gudh.
Zeitschrift für Theologie und Gesellschaft
Ausgabe 2/2016
Nr. 18/9. Jahrgang

Glauben und Denken heute

Womit bauen wir?
Die Gnade repräsentieren
Das Böse? Kein Problem!
Rezensionen

gudh.
Zeitschrift für Theologie
und Gesellschaft

Inhalt

3 **Editorial**
(Ron Kubsch)

6 **Die Gnade repräsentieren**
(Philipp F. Bartholomä)

19 **John Barclays Paul and the Gift**
(Douglas J. Moo)

28 **Das Böse? Kein Problem!**
(Greg Koukl)

32 **Der Herrschaftsanspruch des „Islamischen Staates" im Nahen Osten**
(Christine Schirrmacher)

Rezensionen:

40 Tim Dowley: Der Atlas zur Reformation in Europa (Ron Kubsch)

42 John M. Frame: Systematic Theology (Hanniel Strebel)

46 Ana Honnacker: Post-säkularer Liberalismus (Micha Heimsoth)

Buchhinweise:

Die Unterwerfung der Welt (Ron Kubsch)

Anselm von Canterbury – Freiheitsschriften (Daniel Facius)

A Biblical-Theological Introduction to the New Testament (Ron Kubsch)

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

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-Format an die Redaktion von Glauben und Denken heute zu senden: gudh@bucer.eu.

Womit bauen wir?

Liebe Freunde,

zu Beginn des 1. Korintherbriefes wirft der Apostel Paulus den Christen der Stadt vor, sich an die Weisheit zu halten, die unter dem Gericht Gottes steht. Die Korinther benehmen sich wie die Menschen in der Welt. Obwohl sie Jesus Christus kennen, unterwerfen sie sich den Mächten des Kosmos. Die Frucht dieser Einstellung sind Eifersucht, Zwietracht und Spaltungen (vgl. 1Kor 1,10–31).

Im 3. Kapitel des Briefes greift Paulus die Selbstgefälligkeit der Korinther nochmals auf. Er macht dabei deutlich, dass es in der Gemeinde Gottes nicht um Menschen, sondern um den Herrn, geht und bezeichnet die Mitarbeiter als „Diener“. Die Mitarbeiter haben zwar allerlei Aufgaben übernommen, etwa das Feld bepflanzt oder begossen. Aber das Gedeihen hat Gott geschenkt. Auf Gottes Ackerfeld ist einer wie der andere. Diener bringen Frucht, wenn sie dienen und Gott das Wachstum der Frucht schenkt.

Fortsetzung

Anschließend beschreibt Paulus seinen eigenen Beitrag (3,9–11). Nach der Gnade, die ihm von Gott gegeben wurde, hat er als kluger Baumeister die „Basisarbeit" getan. Die Grundlage, die er gelegt hat, ist Jesus Christus. Es gibt kein anderes Fundament für die Gemeinde.

Ab V. 12 finden wir eine bedeutsame Paränese. Der Apostel mahnt, auf dem Grund, den er gelegt hat, so weiterzubauen, dass es vor Gott bestehen kann. Der Grundgedanke ist recht einfach. Ungefähr so: „Ich habe dafür gesorgt, dass ihr als Gemeinde ein solides Fundament bekommen habt, nämlich den Sohn Gottes, euren Erretter und Herrn. Wenn ihr jetzt auf diesem Grund weiterbaut, dann schaut zu, dass ihr euch nicht selbst betrügt und dafür die Weisheit der Welt anzapft. Wenn ihr auf Menschen setzt, meint ihr zwar, klug zu sein, aber macht euch nur zu Narren. Baut nicht auf Menschen, egal ob es Apollos oder Paulus oder sonst irgendwer sei, setzt einzig auf Jesus, denn ihr gehört ihm und Christus gehört Gott".

Paulus führt hier ein interessantes Bild ein. „Wenn aber jemand auf den Grund Gold, Silber, Edelsteine, Holz, Heu, Stroh baut, so wird das Werk eines jeden offenbar werden. Der Tag des Gerichts wird's klarmachen; denn mit Feuer wird er sich offenbaren" (V. 12–13). Ich vermute, dass er hierbei den Bau des salomonischen Tempels im Hinterkopf hatte, etwa 1. Chronik 29, wo David daran erinnert, dass er für den Bau des Tempels nur das Beste gegeben hat, Gold und Silber und wertvolle Steine (V. 2). David wusste nämlich, dass Gott die Herzen genau prüft (V. 17). Auf Maleachi 3,1–5 spielt Paulus womöglich ebenfalls an. Dort wird beschrieben, wie Gott eines Tages zu seinem endzeitlichen Tempel kommen wird, um Gericht zu halten, „denn er ist wie das Feuer eines Schmelzers und wie die Lauge der Wäscher".

Paulus will sagen: Bestehen wird im Gerichtsfeuer, durch das wir alle hindurch müssen, nur, was aus Gold, Silber und kostbaren Steine erbaut wurde! Es wird dieser Tag kommen, da alles offenbar wird. Unsere Werke werden dann wie in einem Feuer geläutert. Dann wird ersichtlich, ob wir kostbare Materialen, so wie damals beim Tempelbau unter Salomo, oder ob wir nutzlose, brennbare Stoffe verwendet haben. Holz, Heu und Stroh stehen für das, was wir mit der Weisheit dieser Welt bauen. Davon wird nichts übrig bleiben. Menschen, die durch den Geist wiedergeboren worden sind, werden zwar durch das Gericht hindurch gerettet werden, aber ihre Werke schmelzen dahin und bleiben ohne Lohn.

Werden wir uns in diesem Gericht als kluge Baumeister erweisen, die aus Liebe zu Christus in seinem Willen mit Gold, Silber und Edelsteinen gebaut haben?

Wir Menschen können nicht wirklich in die Herzen der Menschen hineinschauen. Oft genug ist uns unser eigenes Herz ein großes Rätsel. Paulus warnt davor, vor der Zeit zu richten (1Kor 4,5). Die Gefahr ist groß, dass wir Menschen Dinge unterstellen, die unzutreffend sind. Aber eines Tages werden wir vor unserem Herrn stehen. Dann wird offenbar, was verborgen ist. In Römer 2,16 schreibt Paulus dazu: „… an dem Tag wird Gott das Verborgene der Menschen durch Christus Jesus richten".

In dieser Ausgabe der Zeitschrift finden Sie wieder allerlei Aufsätze und Buchvorstellungen. Besonders hinweisen möchte ich auf die Beiträge von Philipp F. Bartholomä und von Douglas Moo. In seinem Aufsatz zu evangeliumsgemäßen Gottesdiensten plädiert Bartholomä dafür, die Kernelemente des Evangeliums als strukturgebenden Handlungsrahmen eines Gottesdienstes zu installieren. Für einen solchen evangeliumszentrierten Gottesdienstablauf trägt er anhand von zehn Thesen sowohl dezidiert liturgische als auch stärker theologisch akzentuierte Argumente vor. Der Neutestamentler Douglas Moo stellt in seinem Beitrag das Buch *Paul and the Gift* von John Barclay vor, das in den letzten Jahren zu den meistbeachteten Büchern zur Paulusforschung gehört und den Anspruch erhebt, über die sogenannte *Neue Paulusperspektive* hinauszugehen.

