicht allein das Ergebnis göttlichen Handelns. Gottes Wille ist nicht die letzte Erklärung für alles, was geschieht; auch menschliche Entscheidungen und Handlungen leisten einen wichtigen Beitrag. Die Geschichte ist also das Zusammenspiel der Entscheidungen Gottes und seiner Geschöpfe.*³

Demzufolge befasst sich der Offene Theismus besonders mit der Interaktion von Schöpfer und Geschöpf. Diese Beziehung wird in erster Linie als kooperative Liebe beschrieben.

Laut Rice besagt eine weitere Folgerung des Offenen Theismus: Gott „lernt etwas aus dem, was geschieht“.⁴ Somit ist Gottes Wissen nicht allumfassend, und insbesondere ist er nicht in der Lage, zukünftige Ereignisse mit Gewissheit zu kennen. Die Vertreter des Offenen Theismus argumentieren, dass dieses Verständnis von Gottes Wissen seine Allwissenheit nicht in Abrede stellt, sondern sie in einer Weise neu definiert, die seiner Allmacht ähnelt. Allmacht, so wird gesagt, wurde dahingehend modifiziert, dass sich Gottes Macht auf alles erstreckt, was logisch möglich und nicht in sich selbst widersprüchlich ist.⁵ Gott kann nichts tun, was gegen die Gesetze der Logik verstößt oder was ihn selbst verleugnen würde. Analog dazu vertreten Offene Theisten die These, dass Allwissenheit die Kenntnis all dessen bedeutet, was man wissen kann, und dass es nicht möglich ist, die Zukunft zweifelsfrei zu kennen.⁶ Über den Geltungsumfang

dieser Aussage besteht jedoch keine Einigkeit. Boyd ist zum Beispiel der Ansicht, dass Gott zwar bestimmte Aspekte der Zukunft kennt, aber nicht alle Facetten.⁷ Folglich propagiert er einen Gott, der teilweise offen ist. Rice räumt ein, dass der Offene Theismus unter anderem deshalb so schwer zu definieren ist, weil er eine große Bandbreite von Ansichten beinhaltet, die „alles, was wir über Gott sagen könnten, in ein neues Licht rücken“.⁸ Man kann demzufolge ein breites Spektrum von Ansichten vertreten und dennoch innerhalb der Grenzen des Offenen Theismus bleiben. Trotzdem sind sich laut Rice Befürworter und Gegner darin einig, dass „viele, was Gott und Gottes Beziehung zur Welt betrifft, aus der Perspektive der Offenheit anders aussieht“.⁹

Kritische Stimmen

Das Aufkommen des Offenen Theismus blieb in der evangelikalen Welt nicht unbemerkt. Tatsächlich gibt Rice an, er und seine Mitautoren seien „von der Intensität der Kritik überrascht“ worden.¹⁰ Innerhalb eines Jahrzehnts nach der Veröffentlichung von *The Openness of God* erschienen Gegenschriften von prominenten Wissenschaftlern, Theologen und Pastoren.

Eine der ersten Veröffentlichungen in Buchlänge, die sich mit dem Offenen Theismus befasst, stammte von Bruce Ware: *God's Lesser Glory: A Critique of Open Theism* [Gottes geringere Herrlichkeit: Eine Kritik des Offenen Theismus].¹¹

Darin legt Ware dar, dass der Offene Theismus einen Gott präsentiert, der „sich in vielerlei Hinsicht irrt“.¹² Er weist ferner darauf hin, dass der Offene Theismus die Verlässlichkeit Gottes und insbesondere seine letztendlichen Ziele und Absichten in Frage stellt.¹³ Daraus ergibt sich die praktische Konsequenz, dass „im Offenen Theismus das Vertrauen des Christen auf Gott verloren geht“.¹⁴ Er kommt zu dem Schluss, dass der Offene Theismus „einen grundlegend anderen Gott erschafft, nicht nur eine andere Version von Gott“.¹⁵

Im Anschluss an die Arbeit von Ware präsentierte John Frame seine Argumente in *No Other God: A Response to Open Theism* [Kein anderer Gott: Eine Antwort an den Offenen Theismus].¹⁶ Frame vertritt die Ansicht, der Offene Theismus sei durchsetzt von trügerischer Rhetorik, die aus „gefühlbetonter Prosa besteht, welche darauf abzielt, dem Leser ein gutes Gefühl hinsichtlich ihrer Position und ein schlechtes Gefühl hinsichtlich der traditionellen Ansichten über Gott zu vermitteln“.¹⁷ So argumentiert Frame beispielsweise, die von Offenen Theisten propagierte liberale Freiheit sei „höchst umstritten“ und „überhaupt keine echte Freiheit, sondern eine Art Knechtschaft gegenüber dem unvorhersehbaren Zufall“.¹⁸ Nach seiner Verteidigung der traditionellen Sicht auf die Souveränität Gottes kommt Frame zu dem Schluss: „Ein Evangelium der Gnade ist ein Evangelium der göttlichen Souveränität. Diese Botschaft mag für moderne Menschen unangenehm sein,

doch sie ist das Wort Gottes, und ohne sie haben wir keine Hoffnung. Der freie Wille wird uns verzweifeln lassen. Nur die souveräne Gnade kann uns Rettung, Glauben und Hoffnung bringen.¹⁹ Frame stellt somit fest, dass der Offene Theismus nicht nur einen anderen Gott, sondern auch ein anderes Evangelium verkündet.

Im Jahr 2003 gaben John Piper, Justin Taylor und Paul Kjos Helseth ein Buch mit elf Kapiteln heraus, die von verschiedenen Autoren verfasst wurden und unterschiedliche Aspekte des Offenen Theismus behandeln.²⁰ Dieses umfassende Werk befasst sich mit Themen, die von den historischen Anfängen über philosophische Einflüsse bis hin zu theologischen und seelsorgerlichen Fragen reichen. Im abschließenden Kapitel stellt Piper fest, dass der Offene Theismus „theologisch ruinös, gotteslästerlich, Christus erniedrigend und seelsorgerlich schädlich“ ist.²¹ Das Buch ist bemüht, falsche Aussagen des Offenen Theismus sowie theologische Schwachstellen aufzuzeigen. Die Stärke des Werkes ist die gemeinsame, klare Ablehnung durch zwölf verschiedene Autoren, die unterschiedlichen evangelikalen Denominationen angehören.

Der Offene Theismus hat nicht nur Menschen mit ähnlichen theologischen Überzeugungen zusammengeführt, sondern auch Theologen, die unterschiedliche Auffassungen in Bezug auf die göttliche Souveränität vertreten. William Lane Craig, ein prominenter Verfechter des Molinismus, tat sich mit David Hunt zu-

sammen, einem Vertreter des einfachen Vorherwissens.²² In ihrem Artikel „Perils of the Open Road“ [Gefahren des offenen Weges] wird die philosophische Tragfähigkeit des Offenen Theismus bestritten.²³ Dale Tuggy hatte zuvor in einem Artikel behauptet, es würden zahlreiche philosophische Wege zum Offenen Theismus führen. Als Reaktion darauf stellen Craig und Hunt fest, dass „das metaphysische Argument kaum mehr als ein Missverständnis und eine bloße Behauptung ist“.²⁴ Bezeichnenderweise erwähnen sowohl Craig als auch Hunt, dass der Offene Theismus – unabhängig von den theologischen Bedenken – mit logischen und metaphysischen Problemen behaftet ist.²⁵

Gott nach unserem Bild

Nach diesem Überblick über die Landschaft des Offenen Theismus und die Stellungnahmen evangelikaler Theologen wird sich der Rest dieses Artikels damit befassen, was meiner Meinung nach einer der zentralen Irrtümer des Offenen Theismus ist: die Umgestaltung Gottes nach unserem Bild. Diese Erkenntnis als solche ist nicht radikal neu. A. B. Caneday stellt treffend fest:

Ungeachtet gegenteiliger Beteuerungen möchte der Offene Theismus, dass wir die Herrlichkeit Gottes gegen ein Bild von uns selbst eintauschen, indem er Gottes anthropomorphe Selbstoffenbarungen, die uns wahre Erkenntnis und Zugang zu Gott verschaffen, zu buchstäblichen

Abbildungen seiner selbst macht, die uns „das Wesen Gottes offenbaren“, allerdings in unserem Ebenbild.²⁶

Canedays Aussage trifft zwar den Kern des Problems, er konzentriert sich bei seiner Analyse jedoch gezielt auf die anthropomorphe Natur jeglicher göttlichen Offenbarung. Statt diesem Weg zu folgen, werde ich darlegen, dass die Umformung Gottes in das Bild des Menschen in drei Aspekten des Offenen Theismus besonders deutlich wird: in Gottes Liebe, Gottes Erkenntnis und in der Beziehung Gottes zu seinen Geschöpfen.

Gottes Liebe, umgestaltet nach dem Bild des Menschen

Rice zufolge ist die göttliche Liebe von entscheidender Bedeutung für das System des Offenen Theismus. Ja, er betont, die Liebe sei „die wichtigste Eigenschaft, die wir Gott zuschreiben, und Liebe ist mehr als Fürsorge und Hingabe; sie beinhaltet auch, einfühlsam und anpassungsfähig zu sein“.²⁷ Mit dieser Aussage beschreibt Rice kurz und bündig, was den Offenen Theismus ausmacht. Doch dieser Satz enthält auch mehrere kleine Hinweise darauf, dass der Offene Theismus einen *deus imago hominis* erschafft.

Erstens: Rice bezeichnet die Liebe als die wichtigste der Eigenschaften Gottes. Er nennt jedoch keinen Grund, warum wir die göttliche Liebe über alle anderen Eigenschaften Gottes stellen sollten. Rice zitiert viele Verse, in denen von Gottes

Liebe die Rede ist, liefert jedoch keinen biblischen Beweis, weshalb diese Eigenschaft als die wichtigste angesehen werden sollte.²⁸ Der Vers, auf den Rice den größten Schwerpunkt legt – 1. Johannes 4,8 – erweist sich tatsächlich als problematisch. Frame fragt: „Beschreibt denn ‚Gott ist Liebe‘ etwas Grundlegenderes in Gott als ‚Gott ist Licht‘ (1. Johannes 1,5) oder ‚Gott ist Geist‘ (Johannes 4,24)?“²⁹ Zudem steht die These, die Liebe sei in irgendeiner Weise höherwertig, in diametralem Gegensatz zu der Auffassung vieler Theologen, dass Gott nicht aus Einzelteilen besteht und es daher falsch ist, irgendeine seiner Eigenschaften als besser oder vorrangig zu betrachten.³⁰ Die so genannte Lehre von der göttlichen Einfachheit besagt, dass Gottes Wesen nicht unterteilt werden kann und dass seine Eigenschaften keine Rangordnung aufweisen.³¹ Wie Joel Beeke und Paul Smalley erläutern, besteht der Irrtum solchen Denkens darin, dass wir zunehmend „voraussetzen, dass Gottes Sein der gleichen Kategorie angehört wie unser Sein – genau das bestreitet die Lehre von der Einfachheit“. James Dolezal stimmt dem zu und führt aus, dass die Ablehnung der Einfachheit Gottes zu einem Gott führt, der „nur ein weiteres Sein innerhalb der Welt ist, selbst wenn er die höchste Instanz solchen Seins ist“.³² Mit anderen Worten: Gott wird auf die Ebene der Schöpfung reduziert, und etwaige Unterschiede sind lediglich graduell.³³ Folglich ist es nicht überraschend, dass Rice den Offenen Theismus als der göttlichen

Einfachheit diametral entgegengesetzt betrachtet.³⁴ Ungeachtet der Probleme, die sich aus der Ablehnung der Einfachheit Gottes ergeben, bietet Rice jedoch keine überzeugende Argumentation, weshalb die göttliche Liebe an erster Stelle stehen sollte. Eine solche Auffassung ist alles andere als allgemein anerkannt.³⁵

Zweitens: Die Kurzdefinition von Rice besagt, dass die Liebe die wichtigste Eigenschaft ist, die wir Gott zuschreiben. Diese Festlegung zeigt die Zielrichtung der Bewegung an – vom Menschen hin zu Gott. Die entscheidende Frage ist schließlich nicht, welche Eigenschaft wir Gott zuschreiben und welche nicht, sondern: Was sagt Gott über sich selbst aus? Doch selbst wenn Rice damit Recht haben sollte, dass die Liebe vorrangig ist, ist dies nur insoweit korrekt, wie es aus Gottes Selbstoffenbarung erkennbar ist. Rice liefert aber keinen Nachweis, dass seine Ansicht aus der Heiligen Schrift stammt. Vielmehr begnügt er sich damit, sie im Menschen wurzeln zu lassen, indem er die Schöpfungsordnung umkehrt und Gott nach dem Bild des Menschen definiert.

Und schließlich: Es ist zweifelhaft, ob Rice' Aussage zutrifft. Er beschreibt Liebe als „mehr als Fürsorge und Hingabe; sie beinhaltet auch, einfühlsam und anpassungsfähig zu sein“.³⁶ Die Frage steht im Raum: Worauf stützen sich seine Äußerungen? Wo findet er Beweise für seine Behauptung, Liebe sei Fürsorge, Hingabe, Einfühlungsvermögen und Anpassungsfähigkeit? Die Heilige Schrift spricht zwar

davon, dass Liebe einige dieser Aspekte umfasst, dies aber nicht ausschließlich oder gar vorrangig.³⁷ Rice bietet jedoch keine biblische Grundlage für seine Aussagen. Dagegen fällt auf, dass bei ihm die aufopfernde, bedingungslose Liebe fehlt, die Gott in der Heiligen Schrift immer wieder zugeschrieben wird.³⁸

Mit seinen Ausführungen steht Rice nicht alleine. Vielmehr ist dies charakteristisch für die Herangehensweise von Vertretern des Offenen Theismus. Wenn Sanders versucht, Liebe zu definieren und die Frage „Was genau ist mit Liebe gemeint?“ zu beantworten, beruft er sich nicht auf die Heilige Schrift, sondern auf W. H. Vanstone und Vincent Brümmer.³⁹ Während Sanders eine ausgezeichnete Darstellung der Arbeiten dieser beiden Gelehrten vorlegt, fehlt das biblische Zeugnis auffallend.⁴⁰ Vielmehr beschreibt er Liebe als uneingeschränktes Anliegen für den anderen, als Handeln um des anderen willen, ohne ihn zu beherrschen, und damit, der geliebten Person Macht über sich zu gewähren.⁴¹ Sanders nennt noch vier weitere Merkmale: absichtsvoll, bewertend, verfügbar und wechselseitig.⁴² Doch all diese Eigenschaften beruhen auf menschlichen Beziehungen und müssen, auch wenn sie zutreffend sind, als Merkmale *menschlicher* Liebe verstanden werden.⁴³ Sanders gibt keinen Grund an, weshalb göttliche Liebe in gleicher Weise funktionieren sollte; vielmehr setzt er dies einfach voraus. Damit wird nicht nur die Liebe Gottes nach dem Vorbild menschlicher Liebe umgestaltet,

sondern es werden auch Elemente göttlicher Liebe außer Acht gelassen, die in der Heiligen Schrift gelehrt werden. Ein Beispiel dafür ist, dass diese Art von Liebe nach Ansicht der Vertreter des Offenen Theismus nur mit dem Einverständnis des Liebenden möglich ist. Daher kann es keine bedingungslose, nicht auf Gegenseitigkeit beruhende Liebe geben. Tatsächlich sagt Sanders: „Seine [Jesu] Liebe war beständig, war abhängig von der Fähigkeit der anderen, sie zu empfangen, war bewertend und verletzlich.“⁴⁴ Dies bedeutet, dass das Handeln Christi erst dann als Liebe einzuordnen ist, wenn es vom Empfänger als solche angenommen wird. Das steht jedoch in direktem Widerspruch zu den Worten des Johannes: „Darin besteht die Liebe: nicht, dass wir Gott geliebt haben, sondern dass er uns geliebt hat und gesandt seinen Sohn zur Versöhnung für unsre Sünden.“⁴⁵ Wie kann man, Sanders zufolge, sagen, dass Gott uns liebt, wenn Johannes ausdrücklich feststellt, dass sein Handeln nicht erwidert wird? Die Frage liegt nahe, wie Gottes Handeln bis zum Zeitpunkt der Annahme zu definieren ist, da es erst mit der Annahme zur Liebe wird. Außerdem müssen wir uns fragen, inwiefern Gott uns, wie Sanders behauptet, Macht über sich verleihen kann, ohne dass er aufhört, göttlich zu sein? Dieser Gedanke ist in mehrfacher Hinsicht problematisch, doch zumindest deutet er auf eine Reduktion Gottes auf die Stufe des Menschen hin – eine Umgestaltung Gottes nach unserem Bild.

Die Betonung der Liebe seitens des Offenen Theismus weist viele Mängel auf. Sie stellt die göttliche Liebe über die anderen Eigenschaften, ohne eine ausreichende biblische Begründung zu liefern. Außerdem stammen die Definitionen, die zur Beschreibung der Liebe verwendet werden, nicht aus der Heiligen Schrift, sondern entspringen menschlicher Weisheit. So leidenschaftlich die Anhänger des Offenen Theismus auch sind, sie enthüllen nicht den Gott, der sich in seinem Wort offenbart. Vielmehr erzeugen sie ein Gottesbild, das uns selbst verblüffend ähnlich sieht.

Gottes Erkenntnis, umgestaltet nach dem Bild des Menschen

Der Offene Theismus wird oft mit seinen abweichenden Ansichten zur Allwissenheit Gottes in Verbindung gebracht.⁴⁶ Zwar stellen Offene Theisten diesen Punkt nicht als zentrales Element dar, doch er spielt eine wichtige Rolle für ihr Gottesverständnis. Rice führt aus: „Auch Gottes Erkenntnis der Welt ist nicht statisch, sondern dynamisch. Anstatt den gesamten Verlauf menschlicher Existenz in einem einzigen zeitlosen Moment wahrzunehmen, lernt Gott die Ereignisse kennen, während sie stattfinden. Er lernt etwas aus dem, was geschieht.“⁴⁷ Tatsächlich stand dieses Konzept Pate für den Namen, da die Zukunft als offen angesehen wird. Rice ist nicht der Einzige, der diese Auf-

fassung vertritt. Boyd argumentiert etwas konservativer, dass es „einen zweiten Leitgedanken in der Heiligen Schrift gibt, der die Zukunft als teilweise offen darstellt“. ⁴⁸ Er schreibt: „Die offene Sichtweise geht davon aus, dass die Zukunft buchstäblich in dem Maße festgelegt ist, wie Gott sie festlegen will, und buchstäblich in dem Maße offen ist, wie Gott sie offen lassen will, um sie durch die Entscheidungen seiner Geschöpfe gestalten zu lassen.“ ⁴⁹ Folglich lautet die entscheidende Frage: Wie groß ist der Geltungsbereich und wer bestimmt, wo die Grenzen liegen?

Die Antwort auf diese Frage offenbart Unstimmigkeiten innerhalb des Offenen Theismus und zeigt, dass Offene Theisten Gottes Erkenntnis letztlich auf eine menschliche Art von Erkenntnis reduzieren – zwar in ihrem Umfang überlegen, aber in allen anderen Aspekten gleich. Ein Beispiel dafür ist das Gebet Christi im Garten Gethsemane. Die meisten Vertreter des Offenen Theismus greifen auf dieses Beispiel zurück, doch die Schlussfolgerungen sind unterschiedlich und sogar widersprüchlich. Boyd schreibt, dass „das Gebet Jesu ein Beweis dafür ist, dass die Zukunft zumindest teilweise offen ist, auch wenn sein eigenes Schicksal es nicht war“. ⁵⁰ Sanders zufolge „ringt Jesus mit dem Willen Gottes, weil er nicht glaubt, dass alles nach einem vorherbestimmten Plan geschehen muss“. ⁵¹ Er kommt zu dem Schluss: „Während die Schrift bezeugt, dass die Inkarnation seit der Erschaffung der Welt geplant war, trifft dies auf das

Kreuz nicht zu.“ ⁵² Er scheint also davon auszugehen, dass das Schicksal Jesu ungewiss war. Wenngleich etwas kryptisch, geht Rice offenbar einen Schritt weiter als Boyd und Sanders, als er überlegt: „Vielleicht ging Gott ein weiteres Risiko ein, als er seinen Sohn in die Welt schickte, mit der Möglichkeit, dass auch er den Loyalitätstest nicht bestehen könnte.“ ⁵³ Er räumt ein, dass seine Sichtweise nicht mit der von Boyd übereinstimmt, da Boyd die Ansicht vertritt, Gott habe alle Alternativen verhindert und damit das Schicksal Christi besiegelt. Im Gegensatz dazu betrachtet Rice die gesamte Mission bis zu dem Moment, in dem Christus sich dem Willen des Vaters unterwirft, als gefährdet. ⁵⁴

Diese Ausführungen sind angesichts des starken biblischen Zeugnisses, dass das Kreuz immer zu Gottes Plan gehörte, bedenklich. Die Vertreter des Offenen Theismus sind gezwungen, alternative Deutungen für Verse wie Apostelgeschichte 2,23, Epheser 1,4 und Offenbarung 13,8 zu finden. Theologen haben bereits umfangreiche Widerlegungen dieses Beispiels wie auch anderer vorgelegt. ⁵⁵ Anstatt diese hier zu wiederholen, ist mein Anliegen eher die Frage nach den ontologischen Ursprüngen dieser theologischen Methode. Vertreter des Offenen Theismus argumentieren, dass Gottes Pläne endgültig und umfassend sein können, wenn er sich entschließt, so zu handeln. Doch konfrontiert mit einem Beispiel, das gewichtige biblische Beweise für Gottes Vorherbestimmung enthält, ist selbst der äußerst konservative Offene

Theist in Boyd bemüht, eine teilweise offene Position zu verteidigen. Warum ist er nicht bereit, seinen eigenen Ausführungen konsequent zu folgen und zuzugeben, dass dies ein Bereich ist, in dem Gott die Zukunft festgelegt hat? Der Grund liegt meiner Meinung nach in dem daraus resultierenden Dominoeffekt. Wenn Gott diesen Aspekt der Zukunft endgültig festgelegt hat, bedeutet das dann nicht, dass er auch jeden Schritt, der zu diesem Punkt hinführt, und alle kontingenten Aspekte festlegen muss? Frame stellt fest: „Damit Gott die Kreuzigung vorherbestimmen konnte, musste er auch die sündigen Handlungen vorherbestimmen, die sie herbeiführen sollten.“ ⁵⁶ Somit gehören selbst sündhafte Handlungen letztlich zu Gottes ewigem Plan.

Was treibt Offene Theisten an, das traditionelle Verständnis von Gottes Allwissenheit zu verwerfen? Die Motivation ergibt sich aus dem hohen Wert, den Offene Theisten der Risikobereitschaft beimessen. ⁵⁷ Sanders erklärt: „Der einzige Weg, den ich kenne, um dem Konzept eines risikobereiten Gottes zu entkommen, besteht darin, irgendeine Form von theologischem Determinismus zu akzeptieren, der es dem Menschen unmöglich macht, Gottes Pläne für alles und jedes konkrete Geschehen in der Schöpfung zu durchkreuzen oder zu verhindern.“ ⁵⁸ Mit anderen Worten: Sanders räumt ein, dass entweder Gott alles weiß, weil er alles geplant hat, oder dass wir an einen Gott glauben müssen, dessen Wissen begrenzt

ist und der deshalb gezwungen ist, Risiken einzugehen. Was treibt Offene Theisten dazu, sich für das Risiko zu entscheiden? Sanders beantwortet diese Frage folgendermaßen: „Zwei Menschen sind nicht verpflichtet, sich aufeinander einzulassen. Aber *wenn* sie eine Freundschaft eingehen wollen, dann müssen sie das Risiko eingehen, sich voreinander verletzlich zu machen.“ ⁵⁹ Wie bei der Liebe stützt Sanders seine Argumentation auf menschliche Beobachtungen, nicht auf das Wort Gottes. Anstatt auf bestimmte Textstellen zu verweisen, die seines Erachtens lehren, dass Gott notwendigerweise Risiken eingehen muss, greift er auf Erfahrungsbeispiele aus menschlichen Beziehungen zurück. Das Risiko, das die Grundlage für die Neudefinition von Gottes Erkenntnis bildet, hat also seine Wurzeln im menschlichen Miteinander. Da menschliche Beziehungen Risiko und Verletzlichkeit erfordern, muss auch Gott um der Beziehung zu seinen Geschöpfen willen Risiken eingehen. Somit kann Gottes Wissen nicht erschöpfend sein, denn das würde Risiken ausschließen und die Beziehung zerstören. Ich werde im nächsten Abschnitt noch einmal auf das Beziehungsverständnis Offener Theisten zurückkommen, doch für den aktuellen Zweck ist es wichtig festzuhalten, dass der Anstoß für die veränderte Definition von Allwissenheit eine menschliche Eigenschaft ist.

Die Folgen solchen Vorgehens sind verheerend. Offene Theisten geben freimütig zu, dass Gottes Unternehmungen, auch

wenn sie von seiner Weisheit geprägt sind, „dennoch Risiken darstellen. In einem Kosmos, der von freien Akteuren bevölkert ist, ist der Ausgang der Dinge – selbst göttlicher Entscheidungen – oft ungewiss.“⁶⁰ Aus diesem Grund sind Offene Theisten gezwungen, selbst bei etwas so eindeutig Bezeugtem wie der Vorherbestimmung des Kreuzes auf irgendeine Weise Ungewissheit und Zufall einzuschleusen. Wenn wir versuchen, Gott nach unserem Ebenbild zu formen, sollten wir nicht schockiert sein, wenn er aussieht wie wir – bis dahin, dass er Makel aufweist.

Gottes Beziehung zu seinen Geschöpfen, umgestaltet nach dem Bild des Menschen

Obwohl sich der Offene Theismus nicht mittels Beziehungen definiert, lassen sich deren Grundelemente überall in den Schriften der Offenen Theisten nachweisen. Wir haben bereits untersucht, wie die Beziehungen zwischen Gott und seinen Geschöpfen die Tendenz hervorrufen, Allwissenheit im menschlichen Sinne neu zu definieren. Man kann jedoch einwenden, dass auch die Neudefinition von Liebe letztlich auf einem relationalen Verständnis beruht.

Dies wird bei Boyd sichtbar, wenn er Gottes Wandlungsfähigkeit mit echten Beziehungen verknüpft. Er sagt: „Wenn jemand eine echte Beziehung zu jemand anderem hat, wird die Bereitschaft, sich an ihn anzupassen, stets als eine Tugend



Die Heilige Schrift befasst sich jedoch nicht mit Abstraktionen oder Möglichkeiten. Vielmehr lehrt sie uns, was Gott tatsächlich getan hat.

angesehen. Warum sollte das für Menschen gelten, aber nicht für Gott?“⁶¹ Auch wenn Boyd zu belegen versucht, dass solche Anpassungen in der Heiligen Schrift angedeutet werden, müssen wir die Form seiner Argumentation beachten. Er beginnt mit menschlicher Erfahrung und dem Wechselspiel menschlicher Beziehungen. Seine Schlussfolgerung findet sich in einer Frage, mit der er den Leser rhetorisch dazu bringt, zu akzeptieren, dass Gottes Beziehungen auf dieselbe Weise funktionieren wie menschliche Beziehungen. Außerdem sollten wir innehalten und prüfen, ob Boyds anfängliche Beobachtungen richtig sind. Stimmt es, dass Veränderung und Anpassung für

eine Beziehung notwendig sind? Erfahrungsgemäß kommt dies zwar vor, doch schließt das Beziehungen zu jenen aus, die sich nicht verändern oder nicht in der Lage sind, sich anzupassen? Wenn das der Fall ist, was bedeutet das dann für Menschen mit Krankheiten, die es ihnen unmöglich machen, sich derartig zu verändern? Sind sie deshalb außerstande, eine Beziehung einzugehen? Was ist mit Kindern, die noch nicht die Fähigkeit entwickelt haben, sich anzupassen und zu verändern? Sind sie nicht in der Lage, in Beziehungen zu leben, bis sie dies können? Ist es darüber hinaus nicht möglich, dass eine solche Anpassung aus unserem sündigen Zustand resultiert? Wenn dem so ist,

liegt der Schluss nahe, dass Beziehungen in einem Zustand der Vollkommenheit nicht von Veränderungen abhängig sein könnten. Sollte sich das als wahr erweisen, würde das dafür sprechen, dass der eigentliche Knackpunkt nicht die Beziehungen sind, sondern die Sündhaftigkeit.

Wie Boyd verknüpft auch Rice in seiner Verteidigung des Offenen Theismus Beziehungen mit anderen Aspekten. Seiner Meinung nach erfordert echte Freiheit, dass Gott die Entscheidungen seiner Geschöpfe respektiert.⁶² Rice meint: „Wir sehen Gott verpflichtet, mit den Folgen menschlicher Entscheidungen und Handlungen zu leben, ob sie ihm gefallen oder nicht. Und aus Respekt vor uns als echten Akteuren erhält Gott das Zeitkontinuum aufrecht, in dem unsere Handlungen stattfinden.“⁶³ Rice vertritt also die Ansicht, dass die menschliche Freiheit Gott dazu zwingt, sich unseren Beschlüssen und Entscheidungen zu beugen. Was könnte Gott dazu bewogen haben, auf diese Weise zu erschaffen? Rice antwortet: „Offene Theisten sagen, dass Gott als Ausdruck der Liebe, die sein Wesen ausmacht, die Menschen mit der Fähigkeit erschaffen hat, auf Gottes Liebe zu ihnen mit Liebe zu reagieren.“⁶⁴ Die Grundlage für Gottes Entscheidungen bei der Schöpfung ist seine Liebe und sein Wunsch, dass seine Liebe erwidert wird. Damit Gott eine Beziehung zu seinen Geschöpfen haben kann, muss er daher bereit sein, bestimmte Einschränkungen zu akzeptieren.

In ähnlicher Weise führt auch Hasker Beziehungen als Schlüssel an, um zu erklären, wie Gott seine Geschöpfe geschaffen hat.

*Wir glauben, dass Gott durchaus in der Lage ist, ein Universum zu erschaffen, dessen Geschichte in allen Einzelheiten allein durch seine souveräne Entscheidung bestimmt wird. Aber wir haben den Eindruck, dass ein weiser und guter Gott ein solches Universum nicht erschaffen will – und sich auch nicht dafür entschieden hat. Im Gegenzug würden wir den Calvinisten fragen: Ist Gott, wie du ihn dir vorstellst, nicht in der Lage, eine Welt zu schaffen, in der es freie Geschöpfe gibt, die freiwillig eine Beziehung der Liebe und Freundschaft zu ihm eingehen?*⁶⁵

Zwar räumt Hasker glaubhaft ein, dass Gott ein Universum hätte erschaffen können, das er souverän regiert. Dennoch lehnt er eine solche Möglichkeit ab, nicht aufgrund überwältigender biblischer Evidenz, sondern auf der Grundlage von Beziehungen. Haskers Argument basiert auf der Formulierung „wir haben den Eindruck“.⁶⁶ Persönliche Eindrücke sind jedoch kein ausreichender Beweis für die vorgebrachten Behauptungen. Die Frage ist nicht, ob Gott dazu in der Lage ist. Könnte Gott beide Szenarien erschaffen haben? Es ist möglich und möglicherweise auch plausibel. Die Heilige Schrift befasst sich jedoch nicht mit Abstraktionen oder Möglichkeiten. Vielmehr lehrt sie uns, was Gott tatsächlich getan hat. Die wich-

tigere Frage lautet also: Wie hat Gott das Universum erschaffen? Die Antwort, die der Offene Theismus gibt, beruht auf persönlichen Eindrücken und Beobachtungen über die Entstehung von Beziehungen auf menschlicher Ebene. Was fehlt, ist ein biblischer Beweis.