Ein herzliches Dankeschön an alle, die zum Gelingen dieser Ausgabe beigetragen haben.

Ron Kubsch

Kalendertipp …

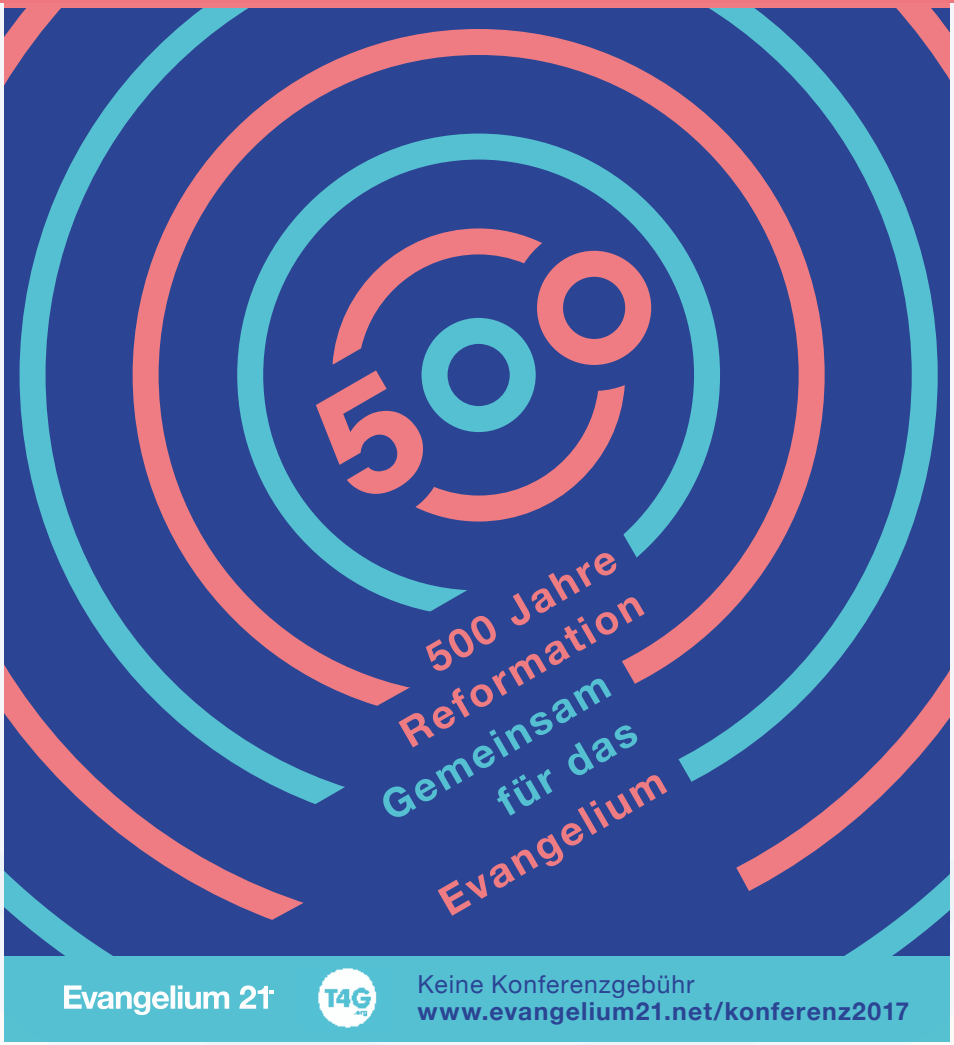
7. Evangelium21-Konferenz **27.– 29. April 2017, Hamburg**

mit: **Mark Dever**
Albert Mohler
Ligon Duncan
David Platt

Jetzt anmelden!

Ohne Evangelium gibt es keine Kirche. Vor 500 Jahren war die frohmachende Botschaft von der Erlösung durch Jesus Christus nur noch selten zu hören und die Kirche geistlich ermattet. In seiner Güte zeigte Gott damals dem Mönch Martin Luther, dass Sünder allein durch den Glauben an Christus gerechtfertigt werden. Diese Entdeckung löste eine Erneuerung der Theologie aus. Die von Luther und seinen Mitstreitern in der Heiligen Schrift aufgespürten Wahrheiten – Gnade allein, Glaube allein, die Schrift allein, Christus allein und allein zu Gottes Ehre – führten schließlich zu einer geistlichen Renaissance in Europa.

Anlässlich des 500-jährigen Jubiläums wird viel über diese Zeit gesprochen und die Reformation als historisches Ereignis gefeiert. Trotzdem ist uns die kraftvolle Theologie der Reformatoren weitgehend fremd geworden. Das, was die Bewegung damals ausstrahlte, erscheint als Geschichte. Die Konferenz „500 Jahre Reformation: Gemeinsam für das Evangelium" will uns die Schönheit der reformatorischen Einsichten neu vor Augen malen. Zusammen mit „Together for the Gospel" ist es das Anliegen von „Evangelium21", dass wir die wundervolle Botschaft von Jesus Christus als dem Erlöser in ihrer Tiefe und Weite besser verstehen und über sie staunen. Wir sind sehr dankbar, dass wir mit Mark Dever, Ligon Duncan, Albert Mohler und David Platt Referenten gewinnen konnten, die als begabte und erfahrene Lehrer und Prediger die reformatorische Theologie kennen und lieben. Die Theologie der Gnade – die vor 500 Jahren die Kirchen befeuert hat – wird die Gemeinden im 21. Jahrhundert ebenfalls stärken und beleben.



Hier geht es zur Konferenzseite mit dem Anmeldeformular:
www.evangelium21.net

Philipp F. Bartholomä

Die Gnade repräsentieren

Ein Plädoyer für den evangeliumszentrierten Aufbau freier Gottesdienste[1]

Zusammenfassung

Der freie (bzw. freikirchliche) Gottesdienst befindet sich in einem gestalterischen Spannungsfeld zwischen traditioneller Liturgie und pragmatischer Beliebigkeit. Der vorliegende Aufsatz plädiert dafür, die Kernelemente des Evangeliums als strukturgebenden Handlungsrahmen für den Aufbau des Gottesdienstes zu installieren. Für einen solchen evangeliumszentrierten Gottesdienstablauf werden dabei anhand von zehn Thesen sowohl dezidiert liturgische als auch stärker theologisch bzw. missiologisch akzentuierte Argumente vorgetragen. Die im Evangelium enthaltene Sequenz des Gnadenhandelns Gottes ist liturgisch in besonderer Weise geeignet, einerseits die Freiheit und Vielfalt als identitätsstiftende Charakteristika eines freien Gottesdienstes zu bewahren, andererseits aber einen stringenten und theologisch durchdachten Ablauf zu gewährleisten, der dem freien Gottesdienst inhaltliche Orientierung zu geben vermag.

In ihrer handlichen Einleitung zur Praktischen Theologie unterscheiden Alexander Deeg und Daniel Meier zwischen einer historischen, einer systematischen und einer praktischen Dimension der Liturgik.[2] Die historische Dimension zeichnet zunächst die geschichtliche Entwicklung des Gottesdienstes nach, während sich die systematische Dimension damit beschäftigt, was christlicher Gottesdienst eigentlich ist. Basierend auf einigen systematischen Überlegungen widmet sich der vorliegende Aufsatz nun stärker der praktischen liturgischen Reflexion, die in erster Linie danach fragt, wie Gottesdienst zu gestalten sei, „damit er seiner Aufgabe gegenwärtig gerecht wird."[3] Es geht dabei gezielt um die Gestaltung *freier bzw. freikirchlicher Gottesdienste*.[4] Denn während das „Evangelium" als strukturgebendes Element in traditionellen Liturgien verschiedenster Bekenntnisse seinen Niederschlag gefunden hat,[5] soll hier gezeigt werden, dass die im Evangelium enthaltene Sequenz des Gnadenhandelns Gottes in besonderer Weise geeignet ist, gerade auch den Aufbau eines freien Gottesdienstes zu durchdringen und zu prägen.[6]

Zunächst möchte ich daher in aller Kürze darlegen, was – zumindest aus meiner Perspektive – in struktureller Hinsicht unter einem evangeliumszentrierten Gottesdienstaufbau zu verstehen ist (1.). Anschließend formuliere ich zehn Thesen, anhand derer ich dafür plädiere, die Handlungslogik freier Gottesdienste an den (theologischen) Kernelementen des Evangeliums auszurichten (2.). Als „Sparringspartner" wird mir dabei u. a. der freikirchliche, praktische Theologe Stefan Schweyer dienen, der vor nicht allzu langer Zeit in ganz grundsätzlichem Sinn eine reflektiertere Gestaltung

freier Gottesdienste angemahnt hat.[7] Abschließend soll dann der konkrete Aufbau eines solchen am Evangelium orientierten Gottesdienstes skizziert werden (3.).

1. Die Gnade repräsentieren: Evangeliumszentrierter Gottesdienstaufbau

Ein christlicher Gottesdienst sollte in grundsätzlicher Weise evangeliumsgemäß sein; er besitzt im Evangelium Jesu Christi den entscheidenden Bezugspunkt.[8] Insofern ergibt sich als ein substantielles Kriterium für dessen Gestaltung die Frage: „Wird das Evangelium laut?“[9] Die zentralen Kapitel dieses Evangeliums (des Erlösungshandelns Gottes in Christus) lassen sich anhand eines bewährten vierteiligen Schemas zusammenfassen:[10] (1) Zunächst ist wahrzunehmen, wer *Gott* ist. Der dreieinige Gott stellt sich uns als Schöpfer vor, der den Menschen erschaffen hat und der sich in seinem heiligen, liebevollen und beziehungsorientierten Wesen offenbart. Als Geschöpf ist der Mensch diesem Schöpfergott Rechenschaft schuldig. (2) In einem zweiten Schritt kommt das Problem *menschlicher Sünde* in den Blick. Durch den Sündenfall ist die Beziehung Gott-Mensch zerbrochen, der Mensch ist schuldig vor Gott. Er befindet sich grundsätzlich im Machtbereich der Sünde und leidet unter den geistlichen, psychologischen, sozialen und physischen Folgen des Falls. (3) Um den Menschen aus dieser Verlorenheit zu retten, sendet Gott *Christus*, das lebendige Wort. Christus wird durch sein Leben, seinen Tod am Kreuz und seine Auferstehung zu unserem Stellvertreter, erlöst uns aus der Sklaverei der Sünde, schafft in seiner Gnade die Voraussetzung für eine erneuerte Beziehung des Menschen zu Gott und deutet so auch voraus auf die letztendliche Erneuerung einer gebrochenen Welt. (4) Durch den *Glauben* gewinnt der Mensch schließlich Anteil an dieser „guten Nachricht“, erfährt Vergebung der Sünden und antwortet dankbar auf die erfahrene Gnade durch ein gehorsames, Gott hingegebenes Leben. Die damit umrissene Kapitelfolge kann nun in der Tat stärker individualistisch zugespitzt werden (als Antwort auf die Frage: „Was muss ich tun, um gerettet zu werden“?) oder stärker heilsgeschichtlich gewichtet sein (als Antwort auf die Frage: „Welche Hoffnung gibt es für die Welt?“). Beide Ansätze sollten jedoch nicht gegeneinander ausgespielt werden; die auf den einzelnen Menschen und seine Rettung fokussierte Perspektive liefert die notwendige Grundlage für die heilsgeschichtliche Betrachtung.[11]

Wenn ich hier für einen evangeliumszentrierten Gottesdienst*aufbau* plädiere, dann lässt sich dies am besten als *liturgische Konkretion* eines häufig geäußerten Gottesdienstverständnisses verstehen, das zwar sprachlich am Evangelium orientiert ist, im Blick auf die tatsächlichen Gestaltungsabläufe vielfach aber doch lediglich im Ansatz bleibt.[12] Von einem in umfassenderer Weise evangeliumsgemäßen freien Gottesdienst kann man meines Erachtens aber erst dann sprechen, wenn das Evangelium nicht nur auf inhaltlicher Ebene „laut wird“ (durch das gelesene, gesprochene oder gesungene Wort), sondern wenn sich dessen zentrale Eckpunkte in der „Architektur“ des Gottesdienstes gestalterisch niederschlagen.[13] Damit soll die zentrale Bedeutung der verkündeten Inhalte keinesfalls abgeschwächt werden. Vielmehr geht es um eine Gottesdienstarchitektur, die die Inhalte wirksam unterstützt bzw. unterstreicht. So verstanden, wird das Evangelium in den Ablauf „eingebaut“. Die liturgische Makrostruktur wird dabei bewusst von Evangeliumsinhalten geformt, der Gottesdienst erhält von daher seine liturgischen Konturen. In den einzelnen Teilen wird jeweils speziell ein Kapitel des oben skizzierten Gnadenhandelns Gottes thematisiert und transportiert. Die Bewegung des Gottesdienstes stellt sich dabei wie folgt dar: Zu Beginn des Gottesdienstes wird der Fokus auf die Größe und Heiligkeit Gottes gelenkt. Im Licht dieser Gottesbegegnung erkennt sich der Mensch sodann in seiner Sündhaftigkeit und Begrenztheit. In der Folge zielt das Gottesdienstgeschehen auf die notwendige geistliche Erneuerung ab. Erneuerung geschieht im Kern durch das Rekapitulieren der gnädigen Zuwendung Gottes in Christus und durch das Hören auf Gottes lebensspendendes Wort. Regelmäßig findet sie auch durch die Feier des Abendmahls ihren Ausdruck. Abschließend gibt ein solcher Aufbau den Teilnehmern die Möglichkeit, auf das von Gott Empfangene dankbar zu reagieren und im Wissen um Gottes Gegenwart in den Alltag zu gehen.