Ähnlich wie bei der göttlichen Liebe und der Allwissenheit projizieren Offene Theisten ein menschliches Verständnis von Beziehungen auf ihr Verständnis von Gott. Tatsächlich dient die Beziehungsfrage als Hintergrund für ihr Verständnis von Liebe und Erkenntnis. Darüber hinaus stellt sich die Frage, ob solche Beziehungen, wie sie von Offenen Theisten dargestellt werden, richtig sind. Sollten Beziehungen durch Veränderung und Verletzlichkeit definiert werden? Gehören diese Eigenschaften zu jeder Beziehung oder sind das Aspekte, die durch die Sünde hervorgerufen werden? Selbst wenn wir diese Aspekte als angemessen gelten lassen, können Offene Theisten keine überzeugenden biblischen Beweise dafür liefern, dass wir dasselbe auch Gott zuschreiben sollten. Menschliches Miteinander sagt uns nur, wie die Dinge in der Schöpfung funktionieren, nicht, wie der Schöpfer selbst agiert.

Gott nach unserem Ebenbild: Die große Umkehrung

Nachdem wir drei der grundlegenden Besonderheiten des Offenen Theismus betrachtet haben, können wir nun darüber

nachdenken, was es bedeutet, Gott nach dem Bild des Menschen zu formen. Ich bemühte mich zu zeigen, dass sich hinter den Grundüberzeugungen des Offenen Theismus eine unverkennbare Tendenz verbirgt, menschliche Eigenschaften und Qualitäten auf Gott zu projizieren. Es wurde zwar bereits festgestellt, dass dies höchst problematisch ist, doch in diesem Abschnitt wollen wir untersuchen, warum es so bedenklich ist und wohin ein solches Vorgehen führen kann.

Was ist daran verkehrt, von etwas Bekanntem auszugehen und daraus Vermutungen über etwas Unbekanntes abzuleiten? Man kann sicherlich mit einer gewissen Logik erwarten, vom Menschen als Ebenbild Gottes darauf schließen zu können, dass Gottes Eigenschaften in ähnlicher Weise funktionieren. Tatsächlich legt Rice dies nahe: „Als Geschöpfe nach dem Bilde Gottes spiegeln Menschen die persönlichen Eigenschaften von Gott selbst wider; sie denken, entscheiden und handeln und tragen Verantwortung für ihre Entscheidungen und Handlungen.“⁶⁷ Des Weiteren führt er aus: „Die Beschreibung des Menschen als Ebenbild Gottes und als jemand, der Herrschaft ausübt, ist ein deutlicher Hinweis darauf, dass der Mensch sich mit Gott in das fortlaufende Schöpfungswerk einbringen, zur Erfüllung von Gottes Absichten beitragen und das Schicksal der Welt mitgestalten soll.“⁶⁸ Daher sieht Rice nicht nur keinen Widerspruch darin, vom Geschöpf auf den Schöpfer zu schließen, sondern er fin-

det auch Gründe, dem Geschöpf göttliche Eigenschaften, namentlich Schöpferkraft, zuzuschreiben.

Diese Denkweise klingt scheinbar logisch, weist aber mehrere kategorische Fehler auf. Erstens beschreibt die *imago dei* den Menschen als nach dem Bilde Gottes erschaffen, nicht als eine exakte Nachbildung.⁶⁹ Ein Bild ist nicht identisch mit dem Original, auch wenn es Ähnlichkeiten aufweist. Caneday beschreibt diesen Unterschied treffend:

Gegen Sanders ist festzustellen, dass die Heilige Schrift die Folgerung eines „gemeinsamen Kontextes von Gott und der Schöpfung“ nicht zulässt. Menschen und Tiere haben den gleichen Daseinskontext, denn Gott hat sie gleichermaßen aus „Erde vom Acker“ geformt; sie sind irdisch. Dennoch unterschied Gott als Schöpfer den Menschen von den Tieren, indem er ihn nach seinem Bild und ihm ähnlich schuf. Der Mensch ist zugleich Gott ähnlich und Gott unähnlich, wie es „Ähnlichkeit“ auch per Definition impliziert. Gott verlieh dem Menschen die Ebenbildlichkeit, doch der Mensch ist von der Erde, ein Geschöpf. Gott ist nicht wie der Mensch, denn der Mensch ist nur sein Abbild bzw. ihm ähnlich.“⁷⁰

Caneday stellt fest, dass die *imago dei* kein gemeinsames Wesen bedeutet, sondern nur Ähnlichkeit. Als Geschöpf hat der Mensch mehr Gemeinsamkeiten mit der Schöpfung. Doch durch die Verleihung der *imago dei* unterscheidet sich der Mensch von der Schöpfung als jemand,

der Gott abbildet. Dennoch dürfen wir die Kategorien nicht vermischen – der Schöpfer unterscheidet sich von seiner Schöpfung. Der Mensch gehört zur Gruppe der Geschöpfe, er ist nicht in die Kategorie des Schöpfers einzuordnen. Dies veranlasst Caneday zu der Aussage: „Richtig verstanden bezeugen unsere Gedanken über Gott freiweg, dass die analoge Beziehung zwischen Gott und uns nicht bei uns beginnt und zu Gott hinführt, sondern bei Gott beginnt und zu uns hinführt. Gott ist nicht wie wir. Wir sind wie Gott.“⁷¹ Daher müssen wir anerkennen, dass der Schöpfer eine Kategorie für sich ist und dass die Menschen, wenngleich in Gottes Ebenbild, in der Kategorie der Geschöpfe bleiben. Die Bewegungsrichtung muss unbedingt eingehalten werden, und an dieser Stelle hat der Offene Theismus die Linien verschwimmen lassen und die Reihenfolge umgekehrt.

Der zweite kategorische Fehler besteht darin, Gottes Offenbarung durch menschliche Weisheit zu ersetzen. Wie bereits erwähnt, ist die Heilige Schrift in den Werken des Offenen Theismus oft auffallend abwesend, und wo sie zu Wort kommt, ist die Auslegung fragwürdig. Oft setzt sie die Antwort voraus, nach der sie angeblich sucht. Darüber hinaus beweist die Schrift, dass die *imago dei* nur in eine Richtung verläuft und nicht umgekehrt werden kann. 4. Mose 23,19 lehrt: „Gott ist nicht ein Mensch, dass er lüge, noch ein Menschenkind, dass ihn etwas gereue. Sollte er etwas sagen und

nicht tun? Sollte er etwas reden und nicht halten?“ Über die Folgerungen aus diesem Unterschied ist schon viel gesagt worden, doch mein Schwerpunkt liegt auf dem Unterschied selbst. Gott begründet seine Treue zu seinem Wort und seine Unveränderlichkeit damit, dass er sich von seiner Schöpfung unterscheidet.⁷² Die Tatsache, dass Gott anders ist als der Mensch, ist die Grundlage für alles Weitere. Folglich können wir nicht vom Menschen ausgehen und präzise zurückschließen, wie Gott ist. Unsere Ähnlichkeiten leiten sich von Gott ab, geben uns aber kein genaues Bild von Gott. Dies ist vergleichbar mit einem Schatten, den eine Person wirft: Er deutet Aspekte der Person an, ohne entscheidende Details zu liefern. Anhand eines Schattens kann man nicht auf Haarfarbe, Augenform und viele sonstige Details schließen.

Die Heilige Schrift macht diesen Unterschied nicht nur an einigen wenigen, unklaren Stellen. Bei Samuel heißt es: „Auch lügt der Held in Israel nicht, und es gereut ihn nicht; denn er ist nicht ein Mensch, dass ihn etwas gereuen sollte.“⁷³ Auch wenn dieser Vers den wichtigsten Thesen des Offenen Theismus direkt widerspricht, geht es mir vor allem um die Argumentationsweise. Gottes erklärte Grundlage ist die Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf. Weil Gott kein Mensch ist, wird er weder seine Meinung ändern noch lügen. Noch einmal: Gott stellt sich selbst in eine eigene Kategorie, der der Mensch nicht angehört, auch wenn er ein

Ebenbild Gottes ist. Gott ist nicht wie der Mensch, wenngleich der Mensch nach seinem Ebenbild erschaffen ist.

Gott vermittelt dieselbe Botschaft, wenn er sagt: „Denn meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, und eure Wege sind nicht meine Wege, spricht der Herr.“⁷⁴ Nicht nur ist Gottes Charakter einzigartig, sondern diesem entspringen auch Handlungen und Gedanken, die denen des Menschen ungleich sind. Das verdeutlicht, dass die Unterscheidung zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf nicht nur eine graduelle, sondern eine grundsätzliche ist. Der Schöpfer denkt und handelt – zwei Dinge, die auch das Geschöpf tut – und doch wird die Art und Weise, wie der Schöpfer dies tut, als ungleich der des Geschöpfes beschrieben. Trotzdem sprechen Vertreter des Offenen Theismus vom Schöpfer in einer Weise, die das Andersartige verwischt und den Schöpfer nur zu einer besseren Art von Geschöpf macht.

Jesaja bezeugt weiter die Einzigartigkeit Gottes. Gott grenzt sich selbst ab, indem er sagt: „Und wer ist mir gleich, der da rufe und verkündige und mir's zurichte, der ich von der Welt her die Völker setze? Lasset sie ihnen das Künftige und was kommen soll, verkündigen.“⁷⁵ Im unmittelbaren Kontext steht Gott im Gegensatz zu den falschen Göttern der damaligen Zeit. Die rhetorische Frage lädt jedoch jeden Kontrahenten – ob Götze oder Mensch – ein, es mit Gott aufzunehmen. Interessanterweise ist die spezifische Herausforderung,

die Gott ausspricht, die Kenntnis der Zukunft. Das impliziert, dass Gott im Gegensatz zu allen anderen die Zukunft kennt. In diesem Wortwechsel bezeugt die Heilige Schrift die Unterschiedlichkeit von Schöpfer und jeglichem Geschaffenen. Wenn der Mensch als Muster für Gott dienen könnte, dann gäbe es Menschen, die wie Gott sind. Obwohl ein Vers, für sich genommen, für unsere Argumentation nicht ausreicht, stärkt die kumulative Wirkung den Standpunkt, dass es einen Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf gibt, der eine Umkehrung der *imago dei* nicht zulässt.

Die Heilige Schrift zeigt uns, dass Gott in seinen Selbstbeschreibungen deutlich sein Wesen und seinen Charakter von dem des Menschen abgrenzt. Der Mensch ist zwar ein Ebenbild Gottes, aber man kann kein zutreffendes Verständnis von Gott gewinnen, indem man die Eigenschaften des Menschen studiert. Folglich muss jedes Wissen, das wir zu Recht als solches behaupten können, direkt von Gott selbst kommen. Alle anderen Quellen würden zu einer Vermenschlichung Gottes führen. Welche Gefahren birgt ein solches Vorgehen? Es widerspricht direkt Gott selbst. Gottes klaren Bekundungen, dass er kein Mensch ist und dass seine Wege und Gedanken nicht wie die Wege und Gedanken der Menschen sind, ziehen eine deutliche Linie in den Sand. Der Offene Theismus versucht, diese Linie zu verwischen, und widerspricht damit der göttlichen Weisheit.

Außerdem unterstellt diese Methodik Gott dem Urteil der Menschen. Die Aussagen Offener Theisten werden durch ihre eigene Logik und Erfahrung bzw. ihre persönlichen Einsichten begründet. Selbst wenn sie sich als wahr erweisen, müssen sie durch Gottes Selbstoffenbarung belegt werden. Anstatt sich der Schrift als maßgebend zu unterwerfen, unterstellt der Offene Theismus die Erkenntnis Gottes dem Verständnis der Menschen. Damit wird letztlich die Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf umgekehrt. Wenn das Geschöpf allein berechtigt ist zu bestimmen, wie der Schöpfer ist und wie er handelt, dann wird der Schöpfer zum Geschöpf und das Geschöpf versucht, zum Schöpfer zu werden. Dies entspricht der ersten Sünde – dem Wunsch, wie Gott zu sein und sich aus dem Geltungsbereich der göttlichen Gebote zu entfernen.

Es kann daher nicht überraschen, dass der Gott des Offenen Theismus eine starke Ähnlichkeit mit dem Menschen aufweist. Dieser Gott ist anfällig für Irrtum, muss Risiken eingehen, ist an den Willen der Kreatur gebunden, kann zukünftige Ereignisse nicht steuern und lernt im Lauf des Geschehens dazu. In vielerlei Hinsicht könnten wir uns fragen, worin der Unterschied zwischen diesem Gott und einem sehr frommen, idealisierten Menschen besteht. Angesichts des Zeugnisses der Heiligen Schrift sollten wir es sehr bedenklich finden, wenn uns ein Gott vorgestellt wird, der wie unser Spiegelbild aussieht. Das ist nichts anderes als moderner Götzendienst

– eine Umformung Gottes in unser Bild. Darüber hinaus ist es ein Beispiel für das, was Paulus in Römer 1 verurteilt: „Da sie sich für Weise hielten, sind sie zu Narren geworden und haben verwandelt die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes in ein Bild gleich dem vergänglichen Menschen und der Vögel und der vierfüßigen und der kriechenden Tiere.“⁷⁶ Der Gott des Offenen Theismus erscheint in der Form der korrumpierbaren Menschheit, was zur Korruption des herrlichen Gottes führt. Eben die Eigenschaften, die Offene Theisten am meisten schätzen und als vorbildlich anpreisen, spiegeln ihre Schöpfer wider, die Offenen Theisten selbst. Doch die Heilige Schrift lehrt uns, dass daran nichts Lobenswertes ist, sondern dass es typisch ist für einen verfinsterten Geist.⁷⁷

Fazit

Der Offene Theismus hat es mit einem grundlegenden Problem zu tun, das tiefer geht als die bloße Darbietung einer alternativen Sichtweise von Gottes Charakter. Ungeachtet gegenteiliger Beteuerungen präsentieren die Anhänger des Offenen Theismus kein Bild von Gott, das dem Zeugnis der Heiligen Schrift besser entspräche. Vielmehr verbirgt sich hinter der Fassade eines Wesens, das liebevoller und sympathischer ist, eine radikal andere Sicht von Gott. Der Schaden, der dadurch angerichtet wird, ist sehr ernst, weil er so subtil ist. Was so ansprechend klingt und so logisch erscheint, verdeckt ein größeres

Problem – nämlich dass ein neues Bild von Gott entworfen wird, das den Menschen als Ausgangspunkt nimmt. Das Ergebnis ist eine Figur, die eine idealisierte Version des Geschöpfes ist, ein Schöpfer, der erschaffen wurde, und ein Gott, der nichts anderes ist als ein vergöttlichter Mensch. Dies zeigt nicht nur einen schwerwiegenden Mangel des Offenen Theismus auf, sondern beinhaltet auch zahlreiche Konsequenzen für unsere Werke und Gemeinden.

In erster Linie sollte die Herausforderung des Offenen Theismus die Kirche dazu aufrufen, zu einer Verkündigung der Eigenschaften Gottes mittels einer getreuen Auslegung der Heiligen Schrift zurückzukehren. Es gibt zwar viele Faktoren, die die wachsende Beliebtheit des Offenen Theismus erklären könnten, doch eine der Schwächen, die er im Evangelikalismus aufgedeckt hat, ist ein mangelndes Verständnis vom Wesen Gottes. Argumente, die theologisch vernünftig scheinen, überzeugen viel leichter, wenn das Fundament fließend ist. Um dem falschen Bild, das der Offene Theismus vermittelt, entgegenzuwirken, ist ein gründlicheres, biblisches Verständnis des richtigen Bildes erforderlich. Unsere Gemeinden, Studenten, Mitarbeiter und Familien sollten mit Gottes Offenbarung über seinen Charakter so vertraut sein, dass sie alle anderen Darstellungen anhand ihrer Abweichungen erkennen können. Statt vor schwierigen Schriftstellen zurückzuschrecken, die von Gottes Reue oder Bedauern sprechen,

sollten wir versuchen, ihre Funktion im Lichte des klaren Zeugnisses von Gottes Charakter zu verstehen und dies den uns anvertrauten Menschen zu vermitteln. Die Gegenreaktion auf den Offenen Theismus rüstete die Gemeinde dafür aus, seine Probleme zu erkennen, doch wir müssen uns auch darauf konzentrieren, das wahre Bild hochzuhalten.

Der Offene Theismus fordert die Gemeinde zudem heraus, ihre Anfälligkeit dafür zu erkennen, von einem theozentrischen Ansatz in eine anthropozentrischen Sichtweise abzurutschen. Unsere sündige Natur ist ständig bestrebt, Gott zu ersetzen. Ihn nach unserem Bilde umzuformen ist ein einfacher Weg, dieses Ziel zu erreichen. So ist es nicht verwunderlich, dass der Offene Theismus in einem Umfeld gedeiht, in dem die absolute Wahrheit bestritten wird, die Autorität der Heiligen Schrift angegriffen wird und die Weisheit des Menschen an die Stelle der Offenbarung Gottes tritt. Dies bedeutet, dass wir nicht nur unsere Inhalte, sondern auch unseren Predigtaufbau sorgfältig prüfen müssen. Spiegeln unsere Predigten einen theozentrischen Zugang zur Heiligen Schrift wider oder sind sie angefüllt mit menschlicher Weisheit, die gelegentlich durch ausgewählte Bibelverse ergänzt wird? Ist es uns ein Anliegen zu zeigen, dass sich jeder Lehrpunkt direkt aus der Heiligen Schrift ergibt, oder reden wir über die Wahrheit, ohne uns die Zeit zu nehmen, auf die biblische Begründung zu verweisen? Sind unsere Zuhörer von der

Überzeugung durchdrungen, dass alles aus der Schrift stammen und seine Quelle in Gottes Offenbarung finden muss, oder gehen sie beeindruckt von unserem Intellekt und unseren Einsichten nach Hause? Ein Ansatz, der Wahrheit ausspricht, ohne deutlich die Abhängigkeit von der Schrift aufzuzeigen, vermittelt den Eindruck, dass der Weisheit des Menschen eine höhere Priorität zukommt. Selbst wenn wir in unseren Ausführungen theozentrisch sind, verfolgen wir dann einen anthropozentrischen Ansatz. Mit der Zeit führt dies zu dem, was bei Offenen Theisten zu beobachten ist – eine gelegentliche Verwendung der Heiligen Schrift, durch die ansonsten philosophische Argumente unterstrichen werden. Wie wir lehren und predigen, ist von großer Bedeutung.

Und schließlich: Wir müssen bei unserer Analyse sehr sorgfältig vorgehen. Die Schlagkraft des Offenen Theismus liegt, zumindest teilweise, in seiner effizienten Nutzung subtiler Methoden. Eine genaue Untersuchung des Satzbaus bringt die Umgestaltung Gottes in Anlehnung

an die Menschheit ans Licht. Allerdings kann nur der aufmerksame Beobachter die subtilen Verschiebungen in der Begrifflichkeit erkennen. Die Rhetorik der Offenen Theisten wird beim flüchtigen Leser keine Bedenken wecken. Es besteht die Gefahr, dass wir Informationen konsumieren, ohne das Aufgenommene sorgfältig zu verdauen. Der angerichtete Schaden bleibt unbemerkt und wird vielleicht sogar als gesunde Lehre verteidigt. Dies ist in einer postmodernen Kultur, in der Wahrheit als relativ gilt, eine besondere Herausforderung. Wir müssen nicht nur sorgfältig analysieren, was wir hören, lesen und sehen, sondern wir müssen auch andere befähigen, dies zu tun. Das fordert uns heraus, alles mit einer aufgeschlagenen Bibel in der Hand zu lesen, um alles am Maßstab der Wahrheit zu messen.

Die Gefahren, die vom Offenen Theismus ausgehen, beschränken sich nicht nur auf die Bedrohung der anerkannten evangelikalischen Tradition. Die kritische Auseinandersetzung mit historischen Formulierungen des Charakters Gottes

ist notwendig und kann hilfreich sein. Die Lösung besteht jedoch nicht darin, Gott neu zu erfinden, indem man beim Menschen beginnt. Ein solches Vorgehen bringt uns noch weiter von der Wahrheit weg und setzt zudem ein gefährliches Vorzeichen. Die Heilige Schrift verliert ihre Autorität, wenn Vernunft, Erfahrung und Gefühle die Oberhand gewinnen. Theologen, die Kritiken zum Offenen Theismus veröffentlichen, haben verstanden, dass es sich dabei nicht einfach um eine andere Form der Systematisierung der Schrift handelt, sondern vielmehr um die Verdrehung der Schrift, damit sie sich in das

System der menschlichen Weisheit fügt. Wir müssen sorgfältig abwägen, wie wir mit Schriftstellen umgehen, die scheinbar Veränderungen in Gott oder in Gottes Plan andeuten, doch unsere Auslegung solcher Stellen muss bei der Schrift beginnen und enden. Jede Abweichung wird zu einem Gott führen, der uns immer ähnlicher wird. Ein *deus imago hominis* ist in Wirklichkeit gar kein Gott. Das ist die größte Gefahr, die der Offene Theismus birgt – der Mensch tritt an die Stelle Gottes, da das Geschöpf die Grenzen und Einschränkungen definiert, die dem göttlichen Schöpfer auferlegt werden.

Der Autor



Dr. Luke Stannard ist Pastor der MIIC in München und ist außerdem für das Martin Bucer Seminar tätig. Er interessiert sich besonders für die Systematische Theologie und alttestamentliche Studien. Luke ist seit 2015 mit Michelle verheiratet und sie haben einen Sohn, Elijah.

1 Obwohl die meisten Kritiken des Offenen Theismus dies nahelegen, konzentriert sich meines Wissens nur das Kapitel von A. B. Caneday in *Beyond the Bounds* auf die Neugestaltung Gottes nach dem Bild des Menschen. Doch selbst in diesem Kapitel liegt der Schwerpunkt auf der Bewegung im Allgemeinen und ihrer Beziehung zur anthropomorphen Sprache. Mein Ziel ist es, konkret zu untersuchen, wie der Offene Theismus spezifische menschliche Eigenschaften auf das Wissen Gottes überträgt. Siehe A. B. Caneday, „Veiled Glory: God's Self-Revelation in Human Likeness – a Biblical Theology of God's Anthropomorphic Self-Disclosure“. In: John Piper, Justin Taylor und Paul Kjoss Helseth (Hrsg.). *Beyond the Bounds: Open Theism and the Undermining of Biblical Christianity*. Wheaton: Crossway, 2003. S. 149–199.

2 Clark Pinnock u. a. *The Openness of God: A Challenge to the Traditional Understanding of God*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1994. Dies war nicht das erste Werk, das Aspekte des Offenen Theismus thematisierte, aber es ist bedeutsam, da es den Anstoß zu dessen Bekanntheit gab. Die frühen Ansichten des Offenen Theismus werden von Richard Rice in seiner neueren Veröffentlichung diskutiert: Richard Rice. *The*

Future of Open Theism: From Antecedents to Opportunities. Downers Grove: InterVarsity Press, 2020. Ein früher Aufsatz von Clark Pinnock erschien auch in einem von David und Randall Basinger herausgegebenen Werk: David Basinger, Randall Basinger (Hrsg.). *Predestination and Free Will: Four Views of Divine Sovereignty and Human Freedom*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1986.

3 Richard Rice in: Clark Pinnock u. a. *The Openness of God: A Challenge to the Traditional Understanding of God*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1994. S. 15–16.

4 Rice. *The Openness of God*. S. 16.

5 Vgl. John Sanders. *The God who Risks: A Theology of Divine Providence*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2007². S. 34–35, 190–193.

6 Vgl. Sanders. *The God who Risks*. S. 206–209. Siehe auch William Hasker. *The Openness of God*. S. 136.

7 Vgl. Gregory A. Boyd. *God of the Possible: A Biblical Introduction to the Open View of God*. Grand Rapids: Baker Books, 2000. S. 53–54.

- 8 Rice. *The Future of Open Theism*. S. 6.
- 9 Rice. *The Future of Open Theism*. S. 6.
- 10 Rice. *The Future of Open Theism*. S. 2.
- 11 Bruce A. Ware. *God's Lesser Glory: A Critique of Open Theism*. Leicester: Apollos, 2000. Man sollte nicht übersehen, dass es mehrere Zeitschriftenartikel gab, die Wares Veröffentlichung vorausgingen.
- 12 Ware. *God's Lesser Glory*. S. 19 (Hervorhebung im Original).
- 13 Vgl. Ware. *God's Lesser Glory*. S. 20.
- 14 Ware. *God's Lesser Glory*. S. 20.
- 15 Ware. *God's Lesser Glory*. S. 230.
- 16 John M. Frame. *No Other God: A Response to Open Theism*. Phillipsburg: P & R Publishing, 2001.
- 17 Frame. *No Other God*. S. 15.
- 18 Frame. *No Other God*. S. 20.
- 19 Frame. *No Other God*. S. 212.
- 20 John Piper, Justin Taylor und Paul Kjoss Helseth (Hrsg.). *Beyond the Bounds: Open Theism and the Undermining of Biblical Christianity*. Wheaton: Crossway, 2003.
- 21 Piper. *Beyond the Bounds*. S. 371, 384.
- 22 Der Molinismus vertritt die Auffassung, dass Gott eine Art Halbwissen besitzt: Er kennt die beste Wahl für jede Situation, auch wenn ihm einzelne Entscheidungen unbekannt sind. Daher kann Gott das Endergebnis zusichern, obwohl der Mensch frei ist und sich in jeder Situation anders hätte entscheiden können. Einfaches Vorherwissen bezeichnet die Auffassung, dass Gott die Zukunft erkennt, bevor sie eintritt, aber die Zukunft ist nicht von Gottes Wissen oder Plänen abhängig. Vielmehr agiert er als Zeitreisender, der sich bewegt, um zu sehen, was als Ergebnis der Handlungen und Entscheidungen des freien Willens der Menschen eintreten wird. Der Molinismus begreift Gott in der Regel als innerhalb der Zeit befindlich, während das einfache Vorherwissen Gott normalerweise außerhalb der Zeit sieht.
- 23 William Lane Craig, David P. Hunt. „Perils of the Open Road“. In: *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers* 30/1 (Jan. 2013). S. 49–73.
- 24 Craig. „Perils of the Open Road“. S. 71. Siehe auch Dale Tuggy. „Three Roads to Open Theism“. In: *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers* 24 (Jan. 2007). S. 28–51.
- 25 Vgl. Craig. „Perils of the Open Road“. S. 71.
- 26 Caneday. *Beyond the Bounds*. S. 156.
- 27 Rice. *The Openness of God*. S. 15.
- 28 Vgl. Rice. *The Openness of God*. S. 18–22.
- 29 Frame. *No Other God*. S. 50. Frame widmet ein ganzes Kapitel dem Nachweis, dass es ein Irrtum ist, die Liebe als vorrangig zu betrachten. Statt seine gründlichen Ausführungen zu wiederholen, werde ich mich darauf konzentrieren, wie sich darin eine Umgestaltung Gottes nach dem Bilde des Menschen zeigt. Frames Analyse sei dem Leser jedoch sehr ans Herz gelegt. Siehe Frame. *No Other God*. S. 49–56.
- 30 Vgl. Joel Beeke, Paul M. Smalley. *Reformed Systematic Theology*. Bd. 1: *Revelation and God*. Wheaton: Crossway, 2019. S. 625.
- 31 Vgl. Herman Bavinck. *Reformed Dogmatics*. Hrsg. von John Bolt, übers. von John Vriend. Bd. 2: *God and Creation*. Grand Rapids: Baker Academic, 2004. S. 173.
- 32 James E. Dolezal. *God without Parts: Divine Simplicity and the Metaphysics of God's Absoluteness*. Eugene: Pickwick Publications, 2011. S. 30.
- 33 Vgl. Beeke. *Reformed Systematic Theology*. S. 632. Siehe auch Dolezal. *God without Parts*. S. 29.
- 34 Vgl. Rice. *The Future of Open Theism*. S. 44.
- 35 Eine Verteidigung der göttlichen Einfachheit ist hier aus Platzgründen nicht möglich. Nicht alle Evangelikalen halten an dieser Lehre fest. Meine Argumentation stützt sich jedoch auf eine gemäßigtere Sichtweise. Unabhängig von der Gültigkeit der göttlichen Einfachheit wird sie von Offenen Theisten einfach abgetan, ohne dass zwingende Gründe zur Rechtfertigung ihrer These vorgebracht werden. Angesichts der gewichtigen Stimmen, die sich für diese Lehre aussprechen, ist dieses Versäumnis nicht zu rechtfertigen.
- 36 Rice. *The Openness of God*. S. 15.
- 37 Die Ausführungen von Paulus in 1. Korinther 13 könnten evtl. zumindest die ersten beiden von Rice' definierenden Begriffen untermauern.
- 38 Siehe Bibelstellen wie Römer 5,8; 1. Johannes 4,10 usw.
- 39 Vgl. Sanders. *The God who Risks*. S. 178.
- 40 Vgl. Sanders. *The God who Risks*. S. 178–182.
- 41 Vgl. Sanders. *The God who Risks*. S. 179–180. Diese basieren auf Vanstones Arbeit.
- 42 Vgl. Sanders. *The God who Risks*. S. 181.
- 43 Man könnte zu Recht argumentieren, dass diese Kategorien auch menschliche Liebe nicht angemessen beschreiben. Das gilt insbesondere für das Konzept, dass Liebe erwidert werden muss. Ein solches Konzept beschreibt weltliche Liebe, aber Christus lehrt ausdrücklich, dass sie für Christen nicht typisch sein sollte. Siehe Lukas 4,32–33.
- 44 Sanders. *The God who Risks*. S. 182.
- 45 1. Johannes 4,10.
- 46 Aus diesem Grund wurde Boyd in das von den Basingers herausgegebene Werk über Prädestination und den freien Willen aufgenommen. Siehe David Basinger, Randall Basinger (Hrsg.). *Predestination and Free Will: Four Views of Divine Sovereignty and Human Freedom*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1986.
- 47 Rice. *The Openness of God*. S. 16.
- 48 Boyd. *God of the Possible*. S. 53.
- 49 Boyd. *God of the Possible*. S. 54.
- 50 Boyd. *God of the Possible*. S. 71.
- 51 Sanders. *The God who Risks*. S. 101–102.
- 52 Sanders. *The God who Risks*. S. 102.
- 53 Rice. *The Future of Open Theism*. S. 181.
- 54 Vgl. Rice. *The Future of Open Theism*. S. 182.
- 55 Siehe insbesondere die Werke von Bruce Ware und John Frame: Bruce A. Ware. *God's Lesser Glory: A Critique of Open Theism*. Leicester: Apollos, 2000; und John M. Frame. *No Other God: A Response to Open Theism*. Phillipsburg: P & R Publishing, 2001.
- 56 Frame. *No Other God*. S. 73.
- 57 Der vorliegende Artikel bietet nicht genügend Raum, um zu erörtern, wie Abschnitte auszulegen sind, in denen von der Reue Gottes die Rede ist. Nur so viel: Es gibt alternative Erklärungen, und die von den Offenen Theisten vorgebrachte Antwort ist nicht die einzige, ja nicht einmal die überzeugendste.
- 58 Sanders. *The God who Risks*. S. 176 (Hervorhebung im Original).
- 59 Sanders. *The God who Risks*. S. 176 (Hervorhebung im Original).
- 60 Boyd. *God of the Possible*. S. 58.
- 61 Boyd. *God of the Possible*. S. 78.
- 62 Vgl. Rice. *The Future of Open Theism*. S. 164.
- 63 Rice. *The Future of Open Theism*. S. 164.
- 64 Rice. *The Future of Open Theism*. S. 152.