Das Ziel einer solchen Gottesdienststruktur besteht darin, dass Gottesdienstbesucher das Evangelium nicht nur hören, sondern „liturgisch nachvollziehen“[14] und dadurch immer wieder aufs Neue persönlich hineingenommen werden in die Geschichte des göttlichen Heilshandelns.[15] Es geht darum, „[that we are] moving worshipers down a path structured to parallel the progress of grace in the life of the believer.“[16] Dieser „Prozess [oder: Ablauf] der Gnade“ soll im evangeliumszentrierten Gottesdienst abgebildet, „re-präsentiert“ werden und letztlich dabei helfen, ein tieferes Verständnis der im Evangelium enthaltenen Wahrheiten zu entwickeln.[17] Beschreibt man den Gottesdienst mit Martin Nicol anhand der Wegmetapher, so „[führt der Gottesdienst] hindurch zwischen dem, was nicht gesagt werden kann, und dem, was gesagt werden muss.“[18] Um diesen Weg zu beschreiten, bedarf es nun der genannten „Re-Präsentation der Gnade“, damit Inhalt und Form sich ergänzen

und im Miteinander das kommuniziert und dargestellt wird, was alleine nur schwer gesagt werden kann.[19] Man kann in dieser Hinsicht auch mit Mike Cosper von „Rhythmen der Gnade" sprechen, die darauf angelegt sind, das Leben der versammelten Gemeinde zu durchpulsen und folglich eben in der Sequenz der einzelnen Gottesdienstelemente abgebildet werden.[20] Wo die spezifischen Vorzüge eines evangeliumszentrierten Ansatzes *für die Gestaltung freier Gottesdienste* liegen, soll in der Folge deutlich werden.

2. Die evangeliumszentrierte Struktur freier Gottesdienste: Ein Plädoyer in zehn Thesen

Ich formuliere nun in Form einiger Thesen meine Überzeugungen im Hinblick auf einen freikirchlichen Gottesdienstaufbau, der anhand einer evangeliumszentrierten Struktur die Gnade Gottes re-präsentiert. Die Thesen eins bis sechs befassen sich zunächst stärker mit liturgischen Überlegungen in Bezug auf freie Gottesdienste. Die Thesen sieben und acht führen hinein in die Frage nach der Korrespondenz zwischen theologischem Inhalt und liturgischer Gestalt eines Gottesdienstes. Im Anschluss daran reflektiert These neun den evangeliumszentrierten Gottesdienst als Konzentrat des alltäglichen christlichen Lebens. These zehn betrifft schließlich die evangelistische Dimension einer entsprechenden Gottesdienstpraxis.

THESE 1: Ein evangeliumszentrierter Aufbau behebt den oft festgestellten Mangel an Liturgik in freien Gottesdiensten.

In seinem Essay „*Frei liturgisch: Ein Plädoyer für die reflektierte Gestaltung freier Gottesdienste*" verortet Stefan Schweyer das Hauptdefizit freier Gottesdienste nicht in deren „fehlender Liturgie", sondern in ihrer „fehlenden Liturgik".[21] Er bemängelt in diesem Zusammenhang die „fehlende theologische Reflexion dessen, was im Gottesdienst geschieht".[22] Diese fehlende Reflexion unterstütze zwei gegenläufige Entwicklungen. Entweder käme es in der Folge einerseits zu einer Verkrustung ursprünglich freier Gottesdienstformen oder andererseits zu einer pragmatischen, stark trendlastigen Beliebigkeit dessen, was im Gottesdienst passiert (vgl. dazu auch unten These 5).

Hier genügt es zunächst lediglich festzuhalten, dass ein gezielt evangeliumszentrierter Aufbau, wie ich ihn im ersten Kapitel umrissen habe, gerade diese oft vermisste theologische Reflexion eines Gottesdienstes nicht nur voraussetzt, sondern auch fördert. Ein am Evangelium orientierter Ablauf legt ein theologisch durchdachtes Fundament für die Struktur des Gottesdienstes. Davon ausgehend, ist man folglich bei der Planung des Gottesdienstes gezwungen, die einzelnen Elemente innerhalb dieses vorgegebenen Rasters durchdacht zu platzieren und auszugestalten. In diesem Sinn ist eine evangeliumszentrierte Gottesdienststruktur sicher nicht der einzige, aber ein praktisch-theologisch bestens geeigneter Weg, um dem Mangel an Liturgik in freien Gottesdiensten wirksam zu begegnen.

THESE 2: Eine am Evangelium orientierte Struktur freier Gottesdienste ist nicht mit deren Reliturgisierung gleichzusetzen, sondern zielt lediglich auf eine reflektierte Gestaltung ab.

Dass die traditionellen Liturgien der Großkirchen einen reichen liturgischen Schatz bieten, wird inzwischen auch von vielen freikirchlichen Christen wahrgenommen. Allerdings ist Schweyer zuzustimmen, wenn er diesbezüglich anmerkt, dass die unmittelbare Folge aus dieser Einsicht *nicht* eine konsequente „Reliturgisierung" freier Gottesdienste sein könne, sondern vielmehr deren „reflektierte Gestaltung".[23] Der Mangel an Liturgik in freien Gottesdiensten soll also nicht in erster Linie durch eine strikte Einführung liturgischer Gottesdienstbestandteile behoben werden.[24] Denn bei aller grundsätzlichen Sympathie für solche liturgischen Elemente, weist Schweyer zurecht darauf hin, dass beim übertriebenen Versuch einer Reliturgisierung freier Gottesdienste gerade deren „besondere Würze" verloren geht und ihr eigener, bewahrenswerter Charakter konterkariert wird.[25] Folglich geht es also auch bei dem hier vorgeschlagenen Gottesdienstaufbau nicht um eine Liturgisierung im engeren Sinn, d. h. eine strikte Aneinanderreihung klassisch-liturgischer Elemente. Vielmehr lässt sich zeigen (vgl. u. a. unten Abschnitt 3), dass eine am Evangelium orientierte Struktur ein probates Mittel darstellt, um einerseits eine durchdachte und theologisch fundierte Gottesdienstgestaltung zu gewährleisten (vgl. These 1), gleichzeitig jedoch die besonderen Charakteristiken eines freien Gottesdienstes zu bewahren.

THESE 3: Das Potenzial freier Gottesdienste liegt darin, das befreiende Evangelium erfahrbar zu machen. Dieses Potenzial wird durch einen am Evangelium orientierten Ansatz liturgisch ausgeschöpft.

Im Schlussplädoyer seines Aufsatzes betont Schweyer, dass eine bewusstere Gestaltung dazu beitragen kann, dass freie Gottesdienste ihr Potential als „Erfahrungsräume des befreienden Evangeliums" besser entfalten.[26] In direktem Anschluss daran, lässt sich nun die Überzeugung formulieren, dass das Potential freier Gottesdienste gerade durch einen evangeliumszentrierten Aufbau in besonderer Weise zum Tragen kommt. Mit anderen Worten: Soll ein Gottesdienst tatsächlich „Erfahrungsraum des Evangeliums" sein, dann muss er mehr bieten als die punktuelle Kommunikation dieses Evangeliums

durch bspw. Schriftlesung, Predigt oder Lied. Die Reduktion der Verkündigung des Evangeliums auf eines oder mehrere dieser Elemente wäre in diesem Fall zu wenig. Erst wenn das Evangelium inhaltlich *und* strukturell „nachvollziehbar" re-präsentiert wird, entsteht ein Gottesdienst, der im Vollsinn des Wortes ein „Erfahrungsraum" ist. Erst wenn ich (um die oben bereits zitierten Worte von Bryan Chapell aufzugreifen) den Gottesdienstbesucher auch liturgisch diesen Evangeliumspfad entlang führe, wird der Gesamtgottesdienst zu einer wöchentlichen Erfahrung der Gnade Gottes, zu einem wiederholten liturgischen Durchleben und Erleben des Evangeliums.[27]

THESE 4: Ein evangeliumszentrierter Ansatz bietet sowohl einen liturgischen Handlungsrahmen als auch die (für den freien Gottesdienst grundsätzlich wünschenswerte) Möglichkeit einer Vielfalt kreativer Konkretionen.