- 65 Hasker. The Openness of God. S. 151.
 66 Hasker. The Openness of God. S. 151.
 67 Rice. The Future of Open Theism. S. 154.
 68 Rice. The Future of Open Theism. S. 162-163.
 69 Es ist bezeichnend, dass nur von Christus ausgesagt wird, das Ebenbild Gottes zu sein, vgl. Kolosser 1,15. Christus ist nicht nach dem Bilde Gottes geschaffen, sondern er ist das Ebenbild Gottes. Dies weist nicht nur auf seine Einzigartigkeit und Göttlichkeit hin, sondern macht auch einen Unterschied zwischen den Ebenbildern (Menschen) und *dem* Ebenbild (Christus).
 70 Caneday. Beyond the Bounds. S. 162-163.
 71 Caneday. Beyond the Bounds. S. 198.
 72 Offene Theisten bestreiten nicht, dass dieser Vers Unveränderlichkeit lehrt. Sie beschränken ihn einfach auf die besonderen Gegebenheiten des umstehenden Kontexts. Zwar bin ich der Überzeugung, dass die-

- ser Vers eine allgemeine Lehre über das Wesen und den Charakter Gottes bietet, meine Beobachtungen behalten aber unabhängig von dieser Frage ihre Gültigkeit.
 73 1. Samuel 15,29.
 74 Jesaja 55,8.
 75 Jesaja 44,7.
 76 Römer 1,22-23.
 77 Siehe den vorhergehenden Vers, Römer 1,21: „Dieweil sie wussten, dass ein Gott ist, und haben ihn nicht gepriesen als einen Gott noch ihm gedankt, sondern sind in ihrem Dichten eitel geworden, und ihr unverständiges Herz ist verfinstert.“ Damit soll nicht behauptet werden, dass Offene Theisten ihren Geist absichtlich entstellen und verfinstern, sondern es soll darauf hingewiesen werden, dass die Heilige Schrift von einem solchen Verhalten als Merkmal eines verfinsterten Geistes spricht.

LOGOS
Bibelsoftware

Kostenlos ausprobieren unter
de.logos.com/basic

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

James R. Wood

Warum ich mich von Tim Kellers Apologetik abgenabelt habe

Unser heißgeliebter, dreizehn Jahre alter Familienhund trägt den Namen Keller. Er ist für mich eine tägliche Erinnerung daran, welchen Einfluss ein gewisser presbyterianischer Pastor aus New York City in meiner ersten Zeit als Christ auf mich hatte. Ich schätze besagten Pastor nach wie vor, doch ich orientiere mich mittlerweile anderweitig, wenn es um unsere aktuelle politische Situation geht.

Wer sich in den 2000er-Jahren in Amerika zu den Evangelikalen zählte, kam an dem Namen Tim Keller nicht vorbei. Nach Abschluss seines Theologiestudiums am Gordon-Conwell Theological Seminary im Jahr 1975 nahm Keller zunächst eine Stelle als Hauptpastor im ländlichen Virginia an. Dort predigte er neun Jahre lang mehrmals pro Woche und konnte so seine Fertigkeiten im Predigen immer weiter ausfeilen. Ende der 80er-Jahre beschloss er, eine Gemeinde

in New York City zu gründen – die Redeemer Presbyterian Church. Im Jahr 1989 startete diese Gemeinde mit 50 Mitgliedern und wuchs schließlich auf 5000 sonntägliche Besucher an. Zudem rief Redeemer ein Gemeindegründungsnetzwerk ins Leben, durch das in Städten auf der ganzen Welt mehr als 800 neue Gemeinden entstanden. Der verstorbene Priester Richard John Neuhaus erwähnte in einem Artikel¹, dass in Kellers Gemeinde eine beeindruckende Arbeit geleistet wird. Dieses auf Großstädte fokussierte Gemeindegründungsnetzwerk würde so, wie man es heute kennt, ohne Tim Keller schlicht nicht existieren.

Auf einer allgemeineren Ebene half Keller vielen jungen Leuten, das orthodoxe Christentum inmitten einer Kultur anzunehmen, die den Glauben zu etwas Befremdlichem gemacht hatte. Er diente einer postmodernen Welt durch

sein öffentliches Wirken als ein C. S. Lewis. Dies begann in den 90er-Jahren, als Pastoren anfangen, seine Essays über Kultur und Dienst weiterzubreiten. Mitte der 2000er-Jahre nahm sein Wirken richtig Fahrt auf, als er zum Mitgründer von The Gospel Coalition (TGC)² wurde und begann, ein Buch nach dem anderen zu veröffentlichen. Jahrelang verfasste er soziologische und theologische Analysen der spätmodernen Großstadt und des „säkularen Zeitalters“. Er lieferte damit aufschlussreiche konzeptuelle Hilfsmittel für den Dienst in diesen Kontexten.

In seinen Schriften und Predigten bewies Keller Kompetenz, Einfühlsamkeit und Überzeugung. Dadurch verschaffte er dem Anspruch des Glaubens größere Plausibilität in den Augen der Gebildeten unter den Skeptikern. Am deutlichsten wurde dies in seinem Bestseller *The Reason for God* (dt. Ausgabe:

Warum Gott? Vernünftiger Glaube oder Irrlicht der Menschheit?). Zudem bot er eine schlüssige Perspektive, worin die Kernbotschaft des Evangeliums besteht; durch sie kann laut Keller sowohl Gesetzlichkeit als auch egoistischer Relativismus vermieden werden. Sein Leitsatz ist eine Zusammenfassung dessen: „Das Evangelium besagt, dass du sündiger und verdorbener bist, als du je zu denken wagtest, und dass du in höherem Maß angenommen und geliebt bist, als du je zu hoffen wagtest.“³

Kellers gewinnender Ansatz verschaffte ihm großen Erfolg als Evangelist. Doch auch seine Überlegungen zur Politik entspringen – vielleicht unbewusst – dem Blickwinkel der Evangelisation, und zwar im Sinne eines Bestrebens, dass Menschen in der heutigen Welt nicht durch politische Ansichten davon abgehalten werden sollen, zu Christus zu kommen. Seine evangelistische

Herangehensweise prägt seine politischen Schriften und seine Sicht, wie sich Christen in der Politik engagieren sollten. Jahrelang wurden meine Ansichten über Evangelisation und Politik von Kellers Ansatz bestimmt. Als ich auf dem College Christ wurde, waren sowohl unsere christliche Studentenarbeit als auch meine Gemeinde stark von Kellers „gewinnender“, missionaler, „evangeliumszentrierter“ Perspektive beeinflusst. Ich mochte Kellers Ansatz, auf die Kultur einzugehen – seine Botschaft, dass das Evangelium zwar unvermeidlich anstößig ist, wir uns aber sehr darum bemühen sollten, dass die Menschen tatsächlich am Evangelium Anstoß nehmen und nicht an unseren persönlichen, kulturellen und politischen Folgerungen. Wir müssen fortwährend klarstellen, so überzeugte mich Keller, dass das Christentum nicht an eine bestimmte Kultur oder politische Partei gebunden ist. Stattdessen sollten wir zeigen, wie das Evangelium alle Seiten kritisiert. Bekanntlich betonte er, dass das Christentum „weder links noch rechts“⁴ ist und stattdessen einem Ansatz des „dritten Weges“⁵ folgt. Dieser ist bemüht, einem Stammesdenken⁶ und toxischen Kulturkriegen auszuweichen, in der Hoffnung, dass dann mehr Menschen dem Evangelium eine faire Chance geben. Wenn wir Politik betreiben, dann sollten wir es auf apologetische Weise tun.

Ich lernte meine Frau 2007 kennen. Wir verliebten uns ineinander, während wir *The Reason for God* diskutierten und darüber nachdachten, wie wir unseren nichtchristlichen Nachbarn dienen könnten. Im darauffolgenden Jahr heirateten wir und ich schenkte all unseren Trauzeugen ein Exemplar von Kellers Buch *The Prodigal God* (dt. Ausgaben: *Der verschwenderische Gott – von zwei verlorenen Söhnen und einem liebenden Vater* bzw. in späterer Auflage: *Bedingungslos geliebt – von zwei verlorenen Söhnen und einem liebenden Vater*). Es verstand sich von selbst, dass wir unseren Hund nach diesem großartigen Mann nannten, dessen Dienst uns so viel bedeutete. In den nächsten Jahren ließen wir uns weiter von Keller leiten, während wir dabei halfen, in Austin (Texas) mehrere Gemeinden zu gründen. Dies taten wir, bis ich mich nach der Präsidentschaftswahl 2016 entschloss, meinen Doktor in Politischer Theologie zu machen.

Ab diesem Zeitpunkt fiel mir immer mehr auf, dass sich unsere Politik und unsere Kultur verändert hatten. Ich begann, die säkulare Kultur, die uns umgab, mit anderen Augen zu sehen, und ich bemerkte, dass ihre Haltung gegenüber dem Christentum nicht mehr die gleiche war wie früher. Aaron Renn beschreibt treffend⁷, was ich und auch andere wahrnahmen: Es gab einmal eine „neutrale Welt“, etwa zwischen 1994 und 2014, in der das traditionelle

Christentum von der umgebenden Kultur weder besonders unterstützt noch abgelehnt wurde. Man betrachtete es als eine exzentrische Lifestyle-Möglichkeit unter vielen. Doch diese Zeit ist vorbei. Wir leben nun in einer „negativen Welt“, in der – so Renn – die christliche Moral ausdrücklich abgelehnt wird und in der man die herkömmlich christlichen Ansichten als Bedrohung des gesellschaftlichen Wohls betrachtet. Ich nahm diese Veränderung in der Haltung der uns umgebenden Kultur wahr, und meine Zuversicht schwand, dass der evangelistische Rahmen, wie ich ihn von Keller übernommen hatte, in unserer kulturellen und politischen Situation angemessene Orientierung bieten kann. Auch viele andere, die wie ich Kellers Jünger gewesen waren, kommen zu ähnlichen Schlüssen. Das evangelistische Bestreben, Anstöße zu minimieren und so dem Evangelium Gehör zu verschaffen, kann verdunkeln, was unsere politische Lage erfordert.

Kellers apologetisches Modell in Bezug auf die Politik war bestens für die „neutrale Welt“ geeignet. Aber eine „negative Welt“ ist etwas anderes. Wir stehen zunehmend vor schwierigen Entscheidungen, es ist unvermeidlich, Anstoß zu erregen, und es gibt sehr wichtige Fragen, in denen wir Partei ergreifen müssen. Ereignisse aus jüngerer Zeit haben gezeigt, dass gewinnendes Auftreten aktuell kein Garant mehr dafür ist, wohl-

wollend gehört zu werden. Ein wichtiges Beispiel ereignete sich im Jahr 2017. Das Kuyper Center for Public Theology sah Keller als Empfänger des „Kuyper Prize for Excellence in Reformed Theology and Public Witness“ vor (dt. etwa „Kuyper-Preis für herausragende Leistungen im Bereich der reformierten Theologie und des öffentlichen Zeugnisses“). Doch viele Studenten, Dozenten und Alumni des Princeton Theological Seminary (wo das Kuyper Center seine jährliche Konferenz abhält) protestierten dagegen. Keller pflegte über Jahrzehnte hinweg einen durchdachten und einfühlsamen Ansatz in Bezug auf das öffentliche Zeugnis. Dennoch konnten es viele einfach nicht ertragen, dass Princeton jemanden ehrt, der sich über die progressiven Lehrmeinungen bezüglich Sexualität und Gender hinwegsetzt. Man entschied, von der Preisverleihung abzusehen.

Während des Wahlkampfes 2016 war mein Leitbild für die Politik noch, gewinnend zu sein. Doch mir fiel auf, dass ich mich dadurch gegen meine Mitchristen verhärtete. Ich war zu sehr damit beschäftigt, wie jemandes Stimme dem „öffentlichen Zeugnis“ der Gemeinde schaden könnte, und ich sah auf jene herab, die anders wählten als ich – normalerweise mehr rechts. Der Verweis auf das „öffentliche Zeugnis“ bedeutet in den meisten Fällen, die Menschen zu meiner Linken zu beschwichtigen und

sich von den Beklagenswerten zu distanzieren. Es gefiel mir nicht, was das mit meinem Herzen machte, und ich hatte das Gefühl, dass dadurch mein politisches Urteilsvermögen getrübt wurde.

Und so langsam wurde mir eine weitere Gefahr dieses Ansatzes bewusst: Wenn wir davon ausgehen, dass eine gewinnende Art dazu führt, wohlwollend gehört zu werden, und wenn Christen dennoch fortwährend heftigen Widerstand erfahren, dann wird sich der Gedanke aufdrängen, das Problem seien unsere Überzeugungen. Wo auf gewinnendes Auftreten mit Feindseligkeit reagiert wird, dort kommt leicht die Frage auf: „Liegen wir falsch?“ Damit ist ein Ableiten in das Denken der säkularen Kultur vorprogrammiert. Eine für Säkulare attraktive politische Ausrichtung hat ähnliche Probleme wie eine für Besucher attraktive Ausrichtung des Gottesdienstes. Das übermäßige Bemühen, für Außenstehende anziehend zu sein, wird von der Versuchung zur Anpassung geplagt. Eine „negative Welt“ verstärkt dieses Problem noch.

Auch als Gerüst für moralische Überlegungen stößt Kellers Konzept des „dritten Weges“ deutlich an Grenzen. Allzu oft bewirkt es in seinen Anhängern den pietistischen Impuls, sich die eigenen Hände nicht schmutzig zu machen, sich aus dem Getümmel herauszuhalten und sich von unvollkommenen

Vorschlägen zur Bewältigung komplexer sozialer und politischer Angelegenheiten zu distanzieren. Es kann außerdem Konfliktscheu hervorrufen und neigt so instinktiv zur Anpassung. Weil die Schwächen der einzelnen Optionen stets in gleichem Umfang dargestellt werden, kann die Haltung des dritten Weges den Eindruck vermitteln, dass diese Optionen gleichermaßen schlecht sind. Eine etwaige ethische Unterschiedlichkeit der Ansätze wird dabei nicht ausreichend berücksichtigt. Dies zeigte sich zum Beispiel kürzlich in einem Tweet-Thread Kellers⁸ über Spaltungen unter Christen und ihre Haltung zur Politik.

Keller war in der neutralen Welt als Pastor und als öffentlich wirksamer Theologe äußerst erfolgreich. Zu Beginn seiner New Yorker Zeit investierte er Jahre, um soziologische Untersuchungen anzustellen – nicht nur, indem er die beste Literatur jener Zeit las, sondern auch durch Umfragen in der Stadt und durch Frage-und-Antwort-Runden nach seinen Predigten. Die Erkenntnisse, die er durch diese Arbeit gewann, waren für seinen Dienst grundlegend. Und teils als Folge dessen durfte er in der Gemeindegemeinschaft wie auch mit seinen Veröffentlichungen jahrelang außerordentlich viel Frucht sehen. Ist es zu viel verlangt, dass jemand in einer späteren Phase seines Lebens die gleiche Art von Forschungsarbeit leistet, um sich auf eine neue Situation einzustellen –

insbesondere, wenn man so viel Erfolg hatte wie Keller?

Keller war der richtige Mann für eine bestimmte Zeit. Für viele – auch für mich – scheint es so, als wäre diese Zeit vorüber. Das schmälert nicht meine Hochachtung für den wichtigen Dienst, den Keller der amerikanischen Kirche über viele Jahre erwiesen hat. Meine Familie und ich wären ohne ihn nicht die, die wir sind.

Über den Autor

James R. Wood ist assoziierter Autor bei der Zeitschrift *First Things* und Doktorand der Theologie am Wycliffe College (Universität Toronto, Kanada) sowie Pfarrer in der Presbyterianischen Kirche in Amerika.

1 Vgl. Richard John Neuhaus. *The Secular City Redux*. URL: <https://www.firstthings.com/article/2003/11/the-secular-city-redux> [Stand: 21.06.2022].

2 The Gospel Coalition, URL: <https://www.thegospelcoalition.org/> [Stand: 21.06.2022].

3 Siehe die Startseite von URL: <https://timothykeller.com/> [Stand: 21.06.2022].

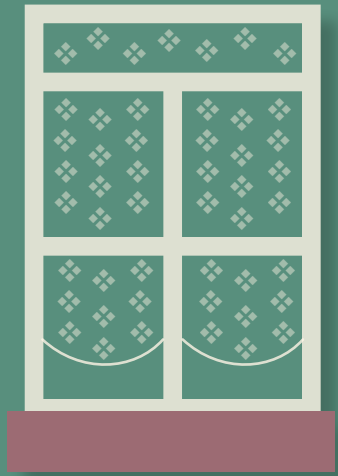
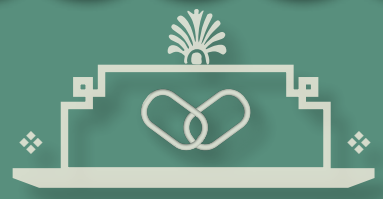
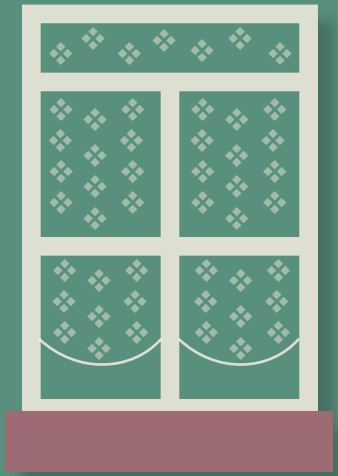
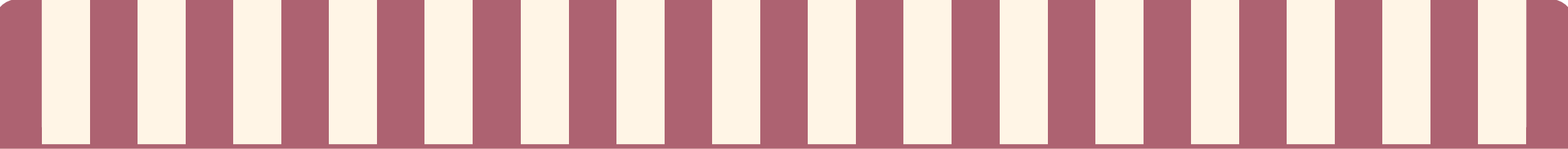
4 Vgl. How Do Christians Fit Into the Two-Party System? They Don't. URL: <https://www.nytimes.com/2018/09/29/opinion/sunday/christians-politics-belief.html> [Stand: 21.06.2022].

5 Vgl. Chad Hall. *Third Way Faith*. URL: <https://www.christianitytoday.com/pastors/2008/october-online-only/third-way-faith.html> [Stand: 21.06.2022].

6 Vgl. Timothy Keller. *The Decline and Renewal of the American Church: Part 2 - The Decline of Evangelicalism*. URL: <https://quarterly.gospelinlife.com/the-decline-of-evangelicalism/> [Stand: 21.06.2022].

7 Siehe Aaron M. Renn. *The Three Worlds of Evangelicalism*. URL: <https://www.firstthings.com/article/2022/02/the-three-worlds-of-evangelicalism> [Stand: 21.06.2022].

8 Siehe URL: <https://twitter.com/timkellernyc/status/1520107742110834699> [Stand: 21.06.2022].



Die enge Verbindung
zwischen häuslicher
Frömmigkeit und
häuslichem Glück

von den Vätern lernen – August Wilhelm Hülsmann



August Wilhelm Hülsmann

Die enge Verbindung zwischen häuslicher Frömmigkeit und häuslichem Glück

Verständige und einsichtsvolle Menschen haben stets das häusliche Glück als eines der wichtigsten irdischen Güter betrachtet. So verschieden auch sonst ihre Ansichten über das Leben und dessen Güter und Freuden sein mögen – fast alle stimmen darin überein, dass das wahre Glück vor allem im Kreis der Familie zu suchen ist; dass die Freuden, die man hier genießen kann, nicht leicht von anderen Freuden übertroffen werden und durch keine anderen ersetzt werden können. Und haben sie mit ihrem Urteil nicht Recht? Besagt nicht die Erfahrung vieler unter uns dasselbe?

Welche Freuden sind reiner als die häuslichen Freuden? Wo andere Freuden mehr oder weniger unrein sind und sogar zur Gefahr für Sittlichkeit und Frömmigkeit werden können, sind die Freuden im stillen, friedlichen Kreis der Unseren meist

rein und untadelig, werden von Gottes Wort gebilligt und sind für unsere geistige Bildung förderlich und heilsam.

Welches irdische Glück ist erfüllender, befriedigender als dieses? Wo andere Genüsse das Gemüt aufwühlen, nicht selten immer neue Begierden wecken und zuletzt Ekel und Überdruß zurücklassen, ist das häusliche Glück ein Mittel zur Selbstbeherrschung, lässt Frieden im Gemüt einziehen, dämpft die Macht der Begierden, gibt unserer Seele Ruhe und macht empfänglich für die reinsten und höchsten Freuden – die Freuden im Herrn.

Welches Glück ist zudem leichter und sicherer zu erlangen? Wo andere Freuden oft große Reichtümer erfordern, wo viele Genüsse nur für jenen erreichbar sind, der mit irdischen Gütern gesegnet ist oder Ansehen, Ruhm und hohe Ehrenposi-

tionen besitzt, kann das häusliche Glück auch von dem weniger Begüterten genossen werden. Auch der Geringe und Niedrige kann durch die Liebe der Seinen in hohem Maße glücklich werden, kann Freude an seinen Kindern haben und im stillen Schoß seiner Familie einen reichen Ersatz für alles finden, was er sonst entbehren muss.

Ja, das häusliche Glück macht erst wahrhaft fähig und empfänglich für den Genuss vieler anderer Freuden und Güter des Lebens. Die Liebe, die die Glieder einer glücklichen Familie verbindet, verleiht auch sonst alltäglichen Dingen eine ganz eigene Schönheit und gibt dem an sich Unwichtigen einen höheren Wert und tiefere Bedeutung.

Und was ist das häusliche Glück erst zu böser Zeit wert! Oh, wie viel leichter erträgt derjenige all das Ungemach des

Lebens, der daheim Teilnahme, Liebe, Trost und Hilfe findet! Wie viel schneller kann sich jemand über erlittene Kränkungen, über unverdiente Zurücksetzung und Missachtung trösten, wenn er weiß, dass die Seinen ihn unabänderlich lieben, dass sie ihm inmitten allen Hasses und aller Verfolgung der Welt ihre Achtung und Zuneigung bewahren! Wie viel leichter erduldet jener den Druck und die Not einer verhängnisvollen Zeit, der aus dem Getümmel der Welt, aus dem Gedränge von Habsucht, Bosheit und Neid in die Arme des Vertrauens und der Liebe fliehen kann, der im Kreis seiner Familie einen sicheren Zufluchtsort findet!

Meine lieben Freunde, wir leben in einer ernsten, verhängnisvollen, schweren Zeit. Jeder von uns weiß, wie drückend die Gegenwart ist und wie drohend die Zukunft vor unseren Blicken liegt. Jeder

von uns spürt, wie wichtig es gerade jetzt für ihn ist, in seinem Hause glücklich zu sein und im Kreis der Seinen herzliche Liebe, Eintracht und Frieden zu finden. Welche Lasten uns auch die Gegenwart auferlegen, welche Sorgen sie uns verursachen, welche Opfer sie uns abverlangen mag: Wir werden alles leichter ertragen und bewältigen können, wenn uns mit den Unseren das Band herzlicher Liebe verbindet und wenn in unserem Haus das Glück des Friedens erhalten bleibt. Welche Gefahren und Unfälle auch die Zukunft bringen mag: Wir werden ihr gefasster und vorbereiteter entgegengehen, wenn es unter dem Schutz des treuen Gottes und im Kreis treuer, aufrichtiger, teilnehmender, liebender Menschen geschieht, die mit uns durch die innigsten Bande verbunden sind.

Lasst uns daher heute – überzeugt von dem hohen Wert des häuslichen Glücks generell und besonders in der gegenwärtigen Zeit – unseren Blick auf den Grund richten, auf welchem dieses Glück sicher beruht. Lasst uns eine Wahrheit bedenken, die auch unter uns noch lange nicht genug beherzigt und gelebt wird. Gott segne unsere Betrachtung und lasse uns auch heute erkennen, dass an seinem Segen alles gelegen ist!

In der bereits vorgelesenen Erzählung (Joh 2,1–11) sehen wir unseren Heiland bei einem Hochzeitsfest, zu dem er mit seinen Jüngern eingeladen worden war, wahrscheinlich als Freund und Verwandter der Familie. Aber wie eindrücklich

wird seine Gegenwart für alle Anwesenden! Welch einen Beweis seiner Gotteskraft gibt er den Gästen, und wie groß ist das Wunder, das erste Wunder, welches Jesus hier vollbringt! Er hilft einem Mangel mit liebevoller Fürsorge ab. Er sorgt für Wein, indem er Wasser in Wein verwandelt, und offenbart dadurch seine Herrlichkeit. Welch ein Staunen musste alle Anwesenden ergreifen! Wie groß musste seine Würde seinen Jüngern vor Augen stehen; wie musste sie dieses Wunder überzeugen, dass der, dem sie als Lehrer gefolgt waren, eine große und erhabene Person ist! Darum heißt es auch am Ende unserer Erzählung: „Er offenbarte seine Herrlichkeit, und seine Jünger glaubten an ihn.“ So wollen auch wir in dieser Tat die Herrlichkeit des Herrn erkennen und darin einen neuen Grund zum Glauben an ihn finden!

Doch noch in anderer Hinsicht ist diese Erzählung für uns wichtig und lehrreich. Wir dürfen nämlich von der Anwesenheit Jesu bei diesem Familienfest auf die Gesinnung schließen, die in jener Familie herrschend war. Gewiss herrschten wahre Frömmigkeit und Gottesfurcht in diesem Hause. Gewiss war es ein rechtschaffenes, frommes und tugendhaftes Brautpaar. Sonst hätten der Herr und seine Mutter dieses Hochzeitsfest nicht mit ihrer Gegenwart beehrt, sonst hätte er nicht so liebevoll für ihre Bedürfnisse gesorgt und nicht bei dieser Gelegenheit seine Herrlichkeit durch ein Wunder geoffenbart. Eben deshalb, weil die Glieder

dieser Familie fromm und gottesfürchtig waren, erfuhren sie den Segen des Herrn, der sich hier so wunderbar offenbarte. So wird uns diese Erzählung zum Anlass, um über einen Gegenstand nachzudenken, der – wenn jemals, so sicherlich in dieser Zeit – unsere Beachtung und Beherzigung verdient.

Zwischen der häuslichen Frömmigkeit und dem häuslichen Glück besteht eine enge Verbindung – das ist die Wahrheit, die wir betrachten wollen. Und wie leicht werden wir uns davon überzeugen lassen, wenn wir den segensreichen Einfluss bedenken, den echte Frömmigkeit auf das äußere Wohlergehen, den inneren Frieden, die Tage des Leidens und das ewige Wohl einer Familie hat.

1. Das äußere Wohlergehen

Schon auf das äußere Wohlergehen einer Familie hat echte Frömmigkeit einen segensreichen Einfluss. Es ist zwar für das Glück einer Familie nicht nötig, große Reichtümer zu besitzen und im Überfluss zu leben. Nein, auch mit wenigem kann man zufrieden und glücklich leben. Auch bei geringer Habe kann man wahrhaft glücklich sein. Aber ebenso sicher ist, dass große Armut und Bedürftigkeit, dass das Ringen mit ängstlichen Nahrungssorgen das häusliche Glück sehr vermindert, wenn nicht sogar ganz zerstört. Es ist höchst wichtig für das Wohlergehen einer Familie, wenigstens so viel zu haben, wie sie benötigt, um vor Mangel und Not ge-

sichert zu sein. Und schon hier zeigt eine fromme Gesinnung ihren segensreichen Einfluss.

Zunächst: Wo eine fromme Gesinnung wohnt, da wohnt auch Arbeitsamkeit und Fleiß, da beseelt der Geist des gewissenhaften Tuns alle Glieder des Hauses. Es ist der Mangel an diesem Fleiß, der so manche Familie in Armut und drückende Not stürzt. Sie versäumen ihre Geschäfte, sie vernachlässigen ihren Beruf, sie ergehen sich in schimpflichem Müßiggang, sie tun ihre Arbeit nur halb oder gar nicht, sie folgen lieber der Stimme der Lust und des Vergnügens als der ernstesten Stimme der Pflicht. Ist es ein Wunder, dass dort der Erwerb immer mehr abnimmt? Ist es nicht natürlich, dass sich die zwangsläufigen Folgen von Müßiggang und Trägheit einstellen, dass bald Mangel und Not, Armut und Bedürftigkeit hereinbrechen? Ach, wie oft bestätigen traurige Erfahrungen das Gesagte; wie viele Familienväter und Hausmütter haben selbst die Not verschuldet, in der sie sich befinden!

Doch wie anders ist es in einem Haus, in dem echte Frömmigkeit und Gottesfurcht wohnen. Dort betrachten alle Glieder des Hauses ihre Obliegenheiten als heilige Pflichten, die ihnen der Herr aufgetragen hat. Dort sind sie überzeugt, dass jeder mit seiner Gabe dem anderen dienen und zum Besten des Ganzen tätig und wirksam sein soll. Dort gehen alle mit Gebet an ihre Aufgaben und sind sich bei ihrer Arbeit der Nähe des Herrn und seines Schutzes bewusst. Dort weiß ein jeder, dass Gott

uns zu nützlicher Tätigkeit bestimmt hat, dass er uns das Gebot gegeben hat: „Wer nicht arbeiten will, der soll auch nicht essen.“ In einer frommen Familie blickt man zu dem empor, dessen Grundsatz es war, zu wirken, solange es Tag ist, ehe die Nacht kommt, da niemand wirken kann. Dort prüft man sich am Ende des Tages, ob man redlich das Seine getan und treulich sein Tagwerk vollbracht hat; dort arbeitet man nicht bloß, um den Menschen zu gefallen, sondern um seinem eigenen Gewissen zu genügen und dem Herrn wohlgefällig zu sein.

Die fromme Gesinnung heiligt dann auch den irdischen Beruf und feuert alle an, ihm mit gewissenhafter Treue nachzukommen. Sie befähigt die Glieder eines Hauses, auch schwere Arbeit mit Eifer zu beginnen und mit Freude und Kraft zu vollenden. Für die Seinen zu sorgen und das äußere Glück seiner Kinder nach Kräften zu festigen, das ist dem treuen Hausvater wichtige und heilige Pflicht, das liegt der frommen und treuen Hausmutter am Herzen. Und wird sich das nicht segensreich auf das Wohlergehen auswirken? Nein, drückender Mangel und Not werden nicht so leicht dort hereinbrechen, wo solcher Fleiß und solch treue Tätigkeit wohnen.

Auch in einer Zeit der Arbeitslosigkeit und Nahrungslosigkeit, wie wir sie gegenwärtig erfahren, wird immer noch jene Familie am besten dastehen, am sichersten Arbeit und Unterstützung finden, die sich stets durch Fleiß und Tätigkeit aus-

gezeichnet hat. Der Segen des Herrn wird die nicht verlassen, die sich mit frommer Gesinnung redlich zu ernähren bemühen und Gebet und Arbeit miteinander verbinden. „Ich bin jung gewesen und alt geworden“, sagt David in Psalm 37,25, „und habe noch nie gesehen den Gerechten verlassen oder seine Kinder um Brot betteln.“

Aber eine fromme Gesinnung bewahrt auch vor vielen Torheiten, Fehlern und Sünden, die nur zu häufig den häuslichen Wohlstand untergraben und damit auch das häusliche Glück. Warum geht so manche Familie zugrunde, warum versinken so viele in Not und Bedrängnis? Oh, fragt die Erfahrung, achtet auf die Geschichte unserer Zeit, und sie wird euch eine klare, wenn auch traurige Erklärung geben.

Ist es nicht der Geist der Welt, der Geist der Genusssucht, der Vergnügens- und Zerstreungssucht, der wie ein giftiger Wurm an manchen Familien nagt und zuletzt auch die schönste Blüte des Wohlstands verdorren lässt? Ist es nicht die rücksichtslose Verschwendung, das unbesonnene und gedankenlose In-den-Tag-hinein-Leben, durch das mancher sich selbst und die Seinen dem Elend preisgibt? Ist es nicht das wilde, zügellose Leben mancher Hausväter, die lieber schwelgen, als für Frau und Kinder zu sorgen, was sie am Ende ins Verderben stürzt? Ist es nicht bei anderen ihre Unredlichkeit, die ans Licht kommt, ihre falschen und gewissenlosen Schritte, die

am Ende entdeckt werden, was ihnen das Vertrauen ihrer Freunde und Mitbürger raubt, was ihnen ihre Arbeit entzieht und ihren Erwerb zerstört, wodurch Verfall und Untergang herbeigeführt werden? Ist es nicht bei manchen der traurige Hang, sich lieber durch Zufall und Spiel als durch Arbeit und Fleiß, sich lieber durch gewagte, tollkühne Unternehmungen als durch besonnene und weise Tätigkeit schnell emporzuschwingen – was sie um alles bringt und in kurzer Zeit zugrunde richtet?

Wir wollen nicht verkennen, dass auch der Treueste und Frömmste, der Gewissenhafteste und Redlichste von Unglücksfällen getroffen werden kann, die ihn um das Seine bringen. Es sei ferne von uns zu leugnen, dass es auch ganz unverschuldete Armut und Bedürftigkeit gibt. Sie hat nicht bloß Anspruch auf unsere Anteilnahme, sondern auch auf unsere Achtung und Liebe. Aber ebenso gewiss ist, dass viele durch eigene Torheiten und Sünden ihr Elend und Verderben verschulden.

Oh, wie segensreich erscheint hier die häusliche Frömmigkeit! Da, wo wahre Gottesfurcht wohnt, wo Jesus Christus aufrichtig verehrt wird, wo sein Wort noch etwas gilt und sein Evangelium heiliggehalten wird, da können jene Sünden und Torheiten nicht so leicht aufkommen und herrschen. In wahrhaft christlichen Familien wird sie nie einreißen, die Gesinnung der Üppigkeit, des Leichtsinns und der Verschwendung, der Unred-

lichkeit und Untreue. Der Christ kann auch mit wenigem auskommen; er hat gelernt, sich genügen zu lassen, und vermag alles durch den, der ihn mächtig macht, Christus. Er kennt höhere Güter als die irdischen und wird darum niemals im Genuss der letzteren sein höchstes Glück und seine höchste Freude finden. Er betrachtet zudem das irdische Gut als ein ihm von Gott anvertrautes Pfund, über dessen Verwaltung er einst Rechenschaft geben muss.

Still und genügsam, treu und redlich zu sein, in Mäßigkeit und Nüchternheit zu wandeln, durch weise Sparsamkeit für die Bedürfnisse der Zukunft zu sorgen, seine Freude, sein Glück am liebsten im Kreis der Seinen zu suchen, die Güter der Welt zu gebrauchen, aber sie nicht zu missbrauchen, sich zu freuen, aber mit Gottesfurcht – das ist die Gesinnung eines wahrhaft frommen Hausvaters, einer christlichen Hausmutter. Das ist der Geist, den sie den Ihren einprägen möchten und den sie unter ihnen hochhalten. Und wem leuchtet es nicht von selbst ein, dass man dadurch vielem Unheil vorbeugt und den Wohlstand des Hauses und darüber hinaus heute fördert!

Möge doch ein jeglicher sein Haus zu einer Wohnstätte wahrer Frömmigkeit heiligen und Gott und Jesus Christus aufrichtig verehren! Möchten doch die Väter und Mütter ihre Kinder vor allem zu echter Frömmigkeit erziehen! Mehr als sie glauben und denken, steht dies im Zusammenhang mit dem äußeren Bestehen

ihrer Familie, mit dem Wohlstand ihres Hauses, an dem ihnen ja auch sonst so viel gelegen ist.

2. Der innere Frieden

Aber wahrlich, es gibt auch eine Verbindung zum inneren Frieden ihrer Familie. Ach, was ist aller Reichtum ohne diesen Frieden? Was ist selbst der glänzendste Wohlstand ohne Liebe, Eintracht und Einigkeit? Wenig oder gar nichts. Und fehlt es daran nicht leider in vielen Familien? Herrschen nicht in manchen Häusern Zwietracht, Erbitterung, Uneinigkeit und Groll? Geht nicht bei manchen fast kein Tag vorüber, ohne dass das gute Einvernehmen durch harte Worte und Reden oder sogar durch feindselige Taten gestört wird, wo die Eintracht zerbricht und der unselige, alles Lebensglück untergrabende Streit von neuem auflebt? Ist nicht das heilige Band, das Gatten, Eltern und Kinder verbindet, für manche zu einer drückenden Fessel geworden, die nicht beglückt, sondern nur elend macht? Oh, auch hier zeigt sich der segensreiche Einfluss der Frömmigkeit; sie ist es, die die Liebe heiligt und all die schönen Tugenden hervorbringt, welche für die Erhaltung des häuslichen Friedens unentbehrlich sind.

Durch wahre Frömmigkeit wird zuerst die Liebe geheiligt. Das Band der Liebe muss ja die Glieder eines Hauses umschlingen, wenn der Friede erhalten bleiben, wenn beglückende Eintracht unter ihnen wohnen soll. Zwar erzeugt bereits

die Natur eine gewisse Liebe unter den Genossen eines Hauses und bindet die Gatten, die Eltern und Kinder, die Brüder und Schwestern, die Verwandten aneinander. Aber was ist diese Liebe, wenn sie nichts weiter ist als ein Trieb der Natur? Kann sie so rein und lauter, so innig und herzlich sein, wie sie sein soll? Ist sie dann nicht oft ein flüchtiger Rausch, eine Täuschung der Sinne, die bald verschwindet? Gleicht sie nicht einer Flamme, die hell auflodert, aber auch bald wieder erlischt?

Doch was wird diese Liebe sein, wenn sie durch Frömmigkeit veredelt und geheiligt wird? Dann ist es der *eine* Glaube, an dem Gatte und Gattin, an dem Eltern und Kinder festhalten; dann ist es *ein* Ziel, nach dem sie streben; *eine* Hoffnung, die sie beseelt; *eine* Liebe zu Gott und Jesus Christus; *ein* Trachten nach seinem Reich und nach dessen Gerechtigkeit, wovon sie alle durchdrungen sind. Dann schätzen sich die Hausgenossen gegenseitig umso höher, weil sie sich als Kinder *eines* Gottes, als Erlöste *eines* Heilandes, als Erben *einer* Seligkeit, als Wanderer zu *einem* Ziel betrachten. Dann beruht die Liebe auf der höheren Liebe zu Gott und Jesus Christus, die Einheit unter ihnen auf der höheren Einheit im Geist, der Friede, in dem sie zusammenleben, auf dem Frieden, der höher ist als alle Vernunft. Dann betrachten alle ihre Gemeinschaft zugleich als höhere Fügung, als eine Anordnung der ewigen Weisheit und Liebe; sie fühlen sich in Gott und durch Gott miteinander verbunden. Sie kennen neben dem un-

mittelbaren Zweck ihres Familienbandes noch den höheren, sich gemeinschaftlich auf den Himmel und das Reich Gottes auszurichten und nach diesem Reich zu trachten.

Ja, je mehr echte Frömmigkeit in einem Haus wohnt, je mehr in einem Haus Ehrfurcht vor Gott und seinem Wort zu finden ist, je mehr sich alle Bewohner vom Geist und Sinn Jesu Christi treiben und regieren lassen, desto inniger, desto herzlicher, desto heiliger wird auch diese Liebe; desto mehr erhebt sie sich zu jener Großmut, die auch die größten Opfer nicht scheut und selbst die schwersten Anstrengungen für das Wohl des Ganzen unternimmt; desto mehr gewinnt sie jene himmlische Gestalt, in der der Apostel sie uns zeigt: Die Liebe erträgt alles, sie glaubt alles, sie hofft alles, sie duldet alles.

Denn wahre Frömmigkeit erzeugt und erhält auch im häuslichen Kreis all die Tugenden, ohne die der häusliche Friede nicht bestehen kann. Ich möchte nur einige dieser Tugenden nennen und ihr werdet leicht selbst erkennen, wie sehr sie durch den Glauben gefördert werden.

- Nachsicht, schonende Nachsicht muss in einem Haus wohnen, in dem es friedlich zugehen soll, denn wir verfehlen uns alle mannigfaltig. Wahre Frömmigkeit erzeugt diese Nachsicht. Die Frömmigkeit lässt uns bedenken, wie viel uns vergeben und verziehen ist. Sie weist uns hin auf den, der für seine Feinde betete und seinen Mördern verzieh, der auch um unserer Sünde willen

sein Leben hingab – wie sollten wir nun nicht nachsichtig und geduldig sein?

- Herrschaft über sich selbst, über Gefühle und Empfindungen und besonders über den Zorn haben diejenigen nötig, die in Frieden und Eintracht beieinander leben wollen. Wahre Frömmigkeit führt zu dieser Herrschaft. Sie macht uns frei von den Fesseln sündiger Lüste und Begierden, sie erhebt uns zu männlicher Stärke und Selbstbeherrschung. Sie weist uns hin auf Jesus, der nicht widerschwärmte, als er geschmäht wurde, der nicht drohte, als er litt, sondern alles dem anheimstellte, der gerecht richtet.

- Hilfsbereitschaft und Gefälligkeit, ein freundliches Entgegenkommen muss da wohnen, wo dauerhafter Friede die Familienmitglieder erfreuen und Zwietracht und Hader verbannt sein sollen. Und ist es nicht wiederum eine fromme Gesinnung, die diese Tugenden erzeugt? Gebietet nicht das Wort Gottes, friedlich und dienstfertig zu sein, dem anderen mit Liebe und Hilfe entgegenzukommen? Bewirkt nicht die Gemeinschaft mit Jesus Christus jenen liebevollen Sinn, dass man mehr für andere als für sich selbst lebt und über ihr Glück glücklich ist?

- Bescheidenheit und Demut müssen da wohnen, wo Eintracht und Frieden nicht durch Eigensinn und Rechthaberei getrübt werden sollen. Und gehören nicht Demut und Bescheidenheit zu den ersten Früchten des Glaubens?

Wird nicht in einer Familie, in der man sich wahrhaft vor Gott gedemütigt und Gottes Gnade gesucht hat, auch eine Gesinnung wachsen, die den anderen hochachtet und nicht für sich selbst eitle Ehre sucht, die stattdessen jedem die Ehre erweist, die ihm gebührt?

- Versöhnlichkeit, großzügiges Verzeihen, freundliches und nachsichtiges Entgegenkommen müssen in dem Hause wohnen, in dem ein gestörter Friede wiederhergestellt, in dem eine entstandene Uneinigkeit wieder ausgeglichen werden soll, damit sie nicht in anhaltenden Groll ausartet. Und auch diese Gesinnung schafft und erhält am sichersten die echte Frömmigkeit. Sie verweist uns auf den, der am Kreuz für seine Feinde betete, und der uns zugerufen hat: „Wenn ihr eurem Nächsten nicht vergebt, so wird euch euer himmlischer Vater auch nicht vergeben.“

Es mag sein, dass eine gewisse Gutmütigkeit oder ein gewisser Mangel an heftigen Gefühlen hier und da den häuslichen Frieden erhält und bewahrt; gesichert, wahrhaft gesichert ist dieser Friede nur dann, wenn er auf dem Höchsten, auf frommer Gesinnung und wahrer Gottesfurcht gründet. Beruht er nicht auf dieser Grundlage, so wird er in den meisten Fällen nur etwas Äußerliches, nur äußere Zucht und bloßer Schein sein, bei welchem der wahre innere Friede, die innerliche Einigkeit ganz fehlt und in Wirklichkeit nur Zwietracht herrscht.

Oh, möchte doch dies alles recht erkannt und beherzigt werden! Wie insgesamt alle Tugenden nur dem Glauben und einer wahrhaft frommen Gesinnung entspringen, so auch die, auf welchen der häusliche Friede beruht. Möchten doch alle Familien den Herrn aufnehmen, so würden sie bald seinen Gruß hören: „Friede sei mit euch!“ Möchten sie doch seinen Geist, den Geist der Gnade und des Friedens, unter sich wohnen lassen, so würde die Gesinnung der Sanftmut, der Nachsicht, der Demut und Bescheidenheit, der Versöhnlichkeit und Großmut wie heilige Engel bei ihnen einkehren und die bösen Geister der Zwietracht und des Haders verbannen.

Es lässt sich nicht übersehen: Häusliches Glück und häusliche Frömmigkeit stehen in enger Verbindung, denn nur die Frömmigkeit erzeugt und bewahrt den häuslichen Frieden.

3. Tage des Leidens

Und was soll ich von dem großen und segensreichen Einfluss sagen, den wahre Frömmigkeit bei häuslichen Leiden und Unglücksfällen entfaltet? Es ist nicht so, dass uns die Furcht des Herrn vor jeglichem Ungemach schützen würde. Auch in die Wohnung des Frommen kehrt der Schmerz ein und auch die tiefe Trauer. Der Gerechte muss oft viel leiden und die Bitterkeit des Lebens schmecken, und nicht selten sind es gerade fromme und gottesfürchtige Familien, die von Leiden

und Drangsalen aller Art heimgesucht werden. Aber welchen Segen bietet hier die häusliche Frömmigkeit und Gottesfurcht! Sie gewährt den besten Trost, ja, sie lehrt, mit dem Unglück so umzugehen, dass es wahren Gewinn und Segen für uns wirkt.

Wahre Frömmigkeit gewährt bei häuslichen Leiden den besten Trost, nur sie kann uns wahrhaft und in jeder Lage trösten. Denn welchen Trost haben jene, die ins Unglück geraten und keinen Glauben an Gott und seine Liebe haben? Wollen sie sich an Menschen wenden? Aber werden sie dabei nicht oft erfahren, dass die Gunst der Menschen so wechselhaft ist wie das Glück, dass menschliche Freundschaft und Anteilnahme so veränderlich und unbeständig sind wie die Güter dieses Glücks? Gibt es nicht Leiden, bei denen kein Mensch mehr trösten, helfen und retten kann? Wollen sie in ihrer eigenen Weisheit, in ihrer eigenen Kraft und Stärke Trost suchen? Ach, wie oft werden sie da erfahren, dass alle Menschenschläue und alle menschliche Hilfe nichts vermag; dass ihre Kraft nur Ohnmacht, ihre Stärke, auf die sie so stolz waren, nur Schwäche, und ihre tiefe Einsicht nur Torheit war! Oder wollen sie auf das Glück hoffen? Ach, welcher ein schlechter Tröster ist auch das! Wie oft kehrt es dem, den es einmal verlassen hat, für immer den Rücken und überlässt ihn seinem Elend!

Liebe christliche Hausväter, christliche Hausmütter: Trost, wahren Trost findet ihr nur dann, wenn ihr Gott zum

Troste habt – aber dann habt ihr auch ausreichend Trost. Ihr könnt dann sagen: „Wie die Leiden Christi reichlich über uns kommen, so werden wir auch reichlich getröstet durch Christus.“ Wisst ihr nicht, dass der Herr, der Vater unseres Herrn Jesus Christus, der Gott aller Gnade und allen Trostes, euch auch die Trauerstunden und die bitteren Schmerztage zugeteilt hat? Wisst ihr nicht, dass denen, die ihn lieben, alle Dinge zum Besten dienen müssen? Habt ihr nicht den zum Trost und Helfer, der zu euch gesagt hat: „Rufe mich an in der Not, so will ich dich erretten, und du sollst mich preisen“? Dürft ihr nicht erwarten, dass er euch beistehen und helfen, dass er zur rechten Zeit mit seiner Hilfe erscheinen wird und euch nicht länger leiden lässt, als für euch nötig und heilsam ist? Habt ihr nicht die große Verheißung, dass dieser Zeit Leiden nicht ins Gewicht fallen gegenüber der Herrlichkeit, die an uns offenbart werden soll?

Oh, wie sollte es euch jemals an Trost und Erquickung fehlen können! Drücken euch Sorgen der Nahrung – euer himmlischer Vater weiß, dass ihr all dessen bedürft. Verlassen euch Menschen – nun, Gott verlässt euch nimmermehr. Seht ihr einer dunklen Zukunft entgegen – die Hand eures starken Gottes und treuen Heilandes führt euch sicher. Müsst ihr auf dem Krankenlager seufzen – der Herr verleiht euch Geduld und lässt eure Seele genesen. Steht ihr am Grab geliebter Angehöriger – ihr blickt zum Himmel und

wisst, wo ihr sie wiederseht. Kommen dunkle Stunden, schwere Drangsale und geistliche Anfechtungen – der Herr hält euch bei seiner rechten Hand, er leitet euch nach seinem Rat und nimmt euch am Ende mit Ehren an. Oh, glücklich sind alle frommen Familien: Selbst im Unglück geht's ihnen wohl, denn sie haben genügend Trost.

Aber noch mehr: Sie wissen auch mit den Leiden so umzugehen, dass diese zum Gewinn und Segen für sie werden. Nur mit gütiger Absicht sendet ja der Herr seinen wahren Verehrern die Leiden und Trübsale. Er will sie dadurch prüfen und läutern, näher zu sich ziehen, zu höherem, wahren Glück erheben und für den Himmel vorbereiten und formen. Es sind nur Führungen seiner Gnade, seiner ewigen Erbarmung und Liebe, wenn er über fromme Familien Schmerzliches verhängt und sie leiden lässt.

Er will seine Herrlichkeit und die Fülle seines Segens an ihnen offenbaren, wenn er ihnen Stunden der Trauer sendet. Denkt hier an die fromme Familie des Lazarus in Betanien, an die verwitwete Mutter des Jünglings zu Nain, an Hiob und noch manche andere fromme Familie. Wo wahre Frömmigkeit wohnt, bemüht man sich, diese väterlichen Absichten Gottes zu erkennen und zu er-

reichen. In der Überzeugung, dass alles, was von Gott kommt, gut ist und zum Guten führen soll, begegnet man auch dem bösen Tag, auch dem harten Geschick mit christlichem Ernst und christlicher Weisheit. Und so wird das Unglück zum Glück, der Verlust zum Segen, der Schmerz zur Freude.

Immer fester und freudiger wird nun der Glaube an Gott und das Vertrauen auf seine Liebe, denn man hat erkannt, dass er auch dann liebt, wenn er züchtigt, und auch dann segnet, wenn er Schmerz zufügt. Immer stärker wird nun das gemeinsame Trachten nach dem Reich Gottes, denn man hat im Unglück aufs Neue eingesehen, dass es nur *ein* beständiges Glück, nur *ein* sicheres Gut gibt, nämlich jenes, ein Glied des Reiches Gottes zu sein. Immer lebendiger wird jetzt die Liebe und Treue zum Erlöser, denn man hat erfahren, dass er die Seinen nie verlässt, dass er die Mühseligen erquickt und den Beladenen Ruhe für ihre Seele gibt. Immer herzlicher und inniger wird nun die gegenseitige Liebe, der Zusammenhalt der Familienmitglieder untereinander, denn die Leidenstage haben erst recht gezeigt, wie herzlich und aufrichtig diese Liebe bereits war und was sie im Leiden wert ist. Immer tiefer wird nun das Ringen um Heiligung, das Streben nach sittlicher Vervollkomm-

nung und nach himmlischer Gesinnung, denn die Leidensstunden haben den Blick geschärft und mehr auf das Innere gerichtet, haben ins Gebet getrieben, haben an die Ewigkeit erinnert und den Blick von der Erde zum Himmel gewandt.

O großer Segen wahrer Frömmigkeit für das häusliche Glück! Welch herrlichen Einfluss hat sie auf das Familienwohl! Sie macht nicht nur die Häuser zu Wohnstätten des Friedens und der Einigkeit, sie gibt auch im Unglück herrlichen Trost und beschert selbst aus den Trauerstunden reichen Gewinn.

4. Das ewige Wohl

Doch all das verblasst, wenn wir nun noch kurz bedenken, welch großen Segen echte Frömmigkeit für das ewige Heil der Familienglieder bedeutet. Das Band, das uns mit den Unsrigen verbindet, hält nicht für immer. Der Tod zerreißt es, führt einen nach dem andern aus dem Kreis unserer Lieben weg und lässt uns einsam zurück; oder er entreißt uns selbst ihrer Mitte. Aber wenn wahre Frömmigkeit unter uns wohnt, dann müssen wir auch den Tod nicht mehr fürchten. Wir gehen dann ja alle *einem* Ziel entgegen und wandern alle auf *eine* Heimat zu. Wir gehören ja dann alle zu dem, der dem Tode die Macht ge-

nommen hat. Wir gehen im Tod nur zu dem Vater, zu dessen großer Familie wir alle gehören, zu dem himmlischen Oberhaupt, in dessen großer Gemeinde wir alle Glieder sind.

Wenn uns wahrer Glaube und fromme Gesinnung mit den Unsrigen verbindet, wenn das Band zwischen ihnen und uns durch etwas Höheres geheiligt ist, nämlich durch die Liebe zu Gott und seinem Sohn, oh, dann ist dieses Band nicht bloß für diese Erde, sondern auch für den Himmel geknüpft. Dann trennt uns selbst der Tod nur für kurze Zeit. Dann folgt auf die kurze Trennung ein ewig seliges Wiedersehen. Wir dürfen dann darauf hoffen, dass wir alle beim Herrn sein und ewiglich bei ihm bleiben sollen, dass wir uns mit allen unsern Lieben um seinen Thron versammeln und Zeugen seiner Herrlichkeit sein werden.

Und was bewirkt diese große Hoffnung, diese selige Aussicht in einer frommen, christlichen Familie? Ein jeder ist nun treu in seinem Tun und kämpft unermüdlich den Kampf des Glaubens, um einst die Krone der Gerechtigkeit zu empfangen. Nun arbeiten sie gemeinschaftlich daran, guten Samen auszustreuen, um dereinst eine reiche Freudenernte zu sehen. Nun blicken die Hiergebliebenen den Vorangegangenen mit Sehnsucht hinterher und



mühen sich eifrig, ihnen nachzufolgen und ihren Glauben zu bewahren, um sie einst vor dem Thron Gottes wiederzusehen. Nun wird jeder Todesfall eine neue Mahnung, die Ewigkeit zu bedenken, zu einer neuen Erinnerung, nach dem Reich Gottes zu trachten und der Heiligung nachzujagen. Nun bleiben auch die Hinterbliebenen den Vorangegangenen noch nahe – es ist ihnen in stillen Stunden der Andacht oft, als vernähmen sie vom Himmel herab den Lobgesang der Vollendeten vor dem Thron des Lammes.

Und wenn dann die Stunde kommt, in der die Trennung aufhört, in der die vollendeten Seelen sich mit unaussprechlicher Wonne, mit namenlosem Entzücken wiedererkennen, sich wiederfinden und auf ewig beieinander sind – welche Sprache vermag das zu schildern, welche Zunge es darzustellen! Was kein Auge gesehen hat, was kein Ohr gehört hat, was in keines Menschen Herz gekommen ist, das hat Gott bereitet denen, die ihn lieben.

Oh, möge diese große Wonne einst uns allen zuteilwerden, möge der Geist des Herrn uns und die Unrigen durchdringen und unsere Wohnungen weihen

und heiligen! Möge es mehr und mehr unter uns erkannt werden, dass häusliches Glück und häusliche Frömmigkeit in der innigsten und engsten Verbindung stehen! Möchten alle Familien mehr und mehr zu christlichen, wahrhaft christlichen Familien werden und den segensreichen Einfluss wahrer Gottesfurcht erfahren!

Der Herr sei mit uns, sein Geist heilige unsere Herzen und unsere Häuser und führe uns einst alle in das ewige Vaterhaus, wo ewiger Friede und ewige Liebe wohnen! Amen.

Eine Predigt von August Wilhelm Hülsmann (1801–1856), Pastor der Evangelisch-lutherischen Gemeinde zu Elberfeld, gehalten am 16. Januar 1831, dem 2. Sonntag nach Epiphania. Der Text stammt von der Glaubensstimme (www.glaubensstimme.de). Dort ist als Quelle angegeben: Rheinische Missionsgesellschaft – Evangelische Zeugnisse aus dem Wupperthale, herausgegeben von der Rheinischen Missionsgesellschaft zum Besten ihrer afrikanischen Mission, Barmen, 1832, gedruckt bei Joh. Friedr. Steinhaus. Wiedergabe mit freundlicher Genehmigung.

Der Autor

August Wilhelm Hülsmann (1801–1856), Pastor der Evangelisch-lutherischen Gemeinde zu Elberfeld.

BILDUNG STATT KINDERARBEIT
www.gebende-haende.de info@gebende-haende.de Tel. 0228-69 55 31

**WENN WIR HELFEN,
TEILEN WIR NICHT NUR
BROT UND KLEIDUNG**

**WIR TEILEN HOFFUNG
AUF EINE ZUKUNFT UND
EIN WÜRDIGES LEBEN**

**SPENDEN: IBAN: DE06 3708 0040 0206 0000 00
 BIC: DRESDEFF370 (Commerzbank Köln)
 Verwendungszweck: GUDH BILDUNG STATT KINDERARBEIT**

Gebende Hände
 Baumschulallee 3a, 53115 Bonn
 Tel.: 0228 / 69 55 31
 Gesellschaft zur Hilfe für notleidende Menschen
 in aller Welt mbH (als gemeinnützig anerkannte Gesellschaft)

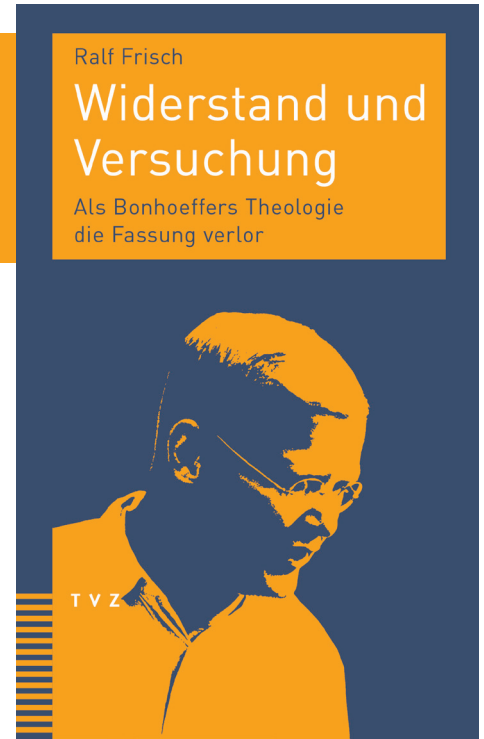
Ron Kubsch



Widerstand und Versuchung: Als Bonhoeffers Theologie die Fassung verlor

Ralf Frisch

Bild: TVZ



Ralf Frisch. *Widerstand und Versuchung: Als Bonhoeffers Theologie die Fassung verlor.* Theologischer Verlag Zürich, 2022. 172 S. ISBN 978-3-290-18478-0. 19,90 Euro.

Ein Freund berichtete mir vor etlichen Jahren von einem Besuch bei Renate Bethge. Renate Bethge, die im Juli 2019 verstorben ist, war die Ehefrau von Eberhard Bethge (1909–2000), dem engsten Freund und bedeutenden Biographen Dietrich Bonhoeffers (vgl. *Dietrich Bonhoeffer: Eine Biographie: Theologe – Christ – Zeitgenosse*. 9. korrigierte Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2005 [1968]). Sie soll damals im Gespräch darauf verwiesen haben, dass die

theologische Entwicklung Bonhoeffers in seinen letzten Lebensjahren die Erwartungen vieler seiner Leser enttäuscht hätte.

Widerstand und Ergebung als Versuchungsgeschichte

Das jetzt erschienene Buch *Widerstand und Versuchung* geht dieser Spur nach. Der Autor Ralf Frisch liest *Widerstand und Ergebung*, die gesammelten Fragmente aus der Haft, nicht als wegweisenden Aufbruch, sondern als weitreichende Versuchung. Um Bonhoeffers Spättheologie transparent zu machen, wählt Frisch in drei Kapiteln die Fiktion als Stilmittel. Er hofft, dass durch die Kombination von Imaginationen und reflektierenden Abschnitten, die sorgfältig voneinander

unterschieden werden, erhellende Funken auf seine Leser überspringen (vgl. S. 22). Er will herausfinden, was mit Dietrich Bonhoeffer während seiner Zeit in Tegel passiert ist. Um das zu schaffen, hat er die Notizen, Briefe und Gedichte aus der Haftzeit wiederholt studiert. Er ist dabei zu der Auffassung gelangt, dass Bonhoeffers Theologie 1944 ihre Fassung verloren hat, und erzählt seine Entwicklung in den letzten Lebensjahren als eine „Versuchungsgeschichte“ (S. 13).

Religionsloses Christentum als Offenbarungskritik

Es geht vor allem um das Programm, biblische Begriffe nicht-religiös zu interpretieren. Bonhoeffer ist bekanntlich dabei

weit über die Religionskritik, die Karl Barth eingefordert hat, hinausgegangen. Er wollte in einer Weise von Gott sprechen, die „die Gottlosigkeit der Welt ... nicht irgendwie verdeckt, sondern vielmehr gerade aufgedeckt“ (*Widerstand und Ergebung*. Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 8. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2015. S. 537). Er führte Formeln ein wie „religionsloses Christentum“, „nicht-religiöse Interpretation“ und „Arkandisziplin“ und dachte an eine

„mündige Welt“, die durch ihre Autonomie „vielleicht gerade Gott-näher“ ist „als die unmündige Welt“ (ebd.).

Für Ralf Frisch ging es Bonhoeffer nicht nur um Religionskritik, sondern um Offenbarungskritik. „Denn wer darauf verzichten will, von Gott ‚religiös‘ und ‚metaphysisch‘ zu reden, läutet nicht nur den Anfang vom Ende der Religion, sondern auch den Anfang vom Ende der Theologie und letztlich auch den Anfang vom Ende des christlichen Glaubens ein“ (S. 59). Frisch im O-Ton: „Man kann nicht dem metaphysischen Gott den Laufpass geben und sich zugleich von guten Mächten wunderbar geborgen in diesem Gott wiederfinden“ (ebd.).

Friedrich Nietzsche als Mentor

Der große Versucher war für Bonhoeffer laut Frisch übrigens Friedrich Nietzsche. Er habe sich von der metaphysikkritischen Logik des Philosophen vereinnahmen lassen. Nur so ließe sich verstehen, dass bei Bonhoeffer an die Stelle Gottes mitten im Leben das Leben ohne Gott getreten sei (vgl. S. 120–121).

Dass diese Versuchung bis heute als großes theologisches Verdienst und richtungsweisender Entwurf angepriesen wird, ist nach Frisch fatal. Die Geister, die Bonhoeffer aus der Flasche gelassen habe, beflügelten die Probleme des Gegenwartsprotestantismus. Sein Programm der Entgrenzung der Kirche sei identisch mit dem Programm der

Selbstabschaffung der sichtbaren Kirche (vgl. S. 74). „Drei Generationen nach Bonhoeffers Tod scheint die Zeit gekommen, sich Bonhoeffers Theologie neu und anders anzunähern – nicht mehr mit verklärendem Augenaufschlag oder dem anderen Extrem, der allzu liberalen Indifferenz gegenüber einem seltsamen Heiligen“ (S. 20).

Fazit

Das Buch liest sich kurzweilig und manche Betrachtungen und Skizzen klingen plausibel. Hin und wieder tauchen freilich steile Mutmaßungen auf. Frisch berücksichtigt meines Erachtens zu wenig, dass Bonhoeffer nur „laut gedacht“ hat und sich selbst darüber im Klaren war, dass seine Gedanken nicht ausgereift sind. Wenn Frisch etwa vorsichtig andeutet, dass Bonhoeffer sich selbst „nicht nur für erwählt hielt, sondern sich als eine Art Stellvertreter in einem soteriologischen, heilsgeschichtlichen Zusammenhang“ sah, dann erwarte ich als Leser handfeste Belege, nicht Andeutungen. Frisch fragt lediglich: „Schrieb er am 5. Oktober 1944 vielleicht deshalb das Gedicht ‚Jona‘, weil er sich mit dem Propheten identifizierte und als stellvertretendes Opfer begriff?“ (S. 10). Nichtsdestotrotz war die Lektüre anregend und lohnend. Und irgendwie ist es tröstlich, dass der Autor es für möglich hält, dass Bonhoeffer am Ende seine Fassung wiedergefunden hat.