„Freie Gottesdienste leben von kreativer und stimmiger Menügestaltung", hat Stefan Schweyer unter Rückgriff auf eine kulinarische Metapher zurecht festgestellt.[28] Die Gestaltung eines Gottesdienstes gleiche dabei der „Kochkunst", wobei der *Chef de Cuisine* ein aus mehreren Gängen bestehendes Menü zusammenstellt. Dabei folgen die Gänge einer in der Regel vorgegebenen Grundstruktur. Diese grundsätzliche Struktur erlaubt dennoch „eine enorme Vielfalt an Konkretionen"[29]. Innerhalb des vorgegebenen Rahmens besteht somit eine gewisse Freiheit in der kulinarischen Ausgestaltung des Menüs. Wichtig ist letztlich nur, dass die einzelnen Menü-Teile in einem stimmigen Verhältnis zueinander stehen. Struktur und Kreativität schließen sich nicht aus, sondern können in fruchtbarer Weise aufeinander bezogen werden.

Ein evangeliumszentrierter Aufbau bildet nun im Bereich des Gottesdienstes genau diese kreative und trotzdem stimmige Menügestaltung ab. Stimmig, weil sich der Gottesdienst an einem vorgegebenen Handlungsrahmen orientiert, indem er die einzelnen Inhalte des Evangeliums in einer nachvollziehbaren Weise abbildet. Kreativ bleibt die konkrete Ausgestaltung deshalb, weil innerhalb dieses grundsätzlichen Handlungsrahmens eine Vielfalt von Konkretionen und Gottesdienstelementen denkbar ist.[30] Jedes Hauptelement des Evangeliums kann auf unterschiedliche Art und Weise sichtbar gemacht werden. Wie sich ein vom Evangelium her geplanter Handlungsrahmen und die Freiheit zur Ausgestaltung des Gottesdienst-Menüs letztlich konkret zueinander verhalten, soll im letzten Teil dieses Aufsatzes skizziert werden. Dort wird auch die Vielfalt an möglichen Menüelementen zumindest angedeutet. Dass durch das hier propagierte liturgische Konzept auch in grundsätzlicher Weise die notwendige Freiheit zur Kontextualisierung des Gottesdienstes in verschiedene (Sub-) Kulturen hinein gegeben ist, sei hier nur angedeutet.[31]

THESE 5: Ein im Sinne des Evangeliums strukturierter freier Gottesdienst vermeidet die vielfach zu beobachtenden Extreme einer liturgischen „Metrodoxie" (ruheloser Veränderungsdrang) bzw. „Petrodoxie" (traditionalistische Erstarrung).

Bereits im Zusammenhang von These 1 war von den korrespondierenden Gefahren der liturgischen Beliebigkeit und Verkrustung die Rede. Man kann in dieser Hinsicht von den zwei Extremen einer liturgischen „Metrodoxie" und „Petrodoxie" sprechen.[32] Metrodoxie (wobei semantisch auf die trendige *Metropolis* angespielt wird) steht dabei für eine sich ständig ändernde, übermäßig dynamische und vom Reiz des Neuen getriebene Praxis. Petrodoxie (im Englischen: *petrified* = versteinert; griechisch *petra* = [unbeweglicher] Fels) bezeichnet demgegenüber eine im wahrsten Sinne des Wortes versteinerte, verknöcherte, starre und letztlich übermäßig traditionalistische Praxis. Im liturgischen Sinne steht die Metrodoxie also für einen sich ständig verändernden Gottesdienstaufbau, der wenig Kontinuität beinhaltet. Es herrscht tatsächlich eine rastlose Beliebigkeit. Ein unreflektierter Veränderungsdrang und pragmatische Kreativität sind (häufig unbewusst) zum Götzen geworden. Am anderen Ende des Spektrums findet sich dagegen die liturgische Petrodoxie, die sich jeder Art von Veränderung verweigert. Sie führt zu einer drögen Gleichförmigkeit der Gottesdienste. Alles, was sich außerhalb der traditionellen Muster befindet wird dann *per se* als gefährlich oder „unbiblisch" klassifiziert.

Beide Extreme lassen sich durch einen am Evangelium orientierten Gottesdienstaufbau vermeiden. Der „Nachvollzug des Evangeliums" als zentrales Strukturmerkmal bietet theologisch eine dauerhaft wünschenswerte Kontinuität und inhaltliche Orientierung. Sowohl die Eckpfeiler als auch der gewünschte Duktus der gottesdienstlichen Handlung sind vorgegeben. Dadurch ist (ungeachtet der Diskussion zwischen Befürwortern eines normativen bzw. regulativen Gottesdienst-Prinzips) ein für die freikirchliche Praxis notwendiger und sinnvoller Maßstab vorhanden, um zu entscheiden, „was" in einem Gottesdienst „wann", in gewissem Sinne auch „wie", vor allem aber „wozu" getan werden sollte.[33] Gleichzeitig besteht aber Raum für neue bzw. veränderte, durchaus auch überraschende Gottesdienstelemente, die der Kommunikation des Evangeliums in unterschiedlichen Facetten dienlich sind und die thematische Orientierung des jeweiligen Gottes-

dienstes untermauern. Damit kann einer Verkrustung nach dem Motto „Das Altbekannte muss immer besser sein“ oder „Das haben wir immer so gemacht“ vorgebeugt werden. Hat man darüber hinaus im Evangelium ein einheitsstiftendes, theologisches Kriterium gefunden, ist man leichter in der Lage, jenseits aller (häufig an den musikalischen Formen festgemachten) „worship wars“ sowohl traditionell-liturgische als auch modernzeitgenössische Elemente und (Musik-) Stile auf sinnvolle (und nicht künstliche oder willkürliche) Weise zu integrieren.[34] Denn, „wo die Mitte [d. h. in unserem Fall: die am Evangelium orientierte Struktur] klar ist, (...) da kann eine große Vielfalt und Verschiedenheit ihren legitimen Platz haben.“[35] Insofern hat man es bei einem evangeliumszentrierten Gottesdienst mit einem zutiefst integrativen Ansatz zu tun, der das Potential hat, die Gemeinde durch einen gemeinsamen (theologischen) Fokus und ein gemeinsames (geistliches) Anliegen zu einen.

THESE 6: Ein evangeliumsgemäßer Aufbau bietet Raum für die notwendigen vertikalen und horizontalen bzw. katabatischen und anabatischen Elemente eines freien Gottesdienstes.