Sie schreiben?

Reichen Sie noch heute
Ihren Beitrag ein!

redaktion@gudh.eu

Ron Kubsch

Unterm Gnadenhimmel oder: Unter Weinstock und Feigenbaum

Wolf Christian Jaeschke (Hrsg.)

Hermann Friedrich Kohlbrügge. Unterm Gnadenhimmel oder: Unter Weinstock und Feigenbaum: Ein Querschnitt durch das Werk eines zeitlos relevanten Verkündigers der freien Gnade Gottes. Hrsg. von Wolf Christian Jaeschke. Bonn: VKW, 2022. 651 S. ISBN 978-3-86269-217-0. 32,00 Euro.

Der 1803 in Amsterdam geborene Hermann Friedrich Kohlbrügge ist im deutschsprachigen Raum nicht sonderlich bekannt. Dabei hat er ab 1845 in Godesberg am Rhein gewirkt und diente von 1847 an bis zu seinem Tod als Pfarrer in der niederländisch-reformierten Gemeinde in Elberfeld. Zwischen den bei-

den Weltkriegen fand er einen stellenweise beachtlichen Leserkreis. Das mag daran gelegen haben, dass Menschen gerade in Notzeiten nach den Schriften Kohlbrüggens greifen (vgl. S. 9). Es dürfte freilich auch damit zusammenhängen, dass Karl Barth ihn 1932/33 in seinen Bonner Vorlesungen wohlwollend erwähnte. In dem Buch *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, das auf diese Lehrveranstaltungen zurückgeht, aber erst nach dem Zweiten Weltkrieg erschienen ist, heißt es: „Kohlbrügge ist in keinem einzigen der mir bekannten Werke über Theologiegeschichte auch nur mit Namen erwähnt. Er ist der akademischen Theologie seiner Zeit

in der Tat nicht bekannt geworden, und man wird noch heute unzähligen sonst viel belesenen Theologen begegnen, die nicht einmal wissen, daß sie hier etwas nicht wissen.“¹ Später ergänzt Karl Barth noch folgende Worte:

„Kräftiger als irgend einer vor ihm und nach ihm im ... 19. Jahrhundert hat Kohlbrügge die Reformations-Theologie wieder auf den Plan geführt und damit den Protestantismus an seinen Ursprung, an sein Wesen erinnert. Sein Rückgriff auf diese Theologie unterscheidet sich von dem, was etwa ein Tholuck in derselben Richtung unternommen hat, zu seinem Vorteil 1. dadurch, daß er einer



Integralerneuerung des reformatorischen Dogmas gerade in seinen schwierigsten Spitzen: Unfreiheit des Willens, doppelte Prädestination, forensische Rechtfertigung nicht aus dem Wege gegangen ist. Und 2. dadurch: daß sie eine zeitgemäße Erneuerung war, daß er diese reformatorischen Sätze in sinngemäßer Anwendung gegen die im Schatten der Reformation aufs neue sich ausbreitende Augustinische Christlichkeit richtet und der veränderten Lage entsprechend viel schärfer pointiert als die Reformatoren selbst vorgetragen hat.“²

Wolf Christian Jaeschke hat nun einen Anlauf unternommen, Lesern des 21. Jahrhunderts den Reformations-Theologen Kohlbrügge neu zugänglich zu machen. Das Buch *Unterm Gnadenhimmel oder: Unter Weinstock und Feigenbaum* enthält ebendarum eine umfangreiche Auswahl von Texten des Predigers und wird durch zwei biographische Einführungen sowie drei ausgedehnte Anhänge des Herausgebers abgerundet.

Die ausgewählten Beiträge verteilen sich auf 16 Kapitel. Bei der Auswahl war entscheidend, dass die Texte möglichst eingängig sind und dass sie im Ganzen ein möglichst ausgewogenes Bild vom Denken des Pfarrers vermitteln (vgl. S. 17). Das ist bei einem Autor, dessen schriftlicher Nachlass zu 90 Prozent aus Predigten besteht, freilich nicht einfach. Aber dem Herausgeber ist es gelungen, einen belastbaren Querschnitt zu präsentieren. Darunter sind drei Predigten,

die jeweils kohlbrüggsche Schwerpunkte abbilden und die zudem längere Schriften, die aus Platzgründen nicht gedruckt werden konnten, in „Kurzversion“ verkörpern: die berühmt-berüchtigte Predigt zu Römer 7,14, ein Sermon über die Lehre vom Heiligen Geist sowie eine Pfingstpredigt aus dem Jahr 1854. Einbezogen ist außerdem ein erst posthum erscheinender Katechismus. Diese Sammlung der Lehren des Heils deckt nicht nur gewisse Lieblingsthemen, sondern eben die gesamte Lehre Kohlbrügges ab und „bietet damit gewissermaßen das Sicherheitsnetz gegen die Gefahr der selektiven Darstellung“ (S. 17).

Ich werde unten versuchen, die Predigt zu Römer 7 und den Katechismus vorzustellen. Zunächst aber einige Bemerkungen zum biographischen Teil.

Quellen zum Leben Kohlbrügges

Das Leben des Predigers lässt Wolf Christian Jaeschke aus zwei Perspektiven erzählen.³ Einmal werden zwei Vorträge von G. W. Locher (1871–1930) wiedergeben, die er 1925 anlässlich des 50-jährigen Todestages Kohlbrügges hielt. Der Pastor der niederländisch-reformierten Gemeinde hat darin etliche Selbstaussagen Kohlbrügges verarbeitet, was die Authentizität der gut lesbaren Darstellung fördert. Geschildert werden wichtige Wegstrecken wie etwa seine Kindheit und Jugend, das Doktoratsstudium in Utrecht, die Ehe mit

Catharina Luise und ihr früher Tod sowie natürlich die Aufenthalte in Deutschland oder sein Heimgang.

Der Beitrag „Kohlbrügge aus Schülersicht“ gibt hingegen eine gekürzte Ausgabe eines Kapitels über die Hallenser Studienzeit wieder, das der Theologe Adolph Zahn in seinen Erinnerungen verfasst hatte.⁴ Diese Erinnerungsstücke sind – Zahn war ein begabter Schriftsteller und brillanter Beobachter – sehr persönlich gehalten. Das klingt dann etwa so:

„Wie in seinen Predigten so auch in seiner Erscheinung wurde er mir der merkwürdigste Mann, den ich kennenlernte: in allem ein Original, eine durch und durch eigentümliche, geweihte und vor andern ausgezeichnete Natur. Ein Mann, der eine Umzäunung, so möchte ich sagen, mit sich herumtrug, einen in Ehrerbietung und Furcht fernhielt und doch wieder mit Zärtlichkeit, die aber nie Schmeichelei war, an sich band – mit jenem Reiz, der immer besonders geistigen Menschen innewohnt.“

Über seinen Glauben an die Kraft des Bibelwortes erfährt der Leser: „Besondern Nachdruck legte er auf das Vorlesen der Heiligen Schrift. Er hielt das für eine große Hauptsache bei der Predigt. ‚Ich möchte gleich nach dem Verlesen des Textes wieder von der Kanzel heruntergehen, so [sehr] sagt derselbe schon alles‘“ (S. 67). Besonders einträglich fand ich die Verweise auf Kohlbrügges Betonung der Geistesleitung. Er setzte laut Zahn „sein

Vertrauen ganz auf den Heiligen Geist“ (S. 67). Man neigt fast dazu, an eine eher pietistische Führungsmystik zu denken, wenn es heißt: „Er trat überall so zurück, der vorsichtige Mann, und wartete auf die Wirkungen des Geistes. Er wünschte und rang darum, geleitet, geführt, an die Hand genommen zu werden“ (S. 67). Wir werden weiter unten allerdings sehen, dass Kohlbrügge hier seine Ansichten zur Anthropologie und Pneumatologie in das praktische Leben übersetzte. Er schaute von sich selbst weg und suchte das Reden Gottes, das Heil oder die Heiligung nicht in sich, sondern bei und in Christus. Zahn bringt das so auf den Punkt: „Es war in ihm etwas Geknicktes, Armes, Hilfloses, ein von Gottes Majestät niedergeworfener Geist. Das erschien anfangs als Schwäche und Gehindertsein, aber dann sah man darin die Wirkung des Geistes in jahrelangen Leiden, in steter Not und Anfechtung, in Selbstverurteilung und Selbstgericht. Gott bricht sein Volk entzwei, sie sind Hinkende und Lahme [Mi 4,6; Zef 3,19] und machen keine stattliche Figur – aber in dieser Niedrigkeit und Armut, in diesem Hinwelken und Hinschwinden lebt die Macht der Auferstehung Christi“ (S. 69).

Eine berüchtigte Predigt

Unter den abgedruckten Predigten ist erwartungsgemäß die berüchtigte Gastpredigt, die der knapp Dreißigjährige am 31. Juli 1833 über Römer 7,14 in El-

berfeld gehalten hat. Der Pfarrer Gottfried Daniel Krummacher (1774–1837) war erkrankt und bat Kohlbrügge, ihn bei seiner Mittwochspredigt zu vertreten. Der junge Prediger nahm den Dienst an und hatte den Eindruck, über Römer 7,14 sprechen zu sollen: „Denn wir wissen, dass das Gesetz geistlich ist; ich aber bin fleischlich, unter die Sünde verkauft.“ Bisher hatte er das Komma hinter *ὁ νόμος πνευματικός ἐστίν* [*ho nomos pneumatikos estin* = das Gesetz ist geistlich] nicht beachtet und den Vers so verstanden, als ob Paulus meine, er sei unter die Sünde verkauft, insofern er sich fleischlich verhalte. Jetzt verstand er den Text so, als sage der Apostel, er sei ganz und gar fleischlich und unter die Sünde verkauft: „Nein, Paulus als Paulus konnte Gott nicht gefallen, denn er war fleischlich, und was vom Fleisch geboren wird, das ist Fleisch, ist sündig und verdammlich vor Gott. Wie konnte denn Paulus Gott gefallen? Nur als armer Sünder, der Schächersgnade empfangen hatte und an Gott glaubte, so wie er den, der von keiner Sünde wusste, für uns zur Sünde gemacht hat, auf dass wir würden Gerechtigkeit Gottes in ihm [2. Kor 5,21]“ (S. 89).

Die starke Betonung der Rechtfertigungsgnade hat Kohlbrügge den Vorwurf eingebracht, er sei ein Antinomist und vernachlässige die neutestamentliche Aufforderung zur Heiligung. Dieser und viele andere umstrittene Punkte werden in den famosen Anhängen von Wolf Christian Jaeschke sorgfältig erörtert. Zum Verhält-

nis von Rechtfertigung und Heiligung zitiert der Herausgeber eine Predigt zu Römer 6,19, wo Kohlbrügge sagt: „Dogmatisch ist die Frage insofern erledigt [= geklärt], als man mit Recht behauptet, dass [erstens] die Heiligung wesentlich [= wesensmäßig] verschieden ist von der Rechtfertigung und dass [zweitens] die Heiligung zu der Rechtfertigung hinzukommen muss. Die [jeweils gegenteilige] Lehre aber, dass [erstens] die Rechtfertigung und die Heiligung ein und dasselbe sei, oder dass [zweitens] einem Menschen die Heiligung nicht nottue, ist von jeher mit Recht als Ketzerei verworfen worden“ (S. 449). Zugleich betont der Prediger aber konsequent den „evangelischen Trost“. Er will diejenigen erreichen, die wegen „ihrer Sünden und inneren Verdorbenheit“ bekümmert und angefochten sind und von daher versuchen, aus Furcht vor der Verdammung durch das Gesetz des „Tue das“ der Sünde Meister zu werden (S. 450). Diesen Angefochtenen will er Mut machen, sich an Christus zu klammern, sich vom Geist leiten zu lassen. Nur auf diesem Weg, also durch das Sein in Christus, wird geistliche Frucht hervorgebracht (vgl. S. 450). Der Gläubige ist für Kohlbrügge eben kein runderneuerter Mensch, sondern – solange er im Fleisch lebt – ein Sünder. Erneuerung und Heiligung ist nichts, was jenseits der Christusgemeinschaft im Menschen geschieht, sondern sie ist dort glaubend zu finden, wo wir in Christus leben und Christus in uns (vgl. S. 454–455).

Die Lehre des Heils

Kohlbrügge liebte den *Heidelberger Katechismus* und gab für die Kinderlehre *Erläuternde und befestigende Fragen und Antworten zum Heidelberger Katechismus* heraus (vgl. S. 131). Trotzdem hat er selbst einen eigenen Katechismus verfasst, der allerdings erst 28 Jahre nach seinem Tode anlässlich seines 100. Geburtstags im Druck veröffentlicht wurde. Das Büchlein *Die Lehre des Heils* enthält 415 Fragen, die in drei großen Teilen beantwortet werden: 1. „Ich ein Mensch und nichts mehr“; 2. „Dass Gott Gott ist“ und schließlich 3. „Dass Gott seine Verheißungen auch an mir erfüllt“. Der Katechismus, der meines Erachtens insgesamt weit hinter dem Heidelberger zurückbleibt, enthält starke Abschnitte. Mir gefällt, wie die Wirkung der Predigt beschrieben wird (Frage 334): „Sie macht einen Menschen zum armen Sünder und predigt einen Gott reich an Gnade; sie erniedrigt den Menschen aufs Tiefste und erhöht den Herrn aufs Höchste; sie wirft alle Gerechtigkeit des Fleisches über den Haufen und verkündet die Gerechtigkeit Gottes; sie handhabt das Gesetz, wie es geistlich verstanden sein soll, und hält Christus, den Gekreuzigten, vor.“ Dass Kohlbrügge den guten Werken sehr wohl ein eschatologisches Gewicht (als Wirkung des Geistes) gegeben hat, macht seine Antwort auf Frage 408 „Welche werden ewig verdammt werden?“, deutlich. Denn verloren gehen jene: „Die den Willen des Vaters nicht getan haben,

sondern dem Worte Christi ungehorsam gewesen sind, die sodann ihren gerechten Bruder oder ihre gerechte Schwester geplagt und sich davon nicht bekehrt haben“ (S. 223). Überrascht hat mich, dass die Frage 350: „Lässt sich die Kindertaufe aus der Heiligen Schrift nachweisen?“, mit einem Verweis auf Origenes beantwortet wird: „Positive [= ausdrückliche] geschichtliche Zeugnisse, dass [unmündige] Kinder getauft [worden] sind, finden sich in der Heiligen Schrift nicht; doch sagt der Kirchenvater Origenes ganz bestimmt, die Gemeinde habe es von den Aposteln erhalten, dass auch den jungen Kindern die Taufe zu erteilen sei“ (S. 210). Das ist für einen Katechismus ungewöhnlich. Während er im Kinderkatechismus bundestheologische Überlegungen zumindest vorsichtig andeutet („Nein, die Kinder der Gemeinde Christi sind in Christus geheiligt, sind Gemeindeglieder, Glieder an ihm, dem Haupte, und folglich berechtigt, getauft zu werden“ (S. 310), fehlen entsprechende Erklärungen in *Die Lehre des Heils*.

Fazit

Wolf Christian Jaeschke hat erneut einen wertvollen Sammelband vorgelegt. Die Kohlbrügge-Auswahl ist gelungen und editorisch hervorragend aufbereitet. *Unterm Gnadenhimmel oder: Unter Weinstock und Feigenbaum* schafft es hoffentlich, neue Leser mit Leben, Lehre und Werk eines originellen Verkündigers der freien

Gnade Gottes aus dem 19. Jahrhundert vertraut zu machen. Doch auch Kenner Kohlbrüggens werden von dem Buch profitieren. Wie schon im Sammelband *Von Gottes Gnade und des Menschen Elend* zu Adolph Zahn helfen die instruktiven An-

hänge des Herausgebers bei der theologiegeschichtlichen Verortung und erweitern darüber hinaus den Horizont ungemein. Ich gratuliere dem Herausgeber und Verlag zu diesem fabelhaften Sammelband.

- 1 Karl Barth. Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert: Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte. Zürich: TVZ, 1994. S. 579–587, hier S. 579.
- 2 Karl Barth. Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. S. 585–586. Der erwähnte Friedrich August Tholuck (1799–1877) lehrte protestantische Theologie an der Universität Halle. Barth bespricht ihn in seinem Buch zur Theologiegeschichte ebenfalls ausführlich und beklagt sich darüber, dass bei ihm der Pietismus die reformatorische Lehre ausgebremst habe. Wörtlich schreibt er: „Es ist mit Händen zu greifen, daß der Pelagianismus des 18. Jahrhunderts, sein großes Zutrauen zum guten Kern im Menschen und die Augustinische Vorstellung von einer eingegossenen Gnade, das alte Erbübel des Pietismus, hier nur sehr teilweise gesehen und überwunden sind. Allerhand christliche Gemeinschaftsschwärmerei und zum Schluß auch noch eine üble Sterbebettromantik gehen wunderlich genug neben erstaunlich klaren Einsichten her. Es macht sich eben geltend, daß im theologischen Grundansatz, wie wir sahen, eine neue Erkenntnis nicht stattgefunden hat, daß das Ganze dieser Sünden- und Gnadenlehre trotz aller vortrefflichen Einzelheiten auf den Generalnenner einer schließlich doch menschlichen Möglichkeit zu stehen kommt, daß sie aus einer Geschichte der Taten Gottes zu einer Herzengeschichte, als solche glanzvoll, eindrucklich, in ihrer Weise schön, aber zugleich auch relativ und menschlich allzu menschlich wird“ (ebd., S. 467).
- 3 An dieser Stelle der Hinweis auf eine weitere jüngere Publikation zum Leben Kohlbrüggens: Andreas Gramlich (Hrsg.). Hermann Friedrich Kohlbrügge: Ein Zeuge der gewaltigen Gnade des Herrn. Siegen: Sola Gratia, 2021.
- 4 Zu Adolph Zahn hat W. C. Jaeschke ebenfalls einen Sammelband herausgegeben: Adolph Zahn. Von Gottes Gnade und des Menschen Elend: Ein Querschnitt durch das Werk eines faszinierenden Verfechters einer vergessenen Theologie. Hrsg. von Wolf Christian Jaeschke. Bonn: VKW, 2005. Eine Rezension zu diesem Buch ist zu finden unter URL: https://www.evangelium21.net/downloads/pdf/R.Kubsch_Rezension_A.Zahn_Von_Gottes_Gnade_und_des_Menschen_Elend.pdf (Stand: 01.07.2022).

RAMM

für

WERBUNG

Bewerben Sie sich noch heute für einen freien Werbeplatz auf Glauben und Denken heute, der Theologischen Online-Zeitschrift

Ron Kubsch

Calvinismus: Die Stone Lectures von 1898

Hans-Georg Ulrichs (Hrsg.)

Abraham Kuyper. Calvinismus: Die Stone Lectures von 1898. Hrsg. v. Hans-Georg Ulrichs. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2021. 189 S. 39,00 Euro.

Die „Stone Lectures“, die der Niederländer Abraham Kuyper (1837–1920) 1898 in Princeton gehalten hat, gehören zu den Kernpublikationen des neuzeitlichen Calvinismus. Kuypers Anliegen war nicht die Reproduktion oder Wiederherstellung der alt-reformierten Lehre, sondern die Fortschreibung der calvinistischen Lehre im Kontext der Moderne. Der Einfluss des Kirchenfunktionärs, Journalisten und Politikers war so groß, dass er zu Recht als Vater des Neo-Calvinismus bezeichnet wird.¹ Stark von ihm beeinflusst sind etwa der Dogmatiker Herman Bavinck, der Kunsthistoriker Hans Rookmaaker, der

Rechtsphilosoph Herman Dooyeweerd, der Evangelist und Apologet Francis Schaeffer sowie der Religionsphilosoph Alvin Plantinga.

Kuypers Vorlesungen über den Calvinismus sind bereits 1904 in deutscher Sprache erschienen. Dr. Hans-Georg Ulrichs, Privatdozent für Kirchengeschichte an der Universität Osnabrück, folgt dieser von Martin Jaeger angefertigten Übersetzung, hat allerdings zahlreiche notwendige Revisionen vorgenommen (vgl. S. 16–17). Damit liegt nun eine aktuelle und gut lesbare Edition der „Stone Lectures“ in lateinischem Schriftsatz vor (die Ausgabe von 1904 ist im Fraktursatz erschienen).

Auf dem Höhepunkt seiner Laufbahn erhielt Abraham Kuyper die Einladung, am Princeton Theological Seminary in New Jersey (USA) Vorlesungen über den

Calvinismus zu halten. Er nahm das Angebot an und packte in seine Vorträge sehr konzentriert die Ideen, die er in den vergangenen Jahrzehnten als Theologe entwickelt hatte. Die ersten beiden Vorlesungen informieren über die Geschichte des Calvinismus und seine Positionierung gegenüber der Religion. Die anderen vier Vorlesungen sind der Politik, Wissenschaft, Kunst und Zukunft gewidmet. Schon diese Schwerpunkte zeigen, dass Kuyper den Calvinismus als umfassende Weltanschauung versteht. Ausgangspunkt für Kuyper ist das Bekenntnis zur absoluten Souveränität Gottes: „Es gibt auf dem ganzen Hof unseres menschlichen Lebens nicht eine winzige Ecke, wo nicht der Ruf Christi, der der Souverän aller Menschen ist, erschallt: Mein“² Dieser Glaube an die allumfassende Königsherrschaft von

Jesus Christus (engl. „Lordship Principle“) bedeutet für ihn konsequenterweise, dass der Calvinismus als eine Lebensanschauung anzusehen ist, die jeden Bereich der Wirklichkeit berührt. Diese Herrschaft von Jesus Christus über die gesamte Wirklichkeit konkretisiert sich in drei abgeleiteten Ordnungen, die jeweils unmittelbar Gott unterstellt sind, nämlich Staat, Gesellschaft und Kirche: „Das Grundprinzip des Calvinismus ist die absolute Souveränität des dreieinigen Gottes über alles geschaffene Leben, mag dies sichtbar oder unsichtbar sein. Auf Erden kennt er daher keine andere als abgeleitete Souveränität, und zwar eine dreifache: im Staat, in der Gesellschaft und in der Kirche“ (S. 79–80). Der Staat habe sich dabei selbst zu begrenzen, „da die Sphären über eine von Gott geschaffene Eigenwürde verfügen.

Das ganze Leben, der ganze Kosmos sei von Gott geschaffen und deshalb auch der Ort seines bewahrenden Handelns⁴³. Kuyper betonte stark, dass „die Familie, das Gewerbe, die Wissenschaft, die Kunst und vieles mehr gesellschaftliche Kreise bilden, die ihr Dasein nicht dem Staat verdanken noch ihr Lebensgesetz der Staatshoheit entlehnen, sondern einer hohen Autorität im eigenen Busen gehorchen, die, ebenso wie die Staatssouveränität, ‚von Gottes Gnaden‘ herrscht“ (S. 89).

Kuyper wollte den kraftlos gewordenen Calvinismus mit seinen starken Absonderungstendenzen aus seiner Enge herausführen und für einen lebendigen Dialog mit der Gegenwartskultur zurüsten. Nicht alle Kirchgänger in den Niederlanden waren von dieser Zielsetzung begeistert. Kuyper wurde vorgeworfen, er habe die Kirche von der überlieferten Theologie entfremdet. Tatsächlich veränderte sich unter seiner Wirkung das calvinistische Selbstverständnis in vielen niederländischen Kirchengemeinden. Während zuvor die kirchliche Erbauung und biblische

Themen wie Buße, Glaube, Wiedergeburt, Rechtfertigung, Heiligung usw. im Vordergrund standen, kam es unter Kuyper zu einer stärkeren Gewichtung von Kultur und Gesellschaft. Da ist es nur verständlich, dass er selbst eine politische Partei gründete und von 1901 bis 1905 niederländischer Ministerpräsident war. Der Politiker Kuyper wandte sich nicht nur gegen die Sklaverei oder das Kastenwesen, sondern auch gegen die Unterdrückung von Frauen und Armen.

Die neue Ausgabe der „Stone Lectures“ wird es vielen Lesern erleichtern, Zugang zu Kuypers Denken zu finden. Auch jene, die – aus welchen Gründen auch immer – ein reserviertes Verhältnis zum reformierten Glauben haben, können sich anhand eines Schlüsselwerkes über den Neo-Calvinismus informieren. Freilich ist die Lektüre trotz modernisierter Sprache und hilfreicher Kommentierung nicht einfach. Es handelt sich eben nicht um journalistische Texte, sondern um Vorlesungen. Leider ist das Buch mit 39,00 € nicht ganz billig.

Ary Scheffer: Porträt Calvins, 1858
[Musée de la Vie romantique]

Abraham Kuyper

Calvinismus

Die Stone Lectures von 1898

Herausgegeben von Hans-Georg Ulrichs

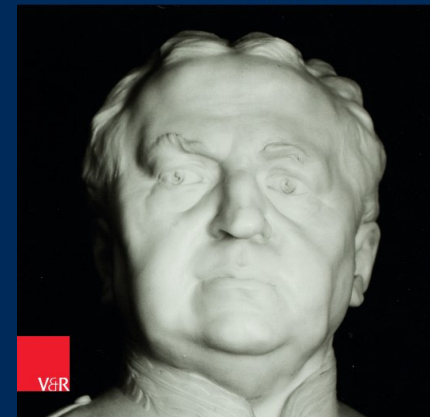
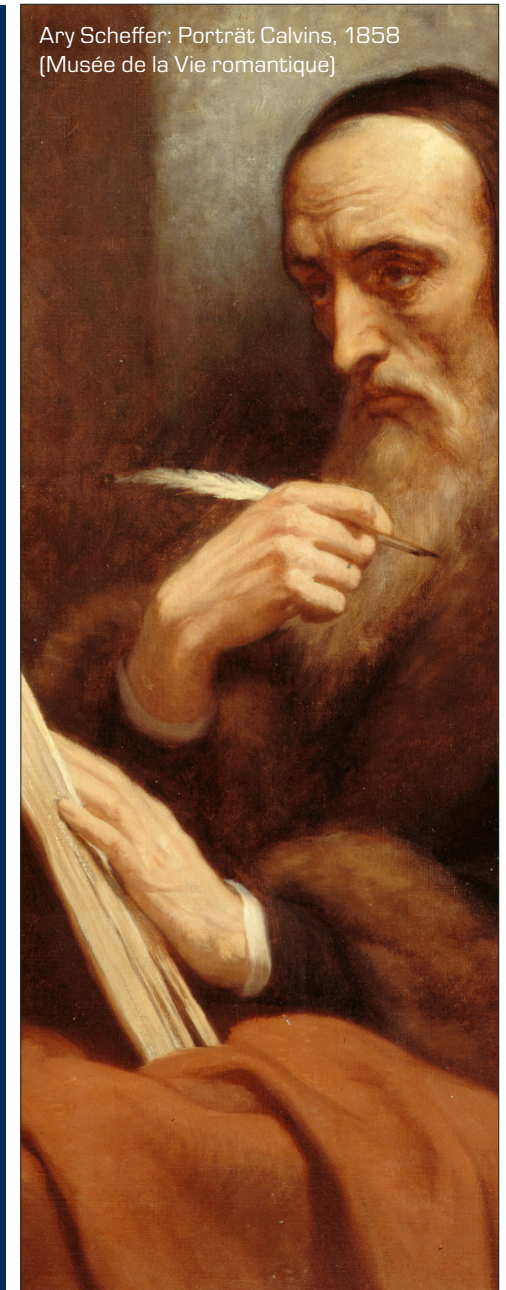


Bild: V&R



1 Zu Kuyper siehe: Hans-Georg Ulrichs. Abraham Kuyper. Bielefeld: Luther-Verlag, 2019; u. Ron Kubsch. „Abraham Kuyper: Vater des Neo-Calvinismus“. In: Thomas Schirmacher u. Ron Kubsch (Hrsg.). Vergangenheit als Lernfeld. Bonn: VKW, 2014. S. 255–266.

2 Zitiert nach: Cornelis Augustin. „Abraham Kuyper“, in: Martin Greschat (Hrsg.). Gestalten der Kirchengeschichte: Die neueste Zeit II, Bd. 9,2. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1993. S. 289–307, hier S. 293.

3 Hans-Georg Ulrichs. „Wo er auftrat, gab es Krach“. Zeitzeichen. URL: <https://zeitzeichen.net/node/8612> [Stand: 02.06.2022].

Gerhard Gronauer

Menschen mit Mission: Eine Landkarte der evangelikalen Welt

Thorsten Dietz

Thorsten Dietz. Menschen mit Mission: Eine Landkarte der evangelikalen Welt. Holzgerlingen: SCM R. Brockhaus, 2022. ISBN 978-3-417-00015-3, 496 S., 24,99 Euro.

Das Ende der evangelikalen Bewegung in Deutschland ist nah. Auch wenn Dietz dieses Resümee nicht direkt zieht, kann man sein Buch mit diesem Satz zusammenfassen, bestenfalls noch mit dem Zusatz „wie wir sie gekannt haben“ versehen oder als Frage formuliert. Zu zahlreich sind die krisenhaften Phänomene, die er beschreibt, zu heftig ist die Zerreißprobe der Evangelikalen zwischen „Links“ und „Rechts“: Hier Gesellschaftstransformation und hoffnungsvolle Zukunftserwar-

tung (S. 119 ff., 208), dort neoliberale Wirtschaftslogik und negative Apokalyptik (S. 118, 207 ff.), gar eine weltweit erstarkte „christliche Rechte“ (S. 278 ff.). Hier methodisch wie ökumenisch offene pietistische und freikirchliche Theologie (S. 195–198), dort bekenntnisbetonte konservative Theologie (S. 193 f., 199), gar Fundamentalismus und Kreationismus (S. 238 ff.). Kann das alles noch unter einem Dach zusammengehalten werden, wenn die inhaltlichen Gemeinsamkeiten immer mehr erodieren?

Auffallend ist, dass Dietz das größte inner-evangelikale Streitthema, den Umgang mit Homosexualität, nur auf S. 399 f. streift, nicht aber annähernd

so umfangreich behandelt wie z. B. „Die Rolle der Frau in der christlichen Ethik“ (S. 405 ff.). Dabei hatte er in seinem Podcast „Das Wort und das Fleisch“, das zur Vorgeschichte des Buches gehört, ausführlich über die Debatte gesprochen, bei der Michael Diener und Ulrich Parzany in eine heftige Gegnerschaft bezüglich Homosexualität geraten waren.

Das im Buchtitel angesprochene Bild der Landkarte will ein Akt der Bescheidenheit sein. Eine Landkarte ist nicht die Wirklichkeit, sondern eine Orientierungshilfe. Dietz zeigt die verschiedenen Wege und Irrwege der Evangelikalen auf, und indem er zwischen beiden unterscheidet, wertet er auch. Seine Urteile wollen „fair,

aber nicht neutral“ sein (S. 9 und öfter) und sind es eigentlich auch. Es handelt sich um ein persönliches Buch, das die Biografie Dietz’ vom früheren Bekenntnis-Evangelikalen („Kein anderes Evangelium“) zur „Perspektive eines reformatorischen Pietismus“ (S. 394) markiert. Zudem scheint auch seine eigene Definition des Postevangelikalismus auf ihn zuzutreffen: „Postevangelikale sind Menschen, die sich nicht mehr (gänzlich) mit dem Label ‚evangelikal‘ identifizieren“, weil sie eben nicht mit Fundamentalisten und Rechten in einen Topf geworfen werden möchten. „Anders als Ex-Evangelikale brechen sie nicht vollständig mit dieser Prägung, sondern gehen über sie hinaus“



Bild: SCM

(S. 308). Doch ist Dietz fair genug, auch Postevangelikale zu kritisieren, sofern sie in ihrer Abgrenzung vom Fundamentalismus das Kind mit dem Bade ausschütten und jegliche biblische Autorität ablehnen, was nicht einmal die Mainstream-Kirchen tun.

Vom evangelikalen Erbe nimmt Dietz folgendes ins weitere Leben mit: „Eine Bewegung für das gemeinsame Gebet. Eine Stimme für verfolgte und bedrängte Gläubige weltweit. Eine Kraft für innovative und kreative Projekte der Glaubensvermittlung“ (S. 455) sowie „Menschen, denen Jesus konkurrenzlos wichtig ist und die gerade darum flexibler und kreativer als andere auf aktuelle Zeitentwicklungen reagieren können“ (S. 459). Solche Schwerpunktsetzungen sind, wie Dietz erläutert, historisch mit dem Evangelikalismus verbunden. Und dieses Profil wünscht er sich auch für die evangelikale Bewegung der Zukunft.

Aber heute findet sich eine solche Ausrichtung in vielen Kirchen der Ökumene, gerade auch im Katholizismus. Was Dietz am evangelikalen Erbe positiv würdigt, ist derart allgemein ökumenisch-christlich, dass damit der Evangelikalismus nicht mehr als eigenständige christliche Strömung erkennbar bliebe. Wenn sich die evangelikale Bewegung in die von Dietz erhoffte Richtung entwickelte, wird man den Begriff „evangelikal“ nicht mehr sinnvoll anwenden können, auch nicht mehr brauchen. Die „evangelikal“ benannte Marke wäre hinfällig geworden.

Wie Dietz umfanglich einräumt, ist die öffentliche Wahrnehmung des Evangelikalismus sowieso eine ganz andere als das erwähnte Erbe. Die Berichterstattung der Medien ist seit mindestens 20 Jahren davon bestimmt, unter „evangelikal“ nur noch fundamentalistische, intolerante und tendenziell rechtsextreme Christen zu verstehen: „Für viele Medienschaffende schien festzustehen: Die Evangelikalen sind unsere Taliban“ (S. 45). Diese „Wirklichkeitsverzerrung“ (S. 305) ist spätestens seit dem Votum vieler US-Evangelikaler für Donald Trumps Präsidentschaft nicht mehr umkehrbar. Es ist so stark in die öffentliche Wahrnehmung eingebrannt, dass es unwahrscheinlich ist, dass Dietz’ differenziertes Buch daran viel ändert. Dabei gibt sich der Autor überzeugend Mühe, mit seiner Schilderung der Lausanner Bewegung und der Weltweiten Evangelischen Allianz ein anderes Bild zu zeichnen. Hier präsentiert Dietz Evangelikale, die ausgewogen in und für die Welt Verantwortung übernehmen. Doch gesteht er selber ein, dass diese in der Öffentlichkeit kaum rezipiert werden. Demgegenüber weiß er davon zu berichten, dass US-amerikanische Trump-Anhänger sich nur deshalb evangelikal nennen, weil sie nationalistisch eingestellt sind: „Evangelikal wird immer stärker als politische Kategorie empfunden, die sich mehr und mehr von theologischen Inhalten ... abkoppelt“ (S. 292). Somit kommt die evangelikale Bewegung in Deutschland auch deshalb an ihr Ende, weil sich immer weniger

evangelikal Sozialisierte mit diesem Begriff identifizieren können, wenn sie nicht mit Trump-Anhängern in einem Atemzug genannt werden wollen.

Faszinierend an der Lektüre ist die Fülle an rezipierter, meist angloamerikanischer Sachliteratur. Mit Dietz’ Werk hat man nicht nur *ein* Buch gelesen, sondern viele. Gerade deswegen fällt auf, dass die Ausführungen zur Historie des Evangelikalismus nur rudimentär eine Begriffsgeschichte zu „evangelikal“ enthalten. Weil sich die als evangelikal titulierten Kreise im deutschen Sprachraum nach dem Zweiten Weltkrieg nicht mehr mit Begriffen wie „pietistisch“ o. ä. identifizieren wollten, wählten sie den Anglizismus „evangelikal“, der damals noch keine negativen Konnotationen hatte. Leider geht Dietz nicht darauf ein, wie dieses Wort entstanden ist, dass diese Entlehnung aus dem Englischen nicht erst mit der neuen evangelikalen Bewegung seit den 1960er-Jahren aufkam, sondern bereits in der Zwischenkriegszeit als deutschsprachiges Fachwort existierte. Der Terminus bezeichnete damals die erwecklichen Aufbrüche in der anglikanischen Kirche seit dem 18. Jahrhundert. Dietz hätte eindeutiger hervorheben können, dass mit dem englischen Wort „evangelical“ bereits im Anglikanismus nicht allgemein „evangelisch“ gemeint war, sondern dass an so etwas gedacht wurde, was wir im deutschen Sprachraum mit Pietismus und Erweckungsbewegung verbinden. Wegen der transnationalen Vernetzung

der Erweckten geht auch der weltweite moderne Evangelikalismus nicht nur auf angelsächsische Impulse zurück, sondern führt auch das erweckliche Erbe Deutschlands und der Schweiz fort. Um den Evangelikalismus historisch adäquat einordnen zu können, hätte Dietz' Schilderung der deutschsprachigen Situation – Pietismus, Erweckungsbewegungen, Gemeinschaftsbewegung etc. – auch in das 1. Kapitel zur Geschichte des weltweiten Evangelikalismus gehört.

Dietz würde es schön finden, wenn deutsche Evangelikale heute derart fortschrittlich auf die Gegenwart einwirkten wie im 18. und frühen 19. Jahrhundert. Doch anders als etwa William Wilberforce besitzen nicht nur Evangelikale im Besonderen, sondern Christen im Allgemeinen nicht mehr die gesellschaftliche Position, um Trendsetter oder Avantgarde zu sein. Sie können sich dem „Zeitgeist“ anschließen, sich ihm verweigern oder selbstreflektiert urteilen, was in der gegenwärtigen Situation richtig und falsch ist. Aber sie können dem „Mainstream“ (S. 398) nicht mehr vorangehen und Maßstäbe setzen.

Was umgangssprachlich als „Zeitgeist“ gilt, nennt Dietz „die Kultur der Moderne“ (S. 337 ff.). Der Kulturbegriff ist bei Dietz auch politisch konnotiert. Der Umgang mit der Gegenwartskultur ist für ihn die Schlüsselfrage. Er kritisiert, dass viele Evangelikale mit der zeitgenössischen Kultur fremdeln und stattdessen eine „Gegenkultur“ (S. 418) leben. Als positives Beispiel eines Theologen der Evangeli-

schen Allianz, der sich auf die ihn umgebende Kultur eingelassen hat, stellt er John Stott (1921–2011) vor. Nachahmenswert sei dessen „Double Listening“, das zweifache „Hören auf Gottes Wort und unsere Zeit“ (S. 190). Doch während sich die Auslegung der Bibel auf durchdachte Kriterien berufen kann, existiert bis heute keine Hermeneutik des Zeitgemäßen: Wie sollen wir die Gegenwart verstehen, nach welchen Kriterien? Auf letztere geht auch Dietz nicht ein. So bleibt es offen, warum Evangelikale im Besonderen und Christen im Allgemeinen auf die immer wieder neuen gesellschaftlichen Veränderungen gerade so reagieren sollten, wie es Dietz für sein eigenes Leben getan hat. So wie er über Kultur vs. Gegenkultur schreibt, empfinde ich das als die größte Leerstelle des Buches. Weil vieles nebulös bleibt und Dietz hinter das hohe Reflexionsniveau, das er sonst einnimmt, zurückfällt. Wer die gegenwärtige globale Kultur im Plural und folglich als unterschiedliche Mentalitäten versteht, die sehr vielschichtig sind und oft konträr zueinander stehen, wird nicht nachvollziehen können, wie Dietz aus dieser Bandbreite eine „Kultur der Moderne“ im Singular herausdestillieren will. Und was ist, wenn diese eruierte Kultur gar nicht zur gewachsenen Identität eines bestimmten Christen passt? Soll er sich trotzdem anpassen?

Wie dem auch sei. Nach der Lektüre von Dietz' Buch bin ich zu dem Eindruck gekommen: Das Ende der evangelikalen Bewegung in Deutschland, wie wir sie ge-

kannt haben, steht bevor. Entweder dadurch, dass sich Evangelikale nicht mehr von anderen Christen der weltweiten Ökumene unterscheiden. Oder dadurch, dass sich immer weniger Evangelikale mit diesem Label identifizieren wollen und die wenigen Verbliebenen nicht mehr als Bewegung gelten. Oder auch dadurch, dass die inner-evangelikalen Spannungen derart unüberbrückbar werden, dass es keine inhaltliche Basis mehr rechtfertigt, sich gemeinsam als Bewegung zu verstehen. Vielleicht ist es angesichts der zunehmenden Säkularisierung in Europa wirklich der Weg: sich ohne Labels einfach als Christ zu verstehen. „Es gibt keine Nachfolge ohne die Bereitschaft, sich an Jesus allein und nicht an irgendwelchen anderen Gestalten und Mächten zu orientieren“ (S. 369).

Nebenbei gesagt: Der erstaunlich niedrige Preis des Buches ist mit mangelhaftem Lektorat erkaufte. So finden sich vermeidbare Fehler: mehrfach ein „methodisch“ statt „methodistisch“, der Satz „Bonhoeffer war kein Theologe“ (S. 361) statt „Bonhoeffer war kein evangelikaler Theologe“ sowie plötzlich aus dem Nichts der Verweis auf eine fünfbändige Geschichte der evangelikalen Bewegung (S. 437), ohne im Text oder in den Anmerkungen die Publikation explizit zu nennen.



Hannel Strebel

A Theology of Paul and His Letters: The Gift of the New Realm in Christ

Douglas J. Moo

Douglas J. Moo. A Theology of Paul and His Letters: The Gift of the New Realm in Christ. Biblical Theology of the New Testament Series. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Academic, 2021. 784 S. Ca. 42 Euro (Printausgabe), ca. 26 Euro (eBook).

„Der Gedanke der Eingliederung (incorporation) in Christus und die Wohltaten, die er durch sein Erlösungswerk für uns errungen hat, ist wahrscheinlich in der umfassenderen heilsgeschichtlichen Welt-sicht des Paulus zu finden. Wie Adam an der Spitze des alten Herrschaftsbereiches steht und uns in die von ihm verursachte Realität von Sünde und Tod hineinzieht,

so steht Christus an der Spitze des neuen Herrschaftsbereiches. Durch unsere Identifikation mit ihm werden wir aus Adams Herrschaft herausgeführt, von den Mächten des alten Herrschaftsbereiches befreit und für die Herrlichkeit bestimmt, in die Christus bereits eingetreten ist.“ (S. 39)

Was darf man von einem fast 800 Seiten starken Werk, davon 150 Seiten Fußnoten und Bibliografie, zur Theologie des Paulus erwarten? Sicherlich eine Fülle von Hinweisen, die u. a. die Zusammenhänge der Briefe untereinander aufzeigen. Ich habe es beim Lesen auf 1300 Markierungen gebracht. Ein anderer Paulus-Experte, mit dem Moo zwar Fachgebiet und Interesse,

jedoch nicht alle grundlegenden theologischen Annahmen teilt, N. T. Wright (* 1948), wird zu Beginn zitiert:

„Der Versuch zu beschreiben, was in der paulinischen Theologie vor sich geht, gleich früher dem Versuch, einen fahrenden Zug zu besteigen. Jetzt ist es eher so, als würde man versuchen, eine Schachtel mit Feuerwerkskörpern zu beschreiben, und zwar sieben Sekunden nachdem jemand ein Streichholz hineingeworfen hat.“ (S. 9)

Feuerwerk ist teuer und im besten Fall eine Augenweide für den Moment. Nach der Explosion bleibt kaum etwas übrig. Entsprechend sind wohl für die Paulus-exegese nicht Neuheit und Extravaganz,

sondern Treue und Demut gefragt. Ich persönlich war auf der Suche nach einem Werk, das diese Gesinnung mit substanzieller Forschung verknüpft, und zwar im Blick auf die Aufgabe, ein alters- und bildungs-gemischtes Publikum im Rahmen eines Sommerkurses in die Paulusbriefe einzuführen.

Vorweg: Die Orientierung am biblischen Text bewahrt Moo davor, sich auf eine Antwort an die Neue Paulusperspektive (NPP) zu fokussieren. Die Begegnung mit ihr ist nüchtern gehalten (S. 430–431; 439–448). So stellt er in seinen Ausführungen zum *locus* des Römerbriefes fest, dass die NPP das Volk (Kollektiv) zu Lasten der individuellen Perspektive überbe-

tone (S. 196). Ebenso warnt er vor der Tendenz, den historischen Hintergrund zu stark hervorzuheben, wodurch dieser das eigentliche theologische bzw. inhaltliche Anliegen zu überdecken beginne (S. 197).

Douglas Moo (* 1950) gilt als einer der versiertesten Paulusexperten der Gegenwart. Freimütig bekennt er seine theologische „Sozialisierung“ an der Trinity Evangelical Divinity School unter Kenneth Kantzer, die er in den 1970-ern besuchte; ebenso seine konfessionelle Verwurzelung als reformierter Baptist (S. 651). Die erste Auflage seines bereits legendären Kommentars zum Römerbrief, *The Epistle to the Romans* (Grand Rapids, MI: Eerdmans), erschien 1996. Kein Wunder, dass die 2014 für ihn erschienene Festschrift unter dem Thema *Studies in the Pauline Epistles: Essays in Honor of Douglas J. Moo* steht.

Zweifellos ist die besondere Expertise zum Römerbrief (S. 192–244) oder zum Thema der Rechtfertigung (S. 468–489) deutlich spürbar. Doch geht die vorliegende Arbeit weit darüber hinaus. Nach über 15-jähriger Arbeit und trotz des Geständnisses, dass der Autor sich nicht auf synthetisches Arbeiten verstehe, sondern auf Analyse trainiert sei (S. xxv), lässt sich feststellen: Das Werk ist das Ergebnis des (Arbeits-)lebenslangen Bemühens, Paulus im Kontext der gesamten Schrift zu verstehen.

Das Buch atmet Seite für Seite die intensive Beschäftigung mit Paulus. Dies schlägt sich doppelt nieder. Im zweiten Teil, der den Gedankengang jedes einzel-

nen der 13 Briefe verfolgt (S. 41–346), fällt die demütige Konsequenz auf, mit der Moo die eigenen Überlegungen samt und sonders durch Textbelege untermauert, um dann erst von der Gesamtaussage her zu Schlussfolgerungen zu gelangen. Keine hochtrabenden Gedankengänge, sondern die konsequente Orientierung am Text zeichnet den Ausleger aus, der sich selbst unter diesen Text stellt und die eigene Arbeit als Gottesdienst und Akt der Anbetung versteht.¹

Der dritte Teil (S. 347–647), der den Gesamtgehalt der Aussagen von Paulus synthetisch zu ordnen sucht, arbeitet ausgehend von Titus 2,11–14 entlang von Wortfeldern und thematischen Strängen. Moo lässt sich nicht von einzelnen Worten gefangen nehmen, sondern versucht, sowohl den Aussagegehalt der Texte als auch die inhaltliche Substanz einzufangen und dadurch zu Aussagen und Schwerpunkten zu gelangen. Dies wird beispielsweise beim Herausarbeiten des ersten und zweiten Adam deutlich. In seinen Ausführungen zum 2. Korintherbrief legt Moo dar: Die Aussage „Wenn einer für (griech. hyper) alle gestorben ist, so sind sie alle gestorben“ (5,14) weist auf Paulus’ Grundgedanken hin, Christus als den zweiten Adam zu betrachten, als das Haupt der gesamten Menschheit. Wir alle seien in ihm gestorben (S. 177). „Adam und Christus sind repräsentative Gestalten, deren Handeln das Schicksal aller bestimmt, die sie repräsentieren“ (Kommentar zu Röm 5,12–21, S. 217). Paulus’ Unterscheidung zwischen

dem alten und dem neuen Menschen in Kolosser 3,9–10 sei in dem fundamentalen Vergleich zwischen Adam und dem zweiten Adam verwurzelt (S. 259). Obwohl die Gegenüberstellung der beiden explizit nur in Römer 5,12–21 und 1. Korinther 15,45–49 vorkomme, liege sie einer Reihe anderer Stellen zugrunde (z. B. Phil 2,6–8, Röm 6,6 oder, wie bereits erwähnt, Kol 3,9–10; vgl. Eph 4,22; S. 354). So kann Moo zu der Schlussfolgerung gelangen, dass es im Narrativ der Menschheit prinzipiell nur zwei entscheidende Momente gebe: Den Eintritt der Sünde und des Todes in Adam und den Sieg über diese in Christus (S. 415).

Eine Frage von besonderem Interesse ist natürlich: Wo lokalisiert Moo die Mitte von Paulus’ Theologie? Andere Ausleger meinten, eine Vielzahl von unterschiedlichen Hauptthemen entdeckt zu haben, etwa die Anthropologie, die Heidenmission, das Wort vom Kreuz, das Shema-Bekenntnis, das Sterben und die Auferstehung mit Christus, das Evangelium, die Erlösung, die Versöhnung, Gott in Christus oder die neue Schöpfung. Moos Antwort ist keine Überraschung. Im Zentrum von Paulus’ Denken stehe die Einheit mit Christus (S. 36–39). Die Erlösten werden als „in Christus“ gesehen. Sie sterben „mit“ Christus, sind „mit“ Christus gekreuzigt, leben jetzt „mit“ Christus, werden „mit“ Christus auferweckt, leiden „mit“ Christus und freuen sich darauf, „mit“ Christus verherrlicht zu werden (z. B. Röm 6,1–10; 8,17; Gal 2,19–20; Kol 2,12+20; 3,1+3).

Als organisatorisch-konzeptionellen Kern nennt Moo den Begriff „New Realm“ (S. 34 f.). Er postuliere dieses Konzept, „ohne unangemessen hohe Ansprüche an dieses zu stellen“. Diese Kategorie könne „eine nützliche Möglichkeit sein, die Gelegenheit zu konzeptualisieren. ... Ich behalte das ‚historische‘ Element in diesem Schema bei, indem ich den Gegensatz von ‚altem Herrschaftsbereich‘ und ‚neuem Herrschaftsbereich‘ verwende. Dabei ist diese Formulierung aber besser geeignet, um mit dem gleichzeitigen Vorhandensein dieser beiden ‚Herrschaftsbereiche‘ umzugehen. Darüber hinaus knüpft der Begriff ‚Herrschaftsbereich‘ auf hilfreiche Weise an einen wichtigen Schwerpunkt in der Theologie des Paulus an: die gegensätzlichen ‚Mächte‘, die um die Kontrolle über die Menschen kämpfen“ (S. 35–36). Der Schlüsselbegriff „Realm“ ist schwierig zu übersetzen. Etymologisch gesehen beinhaltet er den Gedanken eines Regiments bzw. einer Herrschaft.² Der Begriff „Herrschaftsbereich“ scheint daher einigermaßen passend. Es geht Paulus dabei um den Transfer vom Reich der Finsternis ins Licht (Kol 1,13–14), von der alten zur neuen Schöpfung (2Kor 5,17), um den neuen Aufenthaltsort in den „himmlischen Regionen“ (Eph 1,3; 1,20; 2,6; 3,10; 6,12).

Was sich auf den ersten Blick als „dicker Wälzer“ präsentiert, verteilt sich beim Studium auf drei weitgehend abgegrenzte Abschnitte: Die ersten 40 Seiten erläutern die Herangehensweise und geben den Blick frei auf die wichtige Frage, wodurch Pau-

lus' Gedankengänge wohl geprägt wurden. Nach dieser Vorüberlegung nimmt Moo den Leser an die Hand, um mit ihm durch jeden einzelnen der 13 Paulusbriefe zu wandern. Er tut dies in einem Dreischritt: Eine knapp-prägnante Darlegung der Einleitungsfragen (Abfassungszeit und Empfänger); dann eine Zusammenfassung der inhaltlichen Hauptaussagen; schließlich wird der Argumentationsfluss ausführlich nachvollzogen. Die übersichtliche Beschreibung des Galaterbriefs lautet:

„Erstens nutzt er seine eigene Erfahrung, um die Beziehung zwischen ‚der Wahrheit des Evangeliums‘ (2,5+14) und dem Gesetz des Mose zu veranschaulichen (1,11–2,21), wobei er sich besonders auf seine Beziehung zu den Aposteln in Jerusalem konzentriert (1,17–2,14). Zweitens argumentiert er anhand der persönlichen Erfahrungen der Galater und vor allem anhand der Heiligen Schrift, dass die Rechtfertigung, die mit der Zugehörigkeit zum ‚Samen‘ Abrahams einhergeht, durch den Glauben erfolgt, unabhängig von der Einhaltung der Torah (3,1–5,12). Drittens zeigt er, dass gottgefälliges Verhalten durch denselben Glauben und das Wirken des Geistes Gottes unabhängig von der Torah gesichert ist (5,13–6,18).“ (S. 57)

Das hintergründige Anliegen des 1. Korintherbriefs fasst Moo so zusammen:

„Die Korinther machten sich einer ‚überrealisierten Eschatologie‘ schuldig. Indem sie ihren gegenwärtigen

geistlichen Status auf Kosten der noch bevorstehenden Verwandlung zu stark betonten, machten sie sich des Triumphalismus schuldig. ... Die Probleme der korinthischen Gemeinde ergeben sich im weitesten Sinne des Wortes aus ihrem Umfeld. Wie in unserer Zeit ließen sich die Christen in Korinth in ihrer Sichtweise von ihrer Kultur beeinflussen.“

Laut Paulus hatten sie übersehen, dass „die Bekehrung zur neuen Loyalität zu Christus einen vollständigen Bruch mit den alten Sitten und Mustern sozialer Beziehungen und mit jeglichem selbstsüchtigen Gebaren bedeutet. ... Das zugrunde liegende Thema ist die Selbstbezogenheit auf Kosten der anderen. Die Korinther aßen Götzenkost, ohne sich um die Auswirkungen auf andere Gläubige zu kümmern; einige der Frauen ‚befreiten‘ sich im Gottesdienst auf Kosten ihrer Männer; einige aßen ihre eigenen Mahlzeiten, während andere keine hatten; und nun stellen wir fest, dass die Korinther sich auf Gaben konzentrierten, die sie selbst erhöhten, statt auf solche, die die Gemeinschaft aufbauten“ (S. 113+145).

Immer wieder waren es auch kurze Erläuterungen, die den Blick des Lesers auf einzelne Abschnitte schärfen. Als Beispiel der Blick auf die christlichen Haustafeln (Eph 5–6; Kol 3): „Familienbeziehungen sind für den Christen nicht einfach eine Frage der Anpassung an die Kultur. Vielmehr sollen diese Beziehungen unsere Hingabe an Christus widerspiegeln“ (S. 260).

Was habe ich gelernt? Das wichtigste Lernfeld lag für mich im dritten Teil, der theologischen Synthese. Durch regelmäßiges Bibellesen und zahlreiche Predigten über Briefabschnitte war meine hauptsächliche Vorgehensweise bisher das sequentielle Erkunden von Abschnitt zu Abschnitt, von Situationsschreiben zu Situationsschreiben. Aber: Ohne die Anbindung an die übrigen Teile der Schrift und insbesondere zum Alten Testament zu vernachlässigen, gilt es, zu einer Perspektive auf das Gesamtwerk zu kommen.

Korrekterweise beginnt Moo mit dem Zentrum des neuen Herrschaftsbereiches: „Die Gute Nachricht über Jesus Christus ist das Zentrum des neuen Herrschaftsbereiches und dessen, was Paulus feiert und proklamiert“ (S. 349). 600-mal bezieht sich Paulus auf die Person Christi, auf Gott 400-mal. „Aus praktisch allem, was Paulus lehrt, leuchtet – ähnlich den Speichen eines Rades – Jesus Christus heraus“ (S. 353). Die Etablierung des neuen Herrschaftsbereiches, so stellt Moo eindrücklich dar, gründet sich gänzlich auf Gottes Initiative (Kapitel 18). Möglich wird sie durch die Sendung seines einzigen Sohnes und dessen stellvertretende Sühne. Die Zentralität dieses in der Moderne zunehmend unter Beschuss geratenen Hauptthemas wird deutlich herausgearbeitet (S. 390–402). Die Herkunft des Menschen ist nicht zu verstehen ohne den Rückblick auf dessen Existenz im alten Herrschaftsbereich (Kapitel 19). Auf diesem Hintergrund strahlen dann die Seg-

nungen des neuen Herrschaftsbereichs viel heller (Kapitel 20). Hierzu ist anzumerken, dass Moo dem Konzept des Neuen Bundes nachgeht, dessen inhaltliche Gestalt viel häufiger auftaucht als seine explizite Erwähnung (S. 464). In den darauffolgenden Kapiteln (20–23) wird aufgezeigt, wie Menschen vom alten in den neuen Herrschaftsbereich gelangen; wie Paulus immer wieder den heilsgeschichtlichen Ausblick auf die Vollendung wagt und wer die Menschen dieses neuen Herrschaftsbereiches sind. Er kann dabei überzeugend herleiten (S. 570), weshalb Abraham zum Vater aller Gläubigen wird (Röm 4,11), denen nun die Herrlichkeit zukommt, die einst dem Volk Israel zuteilwurde (Röm 5,2; 8,18+30). Israel, welches Gottes Sohn genannt wurde (2Mose 4,22), ist Typus für den wahrhaftigen Sohn Gottes, Christus (Röm 8,3+32). Mit ihm vereint sind die Gläubigen Söhne Gottes (Röm 8,14–17). Israel wird demnach auf den Höhepunkt Christus hin gedeutet („climactically narrowed“). Alle Verheißungen sind ihm erfüllt – und in denen, die an ihn glauben (Röm 11,28).

Ein faszinierender Einblick betraf die Zusammenschau der ethischen Erläuterungen von Paulus (Kapitel 24, „Living in the New Realm“). Während die Ethik in der Spätmoderne durch den Wegfall normativer Größen in den Vordergrund gerückt ist und in unzählige Detailfragen zerstückelt wird, kann sie aus biblischer Sicht erst am Schluss richtig eingebettet werden. Ethik leitet sich aus richtig ver-

standener Dogmatik ab und ist zutiefst mit ihr verbunden. Moo stellt diese Erläuterungen deshalb an den Schluss. Das aus reiner Gnade von Gott herausgerufene Bundesvolk ist „eifrig zu guten Werken“ (Tit 2,14). Das Leben des erneuerten Menschen steht in der Spannung des „bereits jetzt“ und des „noch nicht“. Orientierungspunkt für das Leben ist der heilig-liebende Gott. Von diesem ersten Bezugspunkt aus ordnen sich die Beziehungen zur natürlichen Familie, zur geistlichen Familie und zur „Welt“ – letztere verstanden als die Menschen, die (noch) nicht aus der Herrschaft Satans befreit sind.

Wo hätte ich mir noch mehr gewünscht? Die Grenzen eines solchen Werks liegen für mich dort, wo es an die Erarbeitung dogmatischer Aussagen geht. Am deutlichsten fiel mir das bei Themen auf, bei denen ich selbst inhaltlich andere Wege beschreite oder zumindest den Schwerpunkt auf andere Textstellen legen würde. Konkret betraf dies die Frage nach den Geistesgaben. Im Hinblick auf den Cessionismus (zeitliches Ende der Geistesgaben) stellt der Autor fest, dass es zwar

historische und theologische Argumente gebe, diese jedoch nicht überzeugend („ultimately convincing“) seien (S. 596). Noch weniger vermag er mich als Leser mit seinen Erläuterungen zum Gesetzesbegriff zu überzeugen. Ja, das Gesetz hatte nicht die Kraft, den Menschen zu verändern (S. 447). Doch hat es damit seine Gültigkeit verloren? Nach dem gängigen Argument gegen den dreifachen Gebrauch des Gesetzes, dass die Unterscheidung zwischen Moralgesetz und zeremoniellen sowie judiziellen Bestimmungen eine künstliche Trennung darstelle, wird der Leser mit dem Hinweis entlassen, dass im Neuen Bund der Gehorsam intensiviert werde. Wie genau das aussieht, bleibt freilich im Unklaren.

Fazit: Ich habe eingangs erwähnt, aus welchen Gründen ich zu diesem Werk gegriffen habe. Durch die doppelte Untersuchung in Form von Analyse und Synthese wurde mein Blick für das Studium der dreizehn Paulusbriefe wesentlich geschärft. Voller Freude gehe ich nun an den Ort zurück, an den es immer wieder zurückzukehren gilt: zum Text selbst.

1 Vgl. das Interview mit Mark Ward zu diesem Werk: Doug Moo's Landmark New Book on Paul. Bible Study Magazine Podcast 3.3. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=0E83vrNjlxg> [Stand: 07.07.2022]. Die noch nicht abgeschlossene Serie „A Theology of Paul and His Letters“ kann beim Einstieg ebenfalls hilfreich sein: A Theology of Paul and His Letters. Session 1: Introduction - Douglas J. Moo. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=NeW9YFpdFWk> [Stand: 07.07.2022].