Es gehört zu den liturgischen Grundeinsichten, dass in einem Gottesdienst sowohl vertikale als auch horizontale Komponenten ihren Platz haben und unterschieden werden sollten. Als vertikale Komponenten sind dabei die Gottesdienstteile bezeichnet, die etwas mit der Kommunikation zwischen Gott und Mensch/Gemeinde bzw. Mensch/Gemeinde und Gott zu tun haben (Predigt, Schriftlesung, Gebet, Bekenntnis, usw.). Horizontale Komponenten haben dagegen speziell die inner-gemeindlichen Beziehungen im Fokus (Begrüßung, Informationen, Zeugnisse, usw.). Manche Elemente vereinen in sich vertikale und horizontale Charakteristiken (Abendmahl, Taufe, Segen).[36] Vom Neuen Testament her ist offensichtlich, dass der urchristliche Gottesdienst nicht nur eine vertikale Dimension hatte (mit Fokus auf eine erneuerte Gottesbeziehung), sondern ebenso auch einen horizontalen Gemeinschaftsbezug (mit Fokus auf das gemeinschaftliche Leben als erlöstes Gottesvolk).[37] Weil nun Gottes vertikales Gnadenhandeln unmittelbar Auswirkungen auf die horizontale Lebensführung und zwischenmenschliche Gemeinschaft auch innerhalb der Gemeinde hat, bietet ein am Evangelium ausgerichteter Gottesdienst folgerichtig Raum für beide Dimensionen. Wir werden weiter unten noch genauer sehen (siehe Abschnitt 3), dass ein evangeliumsgemäßer Aufbau sehr gut in der Lage ist, sowohl vertikalen als auch horizontalen Gottesdienstkomponenten in angemessener Weise (bzw. am angemessenen Ort) Geltung zu verschaffen.

Ein verwandtes liturgisches Spannungsfeld ergibt sich aus der Frage, ob der Gottesdienst primär ein katabatisches Geschehen (eines, das von oben, von Gott aus absteigt) oder ein anabatisches Geschehen (eines, das von unten, vom Menschen aus, aufsteigt) sei.[38] Unter Berufung auf Luthers berühmte „Torgauer Formel“[39] hat sich im Bereich der evangelischen Kirchen die Einsicht durchgesetzt, dass ein Gottesdienst beides sein müsse: Wort Gottes und Antwort des Menschen, ein dialogisches Geschehen also.[40] In diesem Sinne – und doch mit kritikwürdigem Akzent – formulieren auch Deeg und Meier: „Gottesdienst muss beides sein: Katabase und Anabase, menschliches Handeln in der Erwartung und Hoffnung, dass auch Gott handelt.“[41] Hier wird verschleiert, dass das katabatische Handeln Gottes dem anabatischen Handeln des Menschen stets vorangeht. Unter bewusster Anknüpfung an die „Chronologie des Evangeliums“ ist daher entsprechend anders zu gewichten und treffender zu formulieren: Weil Gott *zuerst* in Christus gehandelt hat, kommt es zu einer menschlichen Reaktion und Antwort auf das göttliche Gnadenhandeln.[42] Bezieht man nun diese theologische Einsicht auf die Frage nach einem geeigneten Gottesdienstablauf, so scheint es mir erneut einleuchtend zu sein, dass sich dieser dialogische Prozess gerade auch in einem freien Gottesdienst liturgisch kaum sinnvoller umsetzen lässt als durch einen strukturellen Bezug auf die benannten Kernelemente des Evangeliums.

THESE 7: Da Glaubensüberzeugungen nicht nur explizit gelehrt, sondern auch unbewusst übernommen werden, erfüllt eine evangeliumsgemäße Gottesdienststruktur eine pädagogische Funktion und dient langfristig der gesunden theologischen Prägung einer Gemeinde.

Die durchdachte Planung von freien Gottesdiensten, deren Ablauf die grundlegenden Inhalte des Evangeliums abbildet, prägt eine Gemeinde langfristig auch theologisch. Denn die Art, wie wir Gottesdienst feiern, hat Auswirkungen auf das, was wir glauben.[43] Glaubensüberzeugungen entwickeln sich nicht alleine durch die kognitive Verarbeitung von expliziten Lehrinhalten. Gottesdienstbesucher „lernen“ Theologie in gewissem Umfang auch unbewusst und instinktiv durch die liturgisch transportierten Inhalte und Abläufe (vgl. dazu etwas anders akzentuiert auch These 3).[44] Theologische Überzeugungen werden – um es mit einem englischen Idiom zu sagen – „taught *and* caught“.[45] Kindliche Lernprozesse mögen an dieser Stelle als Analogie dienen. Vor allem jüngere Kinder lernen zunächst nicht in formell-schulischen Kontexten, son-

dern werden geprägt von dem, was sie bspw. ihre Eltern sagen hören bzw. tun sehen. Im familiären Kontext werden durch Beobachtung und Teilnahme Handlungsweisen erlernt und Überzeugungen geformt. Gleiches gilt für den Gottesdienst.

Daraus ergibt sich nun eine notwendige gemeindepädagogische Schlussfolgerung: Da tragfähige Glaubensüberzeugungen meines Erachtens wesentlich von den Kernwahrheiten des Evangeliums her erschlossen werden müssen, dient es der gesunden theologischen Prägung der Gottesdienstbesucher, wenn die liturgische Struktur und Schwerpunktsetzung das ganzheitliche „Erlernen" von evangeliumsgemäßen (Denk-)Gewohnheiten unterstützt.[46] Wer nun also eine vom Evangelium gesättigte Theologie dauerhaft fest in den Köpfen und Herzen der Gottesdienstbesucher verankern will, der wird eben diese zentralen Eckpunkte des Gnadenhandelns Gottes gerade auch strukturell zur Sprache bringen. Gottesdienste, in deren Ablauf die eingangs skizzierten Inhalte nachvollziehbar und verständlich abgebildet werden, helfen dem aktiven, gedanklich präsenten Teilnehmer, die prägende „Grammatik des Evangeliums" immer mehr zu verinnerlichen (vgl. daran anknüpfend auch These 9).[47] Liturgik fungiert hier sozusagen als bewusst eingesetztes didaktisches Mittel.

THESE 8: Wenn auch für den freien Gottesdienst gilt: „The medium is the message", dann spricht vieles dafür, sich auch liturgisch an der Grundbotschaft des Evangeliums zu orientieren. Ein dem Evangelium korrespondierender Ablauf des Gottesdienstes dient folglich u. a. dazu, die Kommunikation der christlichen „Message" langfristig nicht dadurch zu verfälschen, dass das liturgische „Medium" gewisse Inhalte nicht transportiert, die wesentlich zum Evangelium gehören.