2 Vgl. „realm (n.)“. Online Etymology Dictionary. URL: <https://www.etymonline.com/word/realm> (Stand: 07.07.2022).

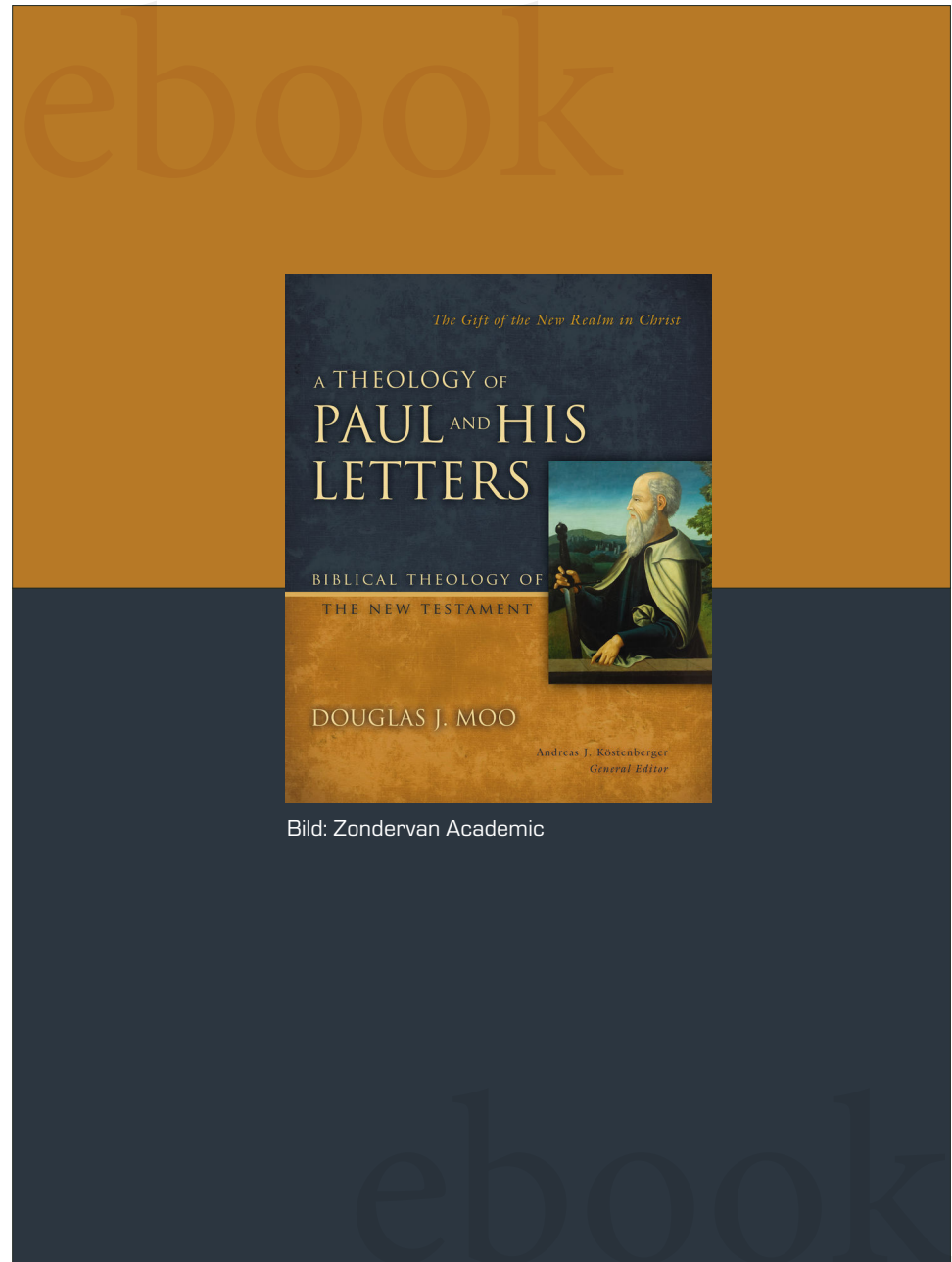


Bild: Zondervan Academic

Micha Heimsoth

Die Taufe – Antworten auf häufige Fragen

Guy M. Richard

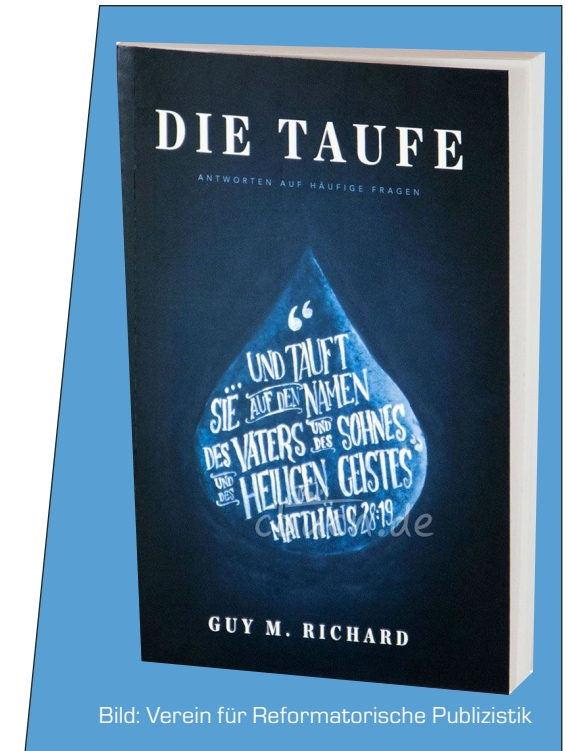


Bild: Verein für Reformatrische Publizistik

Guy M. Richard. Die Taufe – Antworten auf häufige Fragen. Gießen: Verein für Reformatrische Publizistik, 2022. ISBN 978-3-949826-00-9. 143 S. 9,90 Euro.

Soll man Babys taufen? Kaum eine Frage ist unter bibeltreuen Christen so umstritten. Viele kennen zumindest grob die römisch-katholische und lutherische Position auf der einen Seite und die baptistische Position auf der anderen Seite. Doch die reformierte Position der Taufe ist in Deutschland weitgehend unbekannt. Viele Christen haben nie davon gehört,

weil es praktisch keine deutschsprachigen Bücher dazu gibt. Genau diese Lücke möchte das Buch *Die Taufe – Antworten auf häufige Fragen* schließen. Autor ist der Theologe Guy M. Richard, Präsident und Professor für Systematische Theologie am *Reformed Theological Seminary* in Atlanta (USA).

Einführung

In seiner Einführung weist Richard darauf hin, dass sich die Tauffrage nicht kurz mit einer Bibelstelle beantworten lasse, sondern ein komplexes Thema sei, bei dem

viele verschiedene Bibelstellen in ihrem Zusammenhang ausgelegt werden müssten. Evangelikale seien leider oft misstrauisch gegenüber komplexen Aussagen, „die wir nur durch Nachdenken und Argumentieren verstehen können“ (S. 15).

Richard entgegnet dem, dass „viele der wichtigsten Lehren des christlichen Glaubens ein längeres und oft kompliziertes Studium der Heiligen Schrift erfordern“ (S. 16). Jesus habe uns aufgetragen, beim Bibelstudium die Schlussfolgerungen aus jedem Bibelabschnitt herauszuarbeiten. Außerdem weist Richard darauf hin, dass

die Frage nach der Taufe nicht heilsentscheidend sei und es sich daher um eine Diskussion innerhalb einer Glaubensfamilie handle.

„Taufen“ bedeutet nicht nur Untertauchen

In einem eigenen Kapitel weist Richard darauf hin, dass das griechische Wort für Taufe (*baptisma*) im Neuen Testament nicht nur Untertauchen bedeutet. Anhand von Hebräer 9,10 und 4. Mose 19 sowie Apostelgeschichte 2 will Richard belegen, dass auch Besprengen oder Begießen als

Bedeutung möglich seien. Die Gemeinde solle daher alle drei Bedeutungen als Taufe akzeptieren.

Der abrahamitische Bund war im Kern geistlich

Richard argumentiert dann ausführlich für die Sichtweise, dass der abrahamitische Bund im Wesentlichen *derselbe* gewesen sei wie der Neue Bund. Richard will belegen, dass der abrahamitische Bund im Kern kein *nationaler* Bund gewesen sei, der mit Abraham und seinen *biologischen* Nachkommen geschlossen wurde, sondern dass er ein *geistlicher* Bund gewesen sei, der mit Abraham und seinen *geistlichen* Nachkommen geschlossen wurde. Die Beschneidung unter dem abrahamitischen Bund habe *dieselbe* grundlegende Bedeutung gehabt wie die Taufe im Neuen Bund: Beide seien äußere Zeichen einer inneren und geistlichen Realität. Außerdem sei die Beschneidung durch die Taufe ersetzt worden, als die Zeit des Neuen Bundes gekommen war. Gott habe Abraham befohlen, das äußere Zeichen des Bundes am achten Tag seinen leiblichen Söhnen zu geben. Daher sollten wir dasselbe für unsere leiblichen Kinder tun (in diesem Fall die Taufe), es sei denn, es gäbe Anweisungen im Neuen Testament, die uns das Gegenteil befahlen würden.

Der abrahamitische Bund unterscheidet sich im Wesen nicht vom Neuen Bund

Da Jeremia 31 eine zentrale Rolle in der Taufdiskussion spielt, geht Richard besonders ausführlich auf diese Stelle ein. Nach Richard bestätige auch dieser Abschnitt,

dass die beiden Bündnisse im Kern *ein und derselbe* Bund seien. Der Satz „*Ich will ihr Gott sein, und sie sollen mein Volk sein*“ (Jer 31,33) als eines der Merkmale des Neuen Bundes war nach Richard schon in den Verheißungen enthalten, die Gott bereits in 1. Mose 17,7 und in 2. Mose 6,7 gemacht habe. Diese Verheißung sei Israel als Nation gegeben worden, den biologischen Nachkommen Abrahams. Obwohl nur Gläubige ein Recht auf diese Verheißung gehabt hätten, wäre sie trotzdem sowohl Gläubigen als auch Ungläubigen in Israel gegeben worden. Daher gebe es keinen Grund anzunehmen, dass dieselbe Verheißung jetzt im Neuen Bund nur für wahre Gläubige gelten sollte. Im Zusammenhang mit Jeremia 31 werde gerade nicht der abrahamitische Bund, sondern der Bund mit Mose dem Neuen Bund gegenübergestellt.

Die Kernthese lautet: Der Neue Bund unterscheide sich zwar in seiner *Form* von den früheren Bündnissen, aber nicht in seinem *Kern* bzw. seinem *Wesen*. Er sei im Wesentlichen derselbe wie der abrahamitische Bund, weil er mit Christus geschlossen wurde. Da es also eine wesentliche Übereinstimmung zwischen dem abrahamitischen Bund und dem Neuen Bund gebe, bestehe auch eine wesentliche Übereinstimmung zwischen den äußeren Zeichen der beiden Bündnisse. Daher hätten unsere Kinder im Neuen Bund das Recht, getauft zu werden, um damit in die Bundesgemeinschaft aufgenommen zu werden.

Erweiterung des Bundes

Neben diesen Argumenten sieht Richard im Neuen Bund auch eine *Erweiterung* im Vergleich zu den Bündnissen im Alten Testament: Es gehörten nun Menschen aus allen Nationen dazu und auch Frauen erhalten das Bundeszeichen. Doch Baptisten lehrten insofern eine *Verengung* des Bundes, da nun die Kinder aus der Bundesgemeinschaft ausgeschlossen seien. Dies sei unplausibel. Des Weiteren sieht Richard eine seelsorgerliche Schwierigkeit darin, dass Baptisten kein *Vaterunser* mit ihren Kindern beten könnten, sondern erst dann, wenn sie sich zum Glauben bekannt hätten und selbst in die Bundesgemeinschaft eingetreten seien.

Bewertung

Richard gelingt es, das komplexe Thema der (Säuglings-)Taufe auf nur 128 Seiten prägnant, anschaulich und übersichtlich zu entfalten. Die Kapitel sind jeweils mit einer Frage überschrieben. Wichtige Kerngedanken werden didaktisch sinnvoll wiederholt. Doch am wichtigsten ist Richards Argumentation selbst: Die baptistischen Positionen und Einwände werden fair wiedergegeben und die reformierte Sichtweise wird überzeugend entfaltet.

Ich schreibe das als jemand, der früher wirklich überzeugter (!) Baptist war. Mir wäre es nie in den Sinn gekommen, jemals meine Meinung zu ändern. Mir ging es da genauso wie dem E21-Rezensenten Florian Weicken: Zu klar und eindeutig schien mir die Sache zu sein. Aber dieses Buch zeigt

eindrucksvoll, dass es überzeugende Argumente für die Säuglingstaufe gibt. Wer jetzt die Stirn runzelt und skeptisch ist, sollte umso mehr das Buch lesen.

Hat dieses Buch auch Schwächen? Da es sich um eine Einführung handelt, werden naturgemäß nicht alle Fragen und Argumente behandelt. Das war aber auch nicht der Anspruch des Buches. Trotzdem hätte der Autor noch mehr auf die Schwächen der baptistischen Sichtweise eingehen können. Zum Beispiel ist es ein (erkenntnistheoretisches) Problem, dass Baptisten konsequenterweise dem Täufling ins Herz schauen müssten, wenn sie ihn auf den Glauben taufen wollen – und nicht auf sein Bekenntnis. Denn bekanntlich vertreten Baptisten ja die Glaubens- taufe und nicht die Bekenntnistaufe. Oder die Frage, wo die Babys nach dem Tod sind. (Viele Baptisten wie Spurgeon und John MacArthur sind da meiner Meinung nach inkonsequent.) Oder wie Baptisten die Kindersegnung begründen und dass gläubige Frauen am Heiligen Abendmahl teilnehmen dürfen.

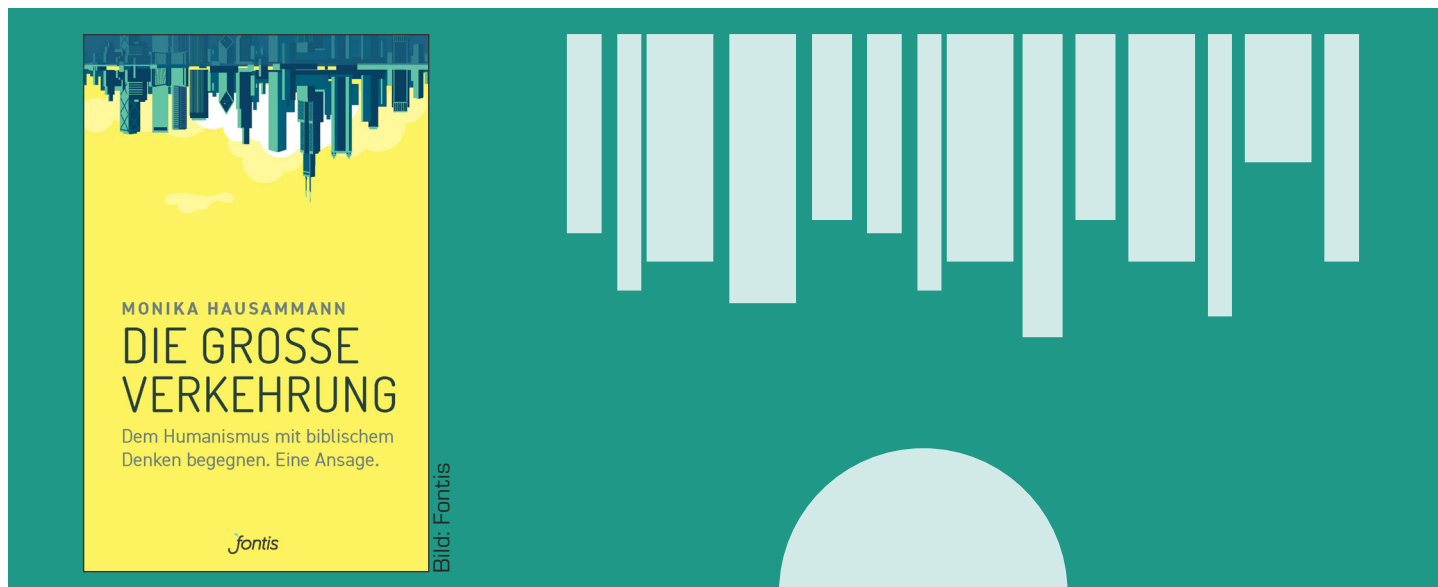
Fazit

Unabhängig von der eigenen Taufposition lohnt sich die Lektüre dieses Buches. Denn selbst wenn man die Argumente nicht überzeugend finden sollte, kann dieses Buch doch zum Nachdenken anregen und helfen, seinen Bruder besser zu verstehen. Allein dann hat das Buch seinen Anspruch schon erfüllt.

Michael Freiburghaus

Die große Verkehrung

Monika Hausammann



Monika Hausammann. Die große Verkehrung: Dem Humanismus mit biblischem Denken begegnen. Eine Ansage. Basel: Fontis, 2022, ISBN 978-3-03848-233-8. 143 S. 14,37 Euro.

Überblick über den Inhalt

Monika Hausammann (*1974) studierte Betriebswirtschaft und arbeitet nun als Journalistin und Autorin. Mit diesem Buch verfolgte sie das Ziel, dem „freiheitlichen“ Humanismus die Zehn Gebote der Bibel gegenüberzustellen. Doch dann merkte sie, dass das dahinterliegende Problem das unterschiedliche Menschenbild bzw. die verschiedene Anthropologie ist, die Humanismus und Bibel voneinander tren-

nen (vgl. S. 9). Das erste Kapitel beginnt mit Hausammanns Hauptthese, dass der Humanismus die große Verkehrung der biblischen Botschaft darstellt: Den aktuellen Mainstream-Humanismus, der von vielen Politikern, Journalisten, Wissenschaftlern, NGOs, Firmen, Kirchenfunktionären und Kulturschaffenden vertreten wird, sieht sie als hauptverantwortlich für den Angriff auf die biblischen Ordnungen (vgl. S. 13). Dieser humanistische Angriff auf die Bibel besteht in der „Relativierung [der biblischen Grundsätze], ihrer Auflösung oder ihrer Umkehrung ins Gegenteil“ (S. 14). Die menschliche Vernunft muss von ihrem Absolutheitsanspruch entthront werden, denn mit ihr lässt sich auch das Böse begründen (vgl. S. 16). Ein Fortschreiten auf humanistischem Kurs führt ins gesellschaftliche Chaos, das uns unfrei macht (vgl. S. 18–19). Das zweite Kapitel trägt die Überschrift: „Menschen brauchen Ordnung.“ Darin stellt die Autorin fest: „Der Mensch kann auf Dauer nicht in Unordnung und damit Unwirklichkeit leben. Es ist ihm unmöglich, *nicht* zu versuchen, einem Ereignisablauf oder einer Situation eine Ordnung zuzuweisen“ (S. 20, kursiv im Original). Die Grundannahmen des Humanismus (*homo mensura*, der Mensch ist das Maß aller Dinge) führen zur Selbstverwirklichung und Einsamkeit (vgl. S. 25–26). Selbst humanistische Wissenschaft wird zum Dogma, wenn sie nicht mehr hinterfragt werden darf (vgl. S. 29). Der Staat betreibt „Tugendterror“ und „Totalitarismus“, wenn er mittels

Nudgings die Bürger in eine einzige ideologische Richtung schubst (vgl. S. 32). Den Humanismus charakterisiert sie mit den Stichworten: „Toleranz, Offenheit, Diversität, Multikulturalismus, soziale Gerechtigkeit, Anti-Diskriminierung“ (S. 34), wobei die Emotionen des Individuums im Vordergrund stehen (vgl. S. 35). Der Mittelteil des Buches schildert die diametral unterschiedliche Anthropologie der Bibel und des Humanismus: Im Letzteren ist der Mensch *tabula rasa*, ein unbeschriebenes und unschuldiges Blatt, während Hausammann mit der Bibel betont: „Das Böse liegt als stets lauende Möglichkeit in mir“ (S. 78). Das Buch schließt mit der Einladung, der Bibel und Jesus zu gehorchen (vgl. S. 136–138).

Konstruktive Kritik

Die Skyline einer Großstadt ziert das Cover. Die Stadt steht bewusst verkehrt, um den Titel des Buches zu veranschaulichen. Hausammann verwendet eine gehobene, manchmal komplizierte Sprache, in die ich mich zuerst hineindenken musste. In der Einleitung zollt sie zehn Männern ihren Tribut, die ihr Denken positiv geprägt haben: „Helmut Thielicke, Joachim Cochlovius, Ludwig von Mises, Jordan Peterson, Karl Popper, Paul Watzlawick, Richard Wurmbrand, Charles Haddon Spurgeon, Henri Nouwen und Walther Lüthi“ (S. 10). Sechs von diesen zehn sind Theologen; Popper und Watzlawick waren Philosophen, von Mises österreichischer Wirtschaftswissenschaftler und

Peterson klinischer Psychologe. Die Autorin äußert viele unterschiedliche Gedanken; sie sind wie ein bunter Blumenstrauß und machen die Lektüre spannend. Die Stärke des Buches sehe ich darin, dass die Autorin die überbordende Macht des Staates (Paternalismus/Etatismus) scharf kritisiert: So warnt sie vor dem „Weltanschauungs-Staat“ sowie dem „Wächteramt-Staat“ (S. 67) und schärft ihren Lesern ein, stattdessen selber Verantwortung für ihr Handeln und ihre Zukunft zu übernehmen (vgl. S. 37–38). Sie hält fest: „Leben, Ehe, Familie und Eigentum sind von Gott gegeben“ (S. 105). Deswegen lehnt sie Abtreibung und Selbstmord entschieden ab (vgl. S. 57).

Schade fand ich, dass das Buch einige Doppelungen enthält, was wohl in einem Essay von 143 Seiten vermeidbar gewesen wäre; z. B. „Der Name Gottes im Humanismus ist ‚der Mensch‘“ (S. 25), „[...] der Name Gottes ‚*der Mensch*‘ lautete“ (S. 41, kursiv im Original); ebenso wird die heutige Neidproblematik mehrmals angeschnitten (S. 84; 117–118). Wenn Hausammann schreibt: „Wir sollen Gott nicht suchen, sondern ihn wiedererkennen“ (S. 42), ist das m. E. eine theologische Spitzfindigkeit, zumal Gott uns Menschen in beiden Testamenten mehrfach einlädt, ihn zu suchen (vgl. 5Mose 4,29; 1Chr 22,19; Apg 17,27; Hebr 11,6). Der Text ist sauber lektoriert und die Hardcoverausgabe ist mit einem weißen Lesebändchen ausgestattet.

Fazit

Die große Verkehrung bietet Lesegenuss auf höchstem Niveau, teils poetisch (die „Nachtmeerfahrt [einer] Massenpsychose“, S. 18), teils apodiktisch-stichwortartig („Die Freiheit [...] ist die Gebundenheit an das frei gewählte persönliche Ziel“, S. 55), teils galgenhumorvoll („Opferwettbewerb“, S. 65; „Opferadel“, S. 84; „Gesellschaft von Judassen“, S. 99), manchmal spöttisch („zivilgesellschaftliche Organisationen sind im Kern nicht Bürger-Organisationen, sondern Sekten und Heiligungsbewegungen“, S. 41), jedoch immer auf die Bibel und auf Jesus ausgerichtet (vgl. S. 136). Dem Leser wird einiges zugemutet, weil viele Fachbegriffe und Hintergrundinformationen vorausgesetzt werden. Alle, die gerne intellektuelle Herausforderungen annehmen und eine christliche Alternative zur humanistischen Mainstreamberichterstattung über Gender, Klima, Corona und Cancel-Culture suchen, werden an Hausammanns intelligenter Streitschrift ihre helle Freude haben. Gott „brachte das größtmögliche für die menschliche Vernunft gerade noch erfassbare Opfer: das Selbst- und das Sohnesopfer in der Person Jesu: ganz Gott und ganz Mensch in seinem urbildlichen Heilszustand der direkten Bezogenheit auf den Vater“ (S. 135).

Klaus Giebel

„Im Leben war ich Eure Plage“ – Luthers Welt und sein Vermächtnis

Lydnal Roper

Lydnal Roper. „Im Leben war ich Eure Plage“ – Luthers Welt und sein Vermächtnis. Stuttgart: Klett-Cotta, 2022. 416 S. 25,99 Euro.

Die Luther-Jubiläumsjahre 2017 (500 Jahre Thesenanschlag) und 2021 (500 Jahre Reichstag in Worms) boten reichlich Gelegenheit zur Reflexion über die Geschichte der Reformation wie auch insbesondere zur Erinnerung an den Reformator Martin Luther.

Mit der im englischen Original zum zweiten Jubiläum (2021) erschienenen Aufsatzsammlung der 1956 in Melbourne geborenen Lydnal Roper, „Im Leben war ich Eure Plage“ (deutsche Übersetzung

2022) ergänzt die australische, in England unterrichtende Historikerin („Regius Professor of History“ in Oxford) den Reigen zahlreicher neuerer Lutherveröffentlichungen. Ihr spezielles Forschungsgebiet, die frühe Neuzeit, wird mit einem besonderen Interesse für Geschlechterrollen, Körpergeschichte, Sexualität, Hexenverfolgung in Verbindung gebracht. 2016 erhielt sie für ihre Forschungen zu Martin Luther und dem Reformationszeitalter den renommierten Gerda Henkel Preis. Ein besonderes Augenmerk – auch für eine breitere Öffentlichkeit – richtet sie in Vorträgen und Veröffentlichungen auf die Person Martin Luthers, dem sie in früheren Beiträgen (*Der feiste Doktor:*

Luther, sein Körper und seine Biographen, Göttingen, 2012 und *Luther: Der Mensch Martin Luther – die Biographie*, Frankfurt, 2016) bereits so nahe wie möglich kommen wollte. Dass der Verlag auch die Covergraphik, das in Puzzleteile auseinanderfallende Lutherbild, neben dem als Zitat gekennzeichneten Titel aus dem englischen Original übernahm, unterstreicht den Kern von Ropers Anliegen: Martin Luther darf nicht einfach als Projektionsfläche für eigene Überzeugungen gelten, auch nicht anlässlich von Reformationsjubiläen! Sein Bild hat sich in unterschiedlichen Schattierungen in den Köpfen nicht nur der Deutschen fest eingegraben, bedarf aber dringend einer Korrektur. Darin

besteht die Aufgabe des Historikers, der sich Roper verpflichtet fühlt, die Widersprüchlichkeit und Vielschichtigkeit einer in mehrfacher Hinsicht gewichtigen Persönlichkeit gleichsam durch konsequente Untersuchungen kulturgeschichtlicher Details und biographischer Spuren aus seinen eigenen Werken sowie zeitgenössischen Quellen offen zu legen.

Das Buch ist mehr oder weniger eine Ergänzung zu Ropers 2016 erschienenem umfangreichen biographischen Werk. Es verdankt seine Entstehung den Eindrücken, die Roper durch Erfahrungen im Reformationsjahr 2017 gewonnen hatte und die zu intensiver Vortragstätigkeit, vielen Begegnungen, aber auch einigen

weiterführenden Recherchen führten. „Luther übernahm mein Leben“ (S. 287) schreibt sie in ihrer Danksagung im Schlussteil des Buches. „Ich hielt über hundert Vorträge und traf außergewöhnliche Menschen: lutherische Bischöfe, Pastorinnen der deutschen lutherischen Kirche, anglikanische Priester, lutherische Theologen, Evangelikale ...“ (a. a. O.).

Die ca. 400 Seiten behandeln nach einer erklärenden Einführung in 7 Kapiteln einige Aspekte, die sowohl die Tiefenschichten der Person Luthers erklären sollen und auch als Wirkungs- und Vermarktungsgeschichte bis in die heutige Zeit hinein Bedeutung haben. Mit dem Stichwort: „Playmobil-Luther“, mit dem sie sich ausführlich beschäftigt („Luther-Kitsch“, S. 251 ff.), schafft sie es elegant, zwischen historischen Dokumenten und höchst aktuellen Lutherwahrnehmungen mit süffisant possenhaftem Beigeschmack Verbindungslinien zu ziehen. Ergänzt werden die Ausführungen durch die zahlreichen Anmerkungen und Verweise, inklusive einer ausführlichen Bibliographie und der Bildnachweise, die ca. ein Viertel des Buchinhalts ausmachen.

Der insgesamt unterhaltsame Schreibstil wird im Lesefluss etwas erschwert, weil das reichhaltig dokumentierte Bildmaterial, vor allem im ersten Kapitel („Cranachs Luther“), nicht immer dem fortlaufenden Text eindeutig zuzuordnen ist.

Die sieben Hauptkapitel neben einer Einleitung und einer Schluss-Danksagung sind zwar als Einzelaufsätze zu lesen,

folgen aber einem einheitlichen Erzählstrang. Roper beschreibt einleitend ihr Anliegen: „Selbst wenn dieses Buch Luther auch gelegentlich kritisieren kann oder auf weniger angenehme Seiten von Luthers Vermächtnis hinweisen wird, so hoffe ich doch, dass dies im Geist des Luthertums aufgenommen werden wird, den ich so bewundere: sein ausgeprägter Anti-Autoritarismus, sein politisches Engagement und sein Insistieren auf Argumentation, Diskussion und kritischer Bewertung der eigenen Geschichte“ (S. 31).

Roper möchte in den einzelnen Aufsätzen den Versuch machen, „theologische Geschichte anders aufzuzäumen. Anstatt Ideen als unabhängige Kräfte mit ihrer eigenen Herkunftsgeschichte zu behandeln, versucht dieses Buch, sie im Zusammenhang mit der Person zu verstehen, die sie hervorgebracht hat, und sie nicht von ihren unbewussten und halb-bewussten Verwendungsweisen zu unterscheiden. Es sucht ebenso sehr nach Denkmustern und -gewohnheiten wie nach ausdrücklichen Erklärungen“ (S. 24). Für Roper macht Luthers scharfe Polarisierung, u. a. die antipäpstliche Rhetorik, die sie in zahlreichen Belegen rezipiert, mit dem Titel ihres Buches und dem Originalzitat „Lebend war ich dir die Pest, oh Papst, gestorben werde ich dein Tod sein“ (a. a. O.) den ursprünglichen Kern des protestantisch-lutherischen Selbstbewusstseins aus.

Luther hat für Roper nicht einfach ein geistiges, religiöses Erbe hinterlassen, sondern ist in seiner ganzen Leiblichkeit

und seinem materiell-dinglichen Selbstverständnis sowohl in seinen Schriften, aber vor allem auch in den zahllosen und tiefen Erinnerungsspuren hinterlassenden Bildwerken, den Träumen (Kap. 2), den männlich geprägten Fehden, etwa in seiner typisch für eitle Männlichkeit schriftlich geführten Auseinandersetzung mit Herzog Georg (3. Kapitel, S. 114 ff.), dem Einsatz von Namen als Waffen der Beschimpfung (Kap. 4, z. B. der Papst als „Furzesel“, vgl. S. 189) ein durchwegs ambivalenter und von sich selbst eingenommener Machtmensch. Entsprechend meint die Historikerin Lyndal Roper, in dem sowohl genialen als auch starrsinnigen Menschsein und der aggressiven Männlichkeit Luthers einige Kernmotive des Verlaufs der deutschen Reformation wiederzufinden.

Die Bedeutung der Lutherporträts aus der Cranach-Werkstatt, die das Lutherbild bis in unsere Zeit geprägt hat, eröffnet also eine Folge von unterschiedlichen Betrachtungsweisen auf Luther, die alle in dieselbe Richtung zielen: Luther muss als Mensch verstanden werden, damit auch seine Wirkungsgeschichte bis in unsere Zeit besser eingeordnet werden kann. Ihr zweiter Aufsatz („Luther und die Träume“) wagt sich – für eine Historikerin ungewöhnlich – in das Gebiet der Trauminterpretation. Roper ist der Überzeugung, dass Luthers Traumerfahrungen, die auch z. B. in Zeichnungen und Karikaturen ihren Niederschlag fanden, die Reformationsgeschichte prägten, mehr als Luther, der

Mann des Wortes, es zugeben wollte. „Sie verraten sehr viel über Luthers verborgene Psychologie, seine Motivationsquellen und die seiner Mitstreiter, ganz gleich wie vehement er Träume verwarf“ (S. 103). Nach Ropers Ansicht berühren sie „den Kern der Reformation“, „weil sie die Frage nach der Autorität und dem Verhältnis zu Gott aufwarfen; und sie erhellen das Wesen von Luthers eigener Religiosität. Schließlich werfen sie ein Licht darauf, wie die Reformation damit umging, ihr eigenes Erbe zu gestalten“ (S. 77 f.). Um diese These zu erhellen, werden einzelne dokumentierte Träume Luthers von Roper analysiert und sowohl psychoanalytisch als auch im Kontext der Sozial- und Kulturgeschichte gedeutet. Psychoanalytische Deutungen werden dann auch immer unter den eindrücklich bezeugten bildbezogenen und textlichen Nachweisen bemüht, um ein vermeintlich kongruentes Lutherbild zu schaffen. In gewisser Weise ist Ropers Ansatz vergleichbar mit einem Versuch des amerikanischen Psychoanalytikers Erik H. Erikson aus den 50er-Jahren des letzten Jahrhunderts, ein Psychogramm Luthers aus seiner frühen Kindheit zu entwerfen (*The Young Man Luther: A Study in Psychoanalysis and History*, Erik H. Erikson, 1958). In den anderen Kapiteln werden weitere Motive der Lutherrezeption und der Wirkungsgeschichte der Reformation eingeleitet. So bekommen Namen und Benennungen eine symbolträchtige und gezielt in eine theologische Richtung zielende Wirkung: „Meine Argumentation

lautete, dass es uns ein tieferes Verständnis seiner Theologie verschaffen kann, wenn wir das Wesen von Luthers Humor, seine Kreativität, Psychologie und seines Narzissmus begreifen. Mit anderen Worten, ich bin der Ansicht, dass die Psyche von Individuen deren intellektuelles Leben erhellen kann, so dass wir zu einem umfassenderen Verständnis ihrer Ideen und ihrer Beschränkungen gelangen können“ (S. 166).