Über die universale Gültigkeit und die Implikationen von Marshall McLuhans bekanntem Kommunikationsprinzip „The medium is the message"[48] lässt sich trefflich diskutieren. Gehen wir allerdings vorsichtig davon aus, dass diese Formel ein beachtenswertes Wahrheitselement enthält und im liturgischen Sinn zurecht Anwendung findet (zumindest im Sinne von „The medium is *part* of the message" oder „The medium *deeply contours* the message"[49]), dann gilt Folgendes: Wenn Gottesdienste grundsätzlich die Botschaft des Evangeliums (durchaus auch in dessen Vielschichtigkeit) kommunizieren sollen, dann muss das „Medium" (in unserem Fall: die Liturgik) mit dieser „Evangeliums-Message" korrespondieren. Leider ist dies gerade in freien Gottesdiensten vielfach nicht der Fall. Doch es ist unmöglich, das Evangelium in seiner Gesamtheit hochzuhalten und gleichzeitig dauerhaft in einer Art und Weise Gottesdienst zu feiern, die wesentliche Elemente dieses Evangeliums liturgisch unter den Tisch fallen lässt oder durch mangelnde bzw. manchmal auch übertriebene Betonung verzerrt.[50] Thomas Schirrmacher merkt diesbezüglich zurecht an:

> *Liturgie ist immer im Gottesdienst ausgedrückte Lehre. Liturgie zeigt, was aus der jeweiligen Lehre so wichtig ist, dass es Woche für Woche wiederholt wird. (...) Dabei kann das Fehlen bestimmter Elemente in der sonntäglichen Liturgie darauf hinweisen, dass bestimmte Teile der Lehre allen schönen Worten zum Trotz dennoch keine maßgebliche Rolle spielen.*[51]

Im freikirchlichen Kontext könnte das bspw. bedeuten, dass wir die eigentliche Botschaft dadurch untergraben, dass wir zwar in der Predigt immer wieder von Sünde und Buße reden, dieses wesentlich zum Evangelium gehörige Element des Erkennens und Bekennens von Schuld im Ablauf des Gottesdienstes aber konsequent ausklammern. Ähnliches ist zu beobachten, wenn Elemente der Hingabe (wie bspw. die Kollekte o. Ä.) unterschwellig einen „moralistischen Touch" erhalten (d. h. als gesetzliche Leistung missverstanden werden), weil wir sie liturgisch nicht stark genug als dankbare Antwort auf Gottes gnädiges Erlösungshandeln markiert haben. Die zentralen Komponenten des Evangeliums (vgl. oben 1.) sind derart wichtig, dass sie wöchentlich wiederholt werden müssen. Daher geht mein Plädoyer dahin, der Formel „The medium is the message" in freien Gottesdiensten Gültigkeit zu verschaffen, und zwar dadurch, dass tatsächlich die theologische „Message" dem liturgischen „Medium" Form und Struktur verleiht.

THESE 9: Ein evangeliumszentrierter Gottesdienstaufbau trägt der Tatsache Rechnung, dass angestrebte Veränderungsprozesse im Leben eines Christen nach neutestamentlicher Überzeugung im Wesentlichen durch einen konsequenten Rückbezug auf die Grundwahrheiten des Evangeliums angestoßen und gefördert werden. Ein Gottesdienst, dessen Gestaltung sich am Evangelium orientiert, bildet damit einen Vorgang ab, der im alltäglichen Leben eines Christen ständig rekapituliert werden muss.

„Der freie Gottesdienst ist eine konzentrierte Form des alltäglichen Lebens von Christen und christlichen Gemeinschaften."[52] So umschreibt Stefan Schweyer eine Funktion des freien Gottesdienstes und ergänzt wenig später die These, wonach Gottesdienst „ein Konzentrat alltäglichen Christenlebens, gleichsam eine verdichtete Form der alltäglichen christlichen Praxis [sei]".[53] Damit rückt der bewusste Alltagsbezug als besondere Chance des freien Gottesdienstes in den Fokus. Will man nun diesen Alltagsbe-

zug stärken, so muss der Gottesdienst notwendigerweise gerade die Elemente enthalten, die für das alltägliche christliche Leben wesentlich sind. Hier knüpft meine These an, indem ich die Frage nach dem wünschenswerten Alltagsbezug noch etwas anders akzentuiere und theologisch zuspitze.

Vom Neuen Testament her lässt sich argumentieren, dass das alltägliche Christenleben im Kern davon geprägt ist (bzw. geprägt sein sollte), sich wiederholt der Wahrheit des Evangeliums auszusetzen. Was nach Überzeugung der neutestamentlichen Autoren ihre christlichen Leser zunehmend in die angestrebten Prozesse der (Charakter-) Veränderung hineinführt, ist der kontinuierliche Nachvollzug des göttlichen Gnadenhandelns. Das ständige, wiederholte Erkennen der eigenen Sündhaftigkeit im Spiegel Gottes, das darauf folgende Eintauchen in den Reichtum der göttlichen Gnade in Christus und die daraus resultierende Freude an den Privilegien der Kindschaft – all das bildet die Grundlage und Kraftquelle der christlichen Heiligung. So kann Paulus bspw. in Titus 2,11–12 formulieren, dass uns die „Gnade“ (mit anderen Worten: das Evangelium) dazu erzieht, uns von aller „Gottlosigkeit“ und den „Begierden dieser Welt“ abzuwenden.[54] Auch in Römer 12,1ff. basieren die Ermahnungen zu einem Gott wohlgefälligen Leben auf dem Indikativ der Gnade Gottes. Paulus macht wiederum deutlich, dass die gewünschten Veränderungsprozesse durch „Gottes Erbarmen“ (mit anderen Worten: durch das Evangelium) motiviert werden sollen, welches er den Christen in Rom im bisherigen Verlauf seines Briefes vor Augen geführt hat.[55] Ähnlich gelagerte Aussagen finden sich auch in Röm 2,2; 2Kor 5,14–15; 1Petr 1,13–15 und manchen anderen Stellen des Neuen Testaments.

Insgesamt lässt sich nun aus dem bisher Gesagten ein argumentativer Dreischritt konstruieren: (1) Ein freier Gottesdienst sollte den Anspruch haben, verdichtete Form alltäglicher christlicher Praxis zu sein. (2) Im alltäglichen Heiligungsprozess eines Christen stellt das Eintauchen in die Grundwahrheiten des Evangeliums aus neutestamentlicher Perspektive eine zentrale geistliche Übung dar. Verbindet man nun diese beiden Prämissen, ergibt sich folgende Schlussfolgerung: (3) Ein freier Gottesdienst, der ein Konzentrat alltäglichen Christenlebens sein will, manifestiert dies am konsequentesten, indem er die Dreh- und Angelpunkte des Evangeliums abbildet und in seinen Ablauf integriert. „Liturgy that immerses the people of God in the rhythms of grace doesn't merely train them for gospel-centered worship; it trains them for gospel-centered lives.“[56] Anders ausgedrückt: Der Gottesdienst wird zum Kristallisationspunkt eines vom Evangelium durchpulsten Lebens.

THESE 10: Bei der Gottesdienstplanung sollte man im Sinne neutestamentlicher Gastfreundschaft von der Anwesenheit von Christen und Nichtchristen ausgehen. Ein evangeliumsgemäßer Gottesdienstaufbau vermittelt gerade Noch-nicht-Glaubenden die Essenz der christlichen Botschaft in anschaulicher Form und bietet Gästen darüber hinaus die Sicherheit einer nachvollziehbaren Struktur.