Ropers Ansatz ist also insofern zu beachten, als sie anstrebt, ein von bestimmten, einseitigen Interessenslinien gezeichnetes Lutherbild durch ein historisch und quellenorientiert zurechtgerücktes, stimmig-realistisches Bild auf seine Person zu bekommen. Die Vielschichtigkeit, auch eine grundlegende Ambivalenz, die in einer so übermächtigen Persönlichkeit wie Luther zutage tritt, fordert natürlich heraus, ihn auch als Person und nicht nur als Ideal und Projektionsfläche für eigene Überzeugungen zu verstehen.

Ropers Idee, in Luther einen genialen Menschen zu sehen, der es aber auch nach ihrer Meinung verstanden hat, sich selbst schon zu Lebzeiten ein Denkmal zu setzen, wirft allerdings etliche Fragen auf. Ist die Geschichte des von sich selbst überzeugten Luther, der unduldsam alle diejenigen spöttisch-sarkastisch zu verunglimpfen wusste, die ihm und seiner Art, die Bibel zu verstehen, widersprachen, der rechte Zugang zu seiner Person? Lassen sich aus seinen aus der Cranach-Werkstatt stammenden Porträts, den Karikaturen,

dem erfinderischen Diffamierungsspot, den man ja durchaus bei Luther findet, tieferschichtige psychologisch zu interpretierende eigentliche Motive rekonstruieren? Sind jenseits einer ernsthaft geistlich-existentiell und auf göttliche Offenbarung gegründete Überzeugungen dann irrelevant? Ist es ihm um seine Person und die spätere Erinnerung an ihn gegangen, wenn er den Papst als Antichristen oder die Juden mit üblen Ausdrücken diffamierte? Es scheint, als ob Ropers Blick, auch wenn ihre kenntnisreiche Quellenerschließung aller Achtung wert ist, dennoch durch einen weniger von historischem Interesse geleiteten Anspruch als von modernistisch-aufgeklärtem Unverständnis gegenüber dem Hauptanliegen Luthers getrübt ist.

So gibt Roper in ihrem letzten Kapitel, dem Aufsatz über „Luther-Kitsch“, ihren Zweifeln durchaus berechtigten Raum, ob denn das Luthergedenkjahr mit seinen Ausstellungen und Gedenkgottesdiensten wirklich einen Dienst der Versöhnung zwischen unterschiedlichen geschichtlichen, theologischen und kulturellen Beziehungsfäden zu leisten vermochte. Ihr Schlusswort zeigt aber, wie sehr die auf das rein Menschliche zielende Historikerin dem Kern des Reformationsanliegens befremdlich gegenüber steht: „Vielleicht ist letztendlich der Playmobil-Luther in seiner ganzen Spleenigkeit, mit seiner Absage daran, den öffentlichen Raum mit einem dauerhaften oder nationalistischen Denkmal einzunehmen, mit seiner Iro-

nie und seinen Beschränktheiten alles in allem doch das beste Denkmal für das Lutherjahr 2017“ (S. 283).

An dieser Stelle ist es noch wichtig, einem ernst zu nehmenden Hauptargument jeglicher Lutherkritik, das auch Roper an zentraler Stelle sieht, Aufmerksamkeit zu geben (Kap. 6, S. 203 ff.) Ein Antisemitismusvorwurf gegenüber Luther wirkt aufgrund seiner antijüdischen Spätschriften („Von den Juden und ihren Lügen“ und „Shem Hamphoras“) so eindeutig, dass es hier anscheinend keiner Diskussion bedarf. Roper ist klug und einsichtig genug, um an dieser Stelle Luthers Anliegen theologisch zu verstehen. Nur sieht sie darin keinerlei Entlastung für Luther, da sie ihn damit nicht vom Antisemitismus freispricht: Luthers Hass Tiraden wären wohl deshalb antisemitisch zu deuten, weil sie im Kern durch die (reformatorisch erneuerte) Kirche als Nachfolgerin des jüdischen Bundesvolkes legitimiert sind. Roper reiht also diesen moralisch zutiefst anstößigen Ausbruch Luthers nicht etwa als einen leidigen, evtl. Verständnis heischenden Nebenaspekt lutherischer Abhängigkeit vom mittelalterlichen Judenbild ein. Nein, vielmehr führt für sie gerade das Neue an Luthers Reformation, nämlich das Bibelverständnis, dazu, andere Zugänge zur Bibel als sie von Luther erarbeitet wurden, für illegitim, ja für feindlich zu erklären.

Damit sieht sie einen antisemitischen Kern in Luthers Bibelinterpretation. Dazu wäre anzumerken: Luther ging es tatsäch-

lich um das rechte Verständnis biblischer Aussagen, auch des Alten Testaments. Es bleibt dabei keineswegs zu entschuldigen, dass sich zahlreiche Schmähungen gegenüber dem Judentum in Schriften und Karikaturen u. a. finden. Auch das immer wieder und aktuell wieder neu diskutierte, unsägliche Relief an der Wittenberger Schlosskirche mit der „Judensau“ aus der Reformationszeit trägt dazu bei, diesem dunklen Fleck deutscher Geschichte eine dauerhafte Bürde aufzuerlegen, zu der Luther bedauernswerterweise seinen Beitrag geleistet hat.

Trotzdem muss korrigierend Einspruch erhoben werden, wenn daraus gefolgert würde – was Roper allerdings offen lässt –, dass neutestamentlich orientierte Bibelauslegung, wie Luther sie anregte, per se zu einer antisemitischen Haltung führen müsste. Worum geht es in einem Antisemitismus? Nicht um theologische Fragen, sondern um rassistisch und ethnisch bewertete Äußerungen und Haltungen. Aus den Quellen, auch den von Roper leidenschaftlich und schonungslos zitierten, lassen sich trotz der abstoßenden und nicht nur von heutigen Geschmäckern als widerwärtig empfundenen Ausfälle gegenüber dem Judentum keineswegs dezidiert rassistische, also von ethnischen Wertungen abhängige Motive ableiten. Roper ist das durchaus bewusst, weshalb sie auch aufzeigt, dass Luther sich ja von zeitgenössischen Motiven gegenüber den Juden durchaus abgrenzte. Trotzdem nutzt sie das Codewort Antisemitismus geschickt,

um ihre Position der Lutherinterpretation gefällig aufzuwerten. Dass Luther sich in weiten Teilen nicht nur im Ton vergriff, sondern auch inhaltlich der Sache des Evangeliums keinen Gefallen tat, darf wohl nicht bestritten werden. Dennoch ist analog dem Göttinger Theologieprofessor Thomas Kaufmann zuzustimmen, dass aus einer Kritik an dem damaligen Kapitalisten Jakob Fugger nicht gleich folgt, Luther wäre ein Antikapitalist. Ebenso kann trotz der unverzeihlichen, verwerflichen Äußerungen Luthers gegenüber dem für ihn (ebenso wie im Falle des Papsttums) in einem antichristlichen Geist (zu Unrecht) bedrohlich empfundenen Judentum ein rassistischer Antisemitismus gefolgert werden.

Was wäre nun zu konstatieren?

Eine Glorifizierung Luthers als alles überragende Lichtgestalt der deutschen Seele ist im Sinne Ropers abzulehnen, ebenso aber eine Vorstellung, wie Roper sie nahelegt, als könnte man die Reformationsdynamik aus einer Mischung aus Luthers übersteigertem Selbstbewusstsein, geschichtlichen Missverständnissen (durch später gewissermaßen „übermalte“ Lutherbilder) und dem Genie Luthers erklären. Wenn das Kernanliegen Luthers, das die Jahrhunderte überdauert, nicht der von Luther so verstandenen übergeordneten Wahrheit der Selbstoffenbarung eines gerechten und gnädigen Gottes entspricht, dann wäre in der Tat nur eine eher zufällige Geschichtswahrheit mit dem lutherischen Erbe verbunden.

Der Luther, der sich selbst inszeniert haben soll, schrieb auch das berühmte Zitat zur Frage, ob man denn seine Bewegung lutherisch nennen sollte:

„Wie käme denn ich armer stinkender Madensack dazu, dass man die Kinder Christi mit meinem heillosen Namen nennen sollte?“ (WA 8,637, gefunden unter <https://beruhmte-zitate.de/autoren/martin-luther/>).

Zur Versachlichung berechtigter Lutherkritik wäre stets eine innertheologische Diskussion auf historisch verwertbarer Grundlage hilfreich. Ein weitestgehend an Luther orientiertes Bibelverständnis lädt per se nicht dazu ein, nur das eigene Image gegenüber Andersgläubigen aufzupolieren, sondern sich sachgemäß, aber durchaus streitbar, jeglicher ideologischer Vereinnahmung entgegenzustellen.

Mit einer zu flachen, nicht von Luther selbst beanspruchten Bibel- und Glaubensorientierung jenseits seiner eigenen Person, öffnet auch Roper die Türe zu einer Instrumentalisierung Luthers, der sie eigentlich entgegneten wollte: Ihre eigenen immanent-humanistischen Denkvoraussetzungen bleiben zwar im Hintergrund, werden aber durch ihre einseitig an einem konstruierten Psychogramm Luthers festgemachten Wertungen erkennbar.

Fazit: ein durchaus mit viel Hintergrundwissen und Belegen gespicktes, aber auch provozierendes Buch, das aber letztlich weniger zu einer Erhellung als zu einer Vernebelung der Reformationsgeschichte beiträgt.



Bild: Klett-Cotta

Franz Graf-Stuhlhofer

Rethinking the Dates of the New Testament: The Evidence for Early Composition

Jonathan Bernier

Jonathan Bernier. Rethinking the Dates of the New Testament: The Evidence for Early Composition. Grand Rapids (Michigan): Baker Academic, 2022. ISBN 978-1540-961808. xvii + 318 S. Ca. 28 Euro.

Jonathan Bernier ist „assistant professor“ am Regis College an der Universität Toronto. Der Titel seines Buches erinnert an *Redating the New Testament* (1976) von John A. T. Robinson, worin dieser alle NT-Bücher auf die Zeit vor der Zerstörung des Tempels in Jerusalem 70 n. Chr. datierte. Bernier teilt Robinsons Einschätzung im Wesentlichen; die Frage nach der Entstehungszeit der NT-Bücher beantwortet er am Ende seiner „Introduction“ kurz gefasst folgendermaßen: „The answer is *primarily between the years 40*

and 70 of the first century“ (S. 32). Bernier verwendet hier das einschränkende Wort „primarily“, weil er bei einzelnen NT-Büchern eine Entstehung nach 70 n. Chr. für möglich hält. Eine Frühdatierung der Entstehung der NT-Bücher nennt Bernier eine „lower chronology“, im Unterschied zu einer „middle chronology“ (wie von Adolf von Harnack vertreten) oder einer „higher chronology“, also einer Spätdatierung (S. 277).

Den beiden Frühdatierungs-Büchern, nämlich Robinsons *Redating* sowie Berniers *Rethinking*, schreibt Bernier eine Sonderstellung zu, denn seit 1900 gab es keine weiteren „complete, monograph-length studies“ von „professional biblical scholars“ (S. 280, ähnlich S. 6–8). Das ist ein bemerkenswerter Hinweis; eine

ausführliche Begründung einer „middle chronology“ wird vermutlich deshalb nicht als nötig empfunden, da ohnehin die Mehrheit der Neutestamentler davon überzeugt ist, dass diese der historischen Realität entspricht.

Im „Author Index“ (S. 299–302) ist Robinson der am weitaus häufigsten genannte Autor. Neben anderen englischsprachigen Theologen, etwa Richard Bauckham, werden auch zwei deutsche oft angeführt, nämlich Martin Hengel und Rainer Riesner – von diesen verwendet Bernier ins Englische übersetzte Bücher.

Wie Robinson stellt sich auch Bernier (S. 277 f.) folgende Reihenfolge bei der Entstehung der Evangelien vor: Mk – Mt – Lk – Joh. Für das Markus-Evangelium nimmt Bernier 42–45 n. Chr. an; im Ver-

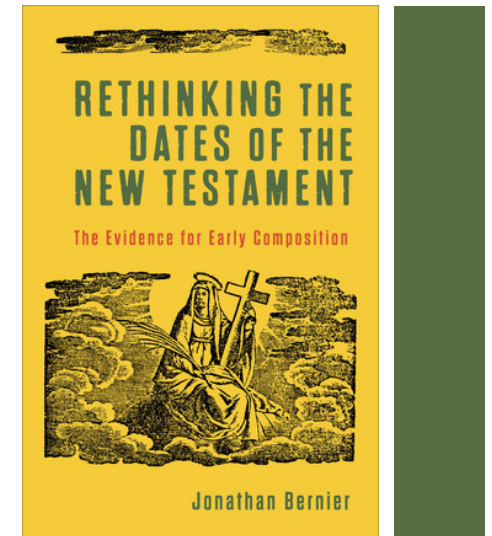


Bild: Baker Academic

gleich zu Robinson (der für Mk das Jahr 45 angibt) nennt Bernier oft einen längeren möglichen Zeitraum, was mit seiner schrittweisen Methodik zusammenhängt. Stärkere Abweichungen gegenüber Robinson hat Bernier bei den drei Johannesbriefen, für welche er die Jahrzehnte bis 100 für möglich hält, und bei Judas, der laut Bernier irgendwann vor 96 verfasst wurde. Von Robinson weicht Bernier auch beim Galaterbrief (57–62 n. Chr.) ab und bei den Pastoralbriefen: Diese hatte Robinson auf die Zeit vor der Festnahme des Paulus in Jerusalem datiert, auf 55–58 n. Chr., während Bernier die Zeit nach dem „Hausarrest“ des Paulus in Rom vermutet: 63–68, wobei er auch die Möglichkeit angibt, dass diese Pastoralbriefe pseudo-paulinisch sind – in diesem Fall

erwägt er 60–150 n. Chr. (bei 1 u. 2Tim) oder 60–175 (bei Tit – hier wirkt sich aus, dass Bernier den Kanon Muratori, der um 180 entstand und die Pastoralbriefe mit enthielt, kaum für seine Datierungen heranzieht). Auch 2. Petrus könnte laut Bernier ein Pseudepigraph sein, und dann in der Zeit 60–125 abgefasst sein. Falls echt, wäre er so wie 1. Petrus in den Jahren 60–69 geschrieben. Das Jahr 69 als Endzeitpunkt überrascht, da der Tod des Petrus aufgrund altkirchlicher Nachrichten oft mit der Neronischen Christenverfolgung in Verbindung gebracht wird, und Nero 68 n. Chr. starb. Für den Tod des Petrus wird dann oft der Zeitraum 64–67 angenommen. Hier stellt sich dann die Frage, mit welcher Begründung Bernier sogar noch das Jahr 69 als Todesjahr des Petrus für möglich hält. Die Suche nach Berniers Begründung dafür führt auf Umwege: Der „Subject Index“ nennt als Stichwort „Peter, death of“, und führt dabei insgesamt 13, über das Buch verstreute Seiten an. Dass dieses Stichwort häufig vorkommt, ist verständlich, denn der Todeszeitpunkt von Petrus kann wichtig sein für die Datierung von Mk, Joh sowie Apg (bei der Apg ist eher der Tod des Paulus relevant, aber der Tod dieser beiden Apostel wird in altkirchlichen Notizen oft gemeinsam erwähnt). An einigen dieser Stellen verweist Bernier darauf, dass er in Kap. 3 eine „fuller discussion“ über den Tod des Petrus bringt. Das Inhaltsverzeichnis gibt aber nur eine grobe Gliederung in Kapitel mit jeweils etwa 20 Seiten, ohne die zahlreichen Zwischen-

überschriften zu berücksichtigen. Aber der Hinweis auf Kap. 3 in Verbindung mit dem Index führt zur S. 90, wo Bernier ausführt: „David Eastman has recently made two signal contributions to this matter. He notes that while the relevant ancient material generally agrees that Peter died during Nero’s reign (r. 54–68), the same material provides us with dates for Peter’s death as early as 55 and as late as 69.“ Dieser Verweis auf zwei andere Bücher ist eine mager „fuller discussion“! Denn selbst wenn Eastman recht hat und die altkirchlichen Notizen in ihrer Gesamtheit einen so großen möglichen Zeitraum für Petrus’ Tod aufzeigen, kann sich durch eine kritische Verwertung dieser Notizen mit einer Einschätzung ihrer jeweiligen Zuverlässigkeit sehr wohl eine wahrscheinliche Einengung z. B. auf 64–67 n. Chr. ergeben. Der bloße Hinweis auf die Bücher Eastmans ist hier dürftig, zumindest eine kurze Erläuterung zu diesem Thema wäre hilfreich.

Bernier versucht bei seinem Ermitteln des jeweiligen Entstehungszeitpunktes gewissermaßen vom Nullpunkt aus zu beginnen. Eine solche Vorgangsweise könnte für Studenten zu Übungszwecken nützlich sein. Betrachten wir z. B. die Datierung des 1. Petrusbriefes. Bernier datiert ihn auf 60–69. Aber als ersten Schritt beginnt er mit der frühesten sicheren Bezeugung von dessen Existenz: „The first explicit citations of 1 Peter appear in the late second century, particularly in the writings of Clement of Alexandria, Irenaeus and Tertullian. On the basis of these

data alone a date for 1 Peter as late as 175 is permissible“ (S. 214). Mit diesem ersten Schritt ist Bernier noch weit entfernt von seinem Endergebnis. Wobei ich, nebenbei bemerkt, die erwähnten Zitate aus 1. Petrus in drei verschiedenen Regionen so einschätze, dass sie auf einen deutlich früheren Spätestzeitpunkt verweisen, etwa 140 n. Chr.

Betrachten wir die schrittweise Methodik von Bernier. Er betont „a threefold rubric by which to generate hypotheses: *Synchronization* seeks to establish the text’s temporal relationship to other events or situations [wie z. B. Eroberung Jerusalems 70 n. Chr.], including the composition of other texts. *Contextualization* seeks to establish the text’s probable relationship to the general course of early Christian development [z. B. hinsichtlich Christologie, Ekklesiologie, Heidenmission]. *Authorial biography* proceeds from what we know about the author and seeks to establish when in her or his life a given text is best situated“ (S. 27 f.). Bernier selbst hält seine Darlegung einer sorgfältigen Methodik für vielleicht wichtiger als seine konkreten chronologischen Einschätzungen: „Perhaps more important than these findings, however, is the effort to elevate the degree of methodological reflection upon how to go about making judgments regarding the compositional dates of the New Testament“ (S. 279). In seiner nachvollziehbaren Methodik sieht Bernier einen wesentlichen Unterschied

gegenüber Robinson, dessen selektive Verwertung altkirchlicher Notizen kritisiert wurde.

Für die Lektüre ist das Nennen von mitunter trivialen Möglichkeiten mitsamt dem Abwägen der jeweiligen Wahrscheinlichkeit mühsam. Bernier geht quasi linear vor und hält oft inne, um ein Zwischenergebnis zu formulieren. Dabei ergeben sich häufig Wiederholungen. Betrachten wir z. B. die Überlegung, ob die Ankündigung des zukünftigen Schicksals des Petrus in Johannes 21 den Tod des Petrus bereits voraussetzt: „Thus the chronologist must reckon with the reality that the most likely exegetical and historical scenario regarding John 21:18–19 can quite plausibly either predate or postdate Peter’s passing. Insofar as it is generally easier to know someone died after they pass than before, there is some reason to think that John 21 was written after Peter’s death. Nonetheless, the possibility that the author(s) of John 21 could have correctly anticipated that Peter would suffer a violent death is sufficiently greater than zero that we should be wary of using Peter’s death to establish the date of John’s Gospel“ (S. 92).

Wo neutestamentliche Texte unkonkret von Christenverfolgungen sprechen, wurde oft ein Bezug auf eine Verfolgung durch Kaiser Domitian vermutet. Aber inwiefern es am Ende der Regierungszeit Domitians (er starb 96 n. Chr.) Christenverfolgungen gab, ist unklar. Robinson war skeptisch gegenüber solchen Vermutungen. Bernier spricht hier vom „Domitianic Error“, aber

auch vom „Neronian Error“ (S. 11–15), denn auch die – mitunter auch von Robinson geäußerte – Vermutung, dass solche unkonkreten ntl. Hinweise sich auf die Christenverfolgung durch Nero beziehen, kann voreilig sein. In diesen beiden Begriffen Berniers geht es also nicht im wörtlichen Sinn um Irrtümer dieser beiden Kaiser, sondern um irrtümliche Bezugnahmen auf Aktionen dieser beiden Kaiser.

Wie schon Robinson neigt auch Bernier zu einer Frühdatierung „Apostolischer Väter“, nämlich von 1. Klemensbrief, Didache, Barnabasbrief und Hirte des Hermas. Das zuletzt genannte Buch verfasste gemäß dem Kanon Muratori „ganz vor kurzem zu unseren Zeiten in der Stadt Rom Hermas, als auf dem Bischofsstuhl der Kirche der Stadt Rom sein Bruder Pius saß“, das war etwa um 150 n. Chr.; Bernier muss diese Aussage relativieren (S. 272–274), um seine – einen großen Rahmen offen lassende – Einschätzung der Abfassungszeit 60–125 n. Chr. aufrechterhalten zu können.

Fazit: Die neue Einschätzung der Entstehungszeit der NT-Bücher durch Jonathan Bernier ist ein origineller Entwurf einer Frühdatierung mit häufigen Bezugnahmen auf John A. T. Robinson. Seine methodische Vorgangsweise eignet sich für studentische Übungen, macht die Lektüre aber oft schwerfällig. Berniers umfassende Argumentation für die eher frühe Datierung der einzelnen NT-Bücher ermöglicht es, Stärken und Schwächen einer solchen Frühdatierung gut nachvollziehen zu können.

• Ariane Albisser u. Peter Opitz (Hrsg.).
• Die Zürcher Reformation in Europa:
• Beiträge der Tagung des Instituts
• für Schweizerische Reformationsge-
• schichte 6.–8. Februar 2019 in Zürich.
• Zürcher Beiträge zur Reformationsge-
• schichte, Bd. 29. Zürich: TVZ, 2021.
• 548 S. ISBN 978-3290183042.
• 72,00 Euro.

• Im Januar 2019 jährte sich zum 500. Mal der Beginn der Zürcher Reformation und damit der Beginn des weltweiten reformierten Protestantismus als kulturprägende Kraft. Am Jubiläumskongress im Februar trafen sich zu diesem Anlass führende Reformationsgeschichtler aus aller Welt in Zürich. Ziel des Kongresses war es, den internationalen Forschungsstand zu präzisieren. Das Hauptaugenmerk lag dabei auf der Rolle der Zürcher Reformation in der europäischen Reformationsbewegung. Im Band 29 aus der Reihe „Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte“ wurden die Beiträge nun von Ariane Albisser und Peter Opitz veröffentlicht, um den Forschungsstand zugänglich zu machen und neue Impulse zu setzen.

• Der zweisprachige Sammelband offeriert neben der umfangreichen Abhandlung „From ‚Zwinglian‘ to ‚Swiss‘ Reformation. What’s in a name?“ von Emidio Campio die zwei Sektionen „Zürcher Anfänge“ und „Netzwerk – Ausstrahlung – Rezeptionen“. In der ersten Sektion wird vor allem der Weg Zwinglis zum Reformator geschildert. Enthalten sind auch sehr spezifische Aufsätze, etwa

„Die Einheit von Bund und Erwählung bei Huldreich Zwingli“, vorgetragen durch Pierrick Hildebrand, oder Ariane Albissers Vortrag „Die Bedeutung der Pneumatologie für die Anfänge der reformierten Theologie“. Im letzten Beitrag „Bullinger’s Commentary on 1 Corinthians and the Doctrine of the Lord’s Supper“ fasst Joe Mock Bullingers Auslegung der Abendmahlsperrikopen im 1. Korintherbrief zusammen. Mock ist der Meinung, dass Bullinger bezüglich der engen Verbindung von Bund und Herrenmahl Zwingli beeinflusst hat und nicht umgekehrt (vgl. S. 248). Bullinger war davon überzeugt, dass die Sakramente des Neuen Bundes von ihrer Bedeutung her mit denen des Alten Bundes korrespondieren. Der Kontext war für den Nachfolger Zwinglis hier wie dort das eine Volk Gottes, das innerhalb der Heilsgeschichte erwählt wird (vgl. S. 252).

• In der zweiten Sektion wird die Wirkungsgeschichte der Zürcher Reformation untersucht. Besonders erhellend fand ich den Beitrag „Die Predigtkultur in der reformierten Schweiz während der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts“ von Max Engammare. Der Autor beschreibt, wie die fortlaufende Auslegungspredigt, bei der nacheinander biblische Bücher von ersten bis zum letzten Vers ausgelegt werden, in der Verkündigung in den reformierten Kirchen Einzug hielt.

• Insgesamt hat der Theologische Verlag Zürich erneut einen wertvollen Sammelband herausgebracht. Vor allem Kirchen-

historiker und Freunde der europäischen Reformation werden ihn zu schätzen wissen. (rk)

Ariane Albisser
Peter Opitz (Hg.)

Die Zürcher Reformation
in Europa
Beiträge der Tagung des
Instituts für Schweizerische
Reformationsgeschichte 2019



Bild: TVZ

Brill's Encyclopedia of Global Pentecostalism. Hrsg. v. Michael Wilkinson, Connie Au, Jörg Hausteiner u. Todd M. Johnson. Leiden: Brill Academic Pub, 2021, 810 S., 267,50 Euro.

Schon beim Titel des zu besprechenden Werkes ergeben sich einige Fragen. „Global Pentecostalism“ an Stelle von „Charismatic/Pentecostal Movement“, wie man die Doppelbezeichnung bisher gewohnt war? Bei der alten Bezeichnung nahm man immer noch den Unterschied zwischen beiden in sich schon heterogenen Bewegungen wahr. Auf der anderen Seite sind es heute die charismatischen und neocharismatischen Strömungen, welche eher Einfluss auf die pfingstkirchlichen Gruppierungen nehmen als umgekehrt. Allerdings: Die klassische Pfingstbewegung ist die ältere und sicherlich einheitlichere Bewegung, die auch aus nichtcharismatischer Sicht noch eher als lehrmäßig orthodox angesehen werden kann. Da sie aber auch die Mutterbewegung aller weiteren Strömungen des Spektrums darstellt und besonders im globalen Süden die Unterschiede weitgehend verwischen, kann man die genannte, einheitliche Bezeichnung verwenden.

Auf eine sechsseitige Einführung folgen 33 Seiten umfangreich reflektierte Statistik. Auf insgesamt 686 zweiseitigen Seiten haben 190 Autoren insgesamt 326 Artikel aus den Gebieten Regionen (5) und Länder (81), Themen (42), Biografien (138) und Bewegungen und Organisationen (60) verfasst. Dabei sind diese Gebiete nicht in sich geordnet, sondern jeder Beitrag ge-

samt-alphabetisch eingefügt. Nicht nur, dass jeder dieser Artikel über eine eigene Bibliographie verfügt, das Werk schließt auch mit einer gesonderten kombinierten Bibliographie auf 69 Seiten und einem 53 Seiten umfassenden Index.

Bezüglich der Regionen sind alle Kontinente mit der Ausnahme des amerikanischen Doppelkontinents aufgeführt. Die Ausnahme macht Sinn, da mit „Latin America“ neben Süd- auch Mittelamerika gemeint ist und die verbleibenden Länder USA und Kanada einen eigenen Kulturraum darstellen. Nicht jede Nation verfügt über einen eigenen Eintrag. Dass aber zum Beispiel die Slowakei, nicht aber Ungarn genannt ist, obwohl in letzterem Land mit der „Hit Gyülekezet“ Sándor Némeths die Neo-Charismatische Bewegung stark vertreten ist, lässt nicht auf eine durchgängige Systematik schließen.

Bezüglich der behandelten Themen fällt auf, dass neben sinnvoll ausgewählten *Propria* wie „Baptism in the Holy Spirit“, „Full Gospel“, „Azusa Street Revival“ und „Miracles, Signs and Wonders“, um nur einige zu nennen, auch vom „Zeitgeist“ geprägte Begrifflichkeit verwendet wird. „Colonialism“, „Gender“, „Embodiment“ und „Socialization“ entspringen nicht unbedingt der behandelten Materie, sondern werden ihr teilweise aufgedrängt. Dies fällt besonders am Begriff „Gender“ auf, heißt es hier zum Beispiel: „The binary consideration of male and female genders (a somewhat dated concept given recent attention to gender fluidity) still serves as

a useful starting place to discuss how gender and Pentecostalism intersect.“ Der eine Satz macht deutlich, dass es hierbei nicht primär um eine Diskussion über die Frau in der Pfingstbewegung geht, sondern um begriffliche Dekonstruktion, um zu vermeintlich neuen bzw. aufoktroierten Erkenntnissen zu kommen. Dies wird durch folgenden, auf einer fragwürdigen Exegese beruhenden Satz deutlich: „For example, if declarations about sons and daughters prophesying and the Pauline premise that in Christ there is 'Neither male nor female' were taken to their logical conclusions, then Pentecostals might actually lead the way to deconstructing binary categories of gender.“ Die Autorin übersieht, dass ihre Interpretation nicht zwangsläufig eine logische Schlussfolgerung darstellt. Der Begriff „Socialization“ scheint da schon eher zum Thema zu passen. Allerdings: Schon der Beginn des Artikels macht klar, dass Sozialisierung im Sinne von Anschluss an eine Bewegung oder Kirche mechanistisch unter Ausschluss einer möglichen theologischen Erklärung verstanden wird. Der Autor ist sich da eines Paradigmenwechsels bewusst, formuliert er doch im letzten Absatz: „It is a theory [der Autor meint die Sozialisationstheorie] that can be used more extensively in future research and could address important issues, such as gender relations, boundary keeping within and among different groups.“

Auch die Kurzbiographien scheinen von unterschiedlicher Qualität zu sein: Bemüht sich der Artikel über Reinhard Bonnke um

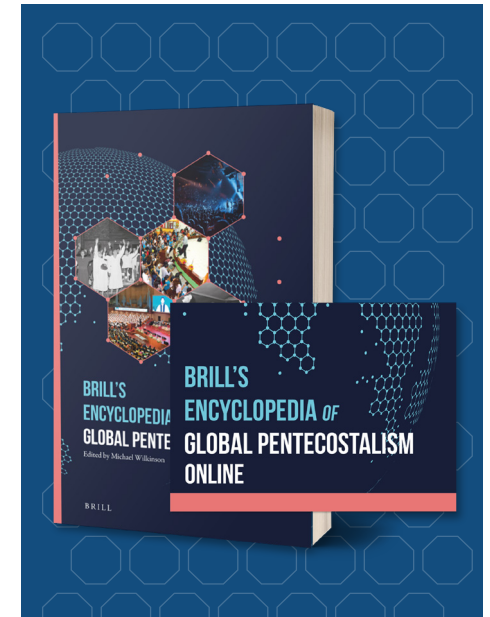


Bild: Brill-Academic

Ausgewogenheit, gleicht derjenige über Walter Hollenweger einer Hagiographie, obwohl Hollenweger in Pfingstkreisen selbst eher als kontrovers angesehen wurde. Ähnliches gilt für die Kurzbiographie von Tommy Hicks. Was mir persönlich zu kurz kommt, ist – trotz einer längeren Betrachtung über die Keswick Bewegung –, die Herkunft der Pfingstbewegung aus der Heiligungsbewegung und damit aus dem Methodismus. Zumindest mehr Quellenangaben wären zu wünschen gewesen.

Trotz der genannten Kritik sollte das gut zu lesende, übersichtliche Werk in keiner theologischen Bibliothek fehlen, auch wenn es aufgrund des hohen Preises seinen Weg wohl weniger in private Studiensammlungen finden wird. (Gottfried Sommer)

IMPULS

Johannes 8,12



Da redete Jesus abermals zu ihnen und sprach: „Ich bin das Licht der Welt; wer mir nachfolgt, der wird nicht wandeln in der Finsternis, sondern wird das Licht des Lebens haben.“

*Nachfolge ist Vorfreude
auf ein gelingendes Leben*

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.