Der neutestamentliche Befund lässt in grundsätzlicher Weise darauf schließen, dass den urchristlichen Gottesdiensten ein Öffentlichkeitscharakter zu eigen war. Ein Gottesdienst war „öffentliches Geschehen, aus dem schon der Möglichkeit nach die Unkundigen und Ungläubigen nicht ausgeschlossen werden dürfen.“[57] Zwar werden nichtgläubige Besucher nicht als bestimmender Faktor für eine gottesdienstliche Versammlung wahrgenommen, aber aus neutestamentlicher Sicht muss in jedem Fall mit ihrer Anwesenheit gerechnet werden (1Kor 14,23–25).[58] Christliche Gottesdienste sind folglich keine Insider-Veranstaltungen sondern offen für Gäste – und müssen daher eingebettet sein in eine Kultur der Gastfreundschaft.[59] Die Anwesenheit von Gästen erfordert eine liebevolle Rücksichtnahme in der Gestaltung des Gottesdienstes (bis hinein in den Aufbau); sie verleiht dem Gottesdienst eine evangelistische Dimension.[60] Noch-nicht-glaubende Teilnehmer sollen im Rahmen eines sprachlich verständlichen und inhaltlich nachvollziehbaren Gottesdienstes mit dem Evangelium in Berührung kommen.[61] Als fürsorgliche Gastgeber sind wir ihnen dabei Rechenschaft schuldig über „die Hoffnung, die uns erfüllt“ (1Petr 3,15) – selbstverständlich nicht nur, aber auch durch die Art und Weise, wie wir Gottesdienst feiern. In besonderer Weise gilt hier im Blick auf nicht-christliche Besucher: „We tell the gospel by the way we worship.“[62] Wer in dieser Hinsicht also damit rechnet (ob aus guten Gründen oder auf Hoffnung), dass Nichtchristen im Gottesdienst anwesend sind, dem bietet sich durch einen Ablauf, der die wesentlichen Elemente des Evangeliums strukturell repräsentiert, eine zusätzliche Chance, die christliche Kernbotschaft anschaulich zu transportieren. Wer als Gottesdienstverantwortlicher außerdem das Thema Gastfreundschaft ernstnimmt, der wird Gästen, Suchenden, und Noch-nicht-Glaubenden bei aller wünschenswerten Kreativität nicht jedes Mal einen komplett runderneuerten Gottesdienstablauf zumuten. Eine nachvollziehbare Struktur gibt dem Besucher Sicherheit und Vertrauen; Wesentliches prägt sich ein. Und wenn diese Struktur die Kernelemente des Evangeliums aufgreift und veranschaulicht, dann trägt dies vor den Augen und Ohren des Nichtchristen zur Beto-

nung und Verstärkung der durch Lied, Schriftlesung und Predigt verkündigten Botschaft bei.

3. Der Aufbau eines evangeliumszentrierten freien Gottesdienstes: Eine Skizze

Analog zu den eingangs skizzierten „Kapiteln des Evangeliums", bietet es sich im Hinblick auf einen freien Gottesdienst an, ebenfalls einem vierteiligen Aufbau zu folgen: 1. Anbetung, 2. Bekenntnis, 3. Erneuerung, 4. Hingabe und Sendung. Damit ist an ein letztlich uraltes Grundschema der Liturgie angeknüpft, das auch im Gottesdienstbuch der evangelischen Kirchen in Deutschland als vierfache Struktur Verwendung gefunden hat.[63] Das Profil dieser bewährten liturgischen Makrostruktur soll nun im Sinne eines „Nachvollzugs des Evangeliums" geschärft und speziell für die freikirchliche Gottesdienstpraxis fruchtbar gemacht werden.[64] Im Folgenden werde ich daher abschließend die einzelnen Teile der Gottesdienststruktur näher entfalten. Dabei umreiße ich jeweils kurz den konkreten *inhaltlichen Fokus* eines Abschnitts, nenne die spezifisch *evangeliumszentrierten Aspekte* und stelle stichwortartig *mögliche Gottesdienst-Komponenten* vor, die im entsprechenden Teil zur Anwendung kommen könnten. Einzelne Elemente sind dabei sicher nicht immer eindeutig zuzuordnen. Für noch detailliertere Hinweise zur Ausgestaltung und Durchführung ist hier allerdings nicht der Platz.[65]

a. Anbetung

Der spezifische *Fokus* dieses eröffnenden Teils liegt darauf, die Teilnehmer des Gottesdienstes abzuholen und bewusst vor Gott zu versammeln. Dahinter steht die liturgische Grundeinsicht, dass am Anfang des Gottesdienstes Gott steht. Die Teilnehmer begegnen einem allmächtigen, heiligen und liebevollen Gott, der uns aus Gnade in seine Gegenwart ruft. Die Begegnung mit dem Gott, der redet und der sich dem Menschen wohlwollend zuwendet, führt die Gemeinde hinein in eine erste Antwort der Anbetung. Der perfekte Charakter und die Anbetungswürdigkeit dessen, der „Himmel und Erde gemacht hat", wird dabei herausgestellt und unterstrichen. Gott ist Gott – wir sind es nicht, deshalb gebührt ihm die Ehre.

Als *evangeliumszentrierter Aspekt* kristallisiert sich also die Heiligkeit und Transzendenz des Schöpfergottes heraus, der in seiner Gnade an einer Beziehung zu uns Menschen interessiert ist, dem gegenüber wir als Geschöpfe aber auch zur Rechenschaft verpflichtet sind. Die anbetende Begegnung mit Gott bereitet insofern auch darauf vor, im Anschluss auf Gottes Anrede (sein Wort) zu hören. Mögliche *Komponenten* innerhalb eines freien Gottesdienstes sind u. a. folgende:

- Musikalisches Vorspiel
- Eröffnungslied, das bewusst hineinführt in die Begegnung mit Gott
- Begrüßung, die die Teilnehmer gastfreundlich willkommen heißt, dabei evtl. den Gemeinschaftscharakter christlichen Gottesdienstes unterstreicht und dennoch eine theozentrische Ausrichtung fördert, indem der Blick zunächst auf Gott gelenkt wird
- Ruf zu Anbetung (bspw. unter bewusster Bezugnahme auf entsprechende Psalmen wie Ps 100,1–4; 105,1–3; 118,24)
- Block von Anbetungsliedern, die tatsächlich auf das Wesen, die Heiligkeit und Souveränität Gottes abzielen und weniger auf das, was der Mensch Gott zu bringen hat
- Schriftlesung(en), durchaus auch im Wechsel gelesen
- (freies) Gebet, als Gebetsgemeinschaft oder stellvertretend
- Glaubensbekenntnis, gemeinsam gesprochen[66]
- weitere kreative Elemente, die Gottes Charakter hervorheben und die Anbetung fördern

b. Bekenntnis

Die liturgische Bewegung eines evangeliumszentrierten freien Gottesdienstes führt dann hinein in einen Teil des Bekennens. Im *Fokus* steht dabei, dass die Teilnehmer des Gottesdienstes sich im Angesicht Gottes realistisch als Sünder erkennen, die den Maßstäben Gottes nicht gerecht werden. Sie nehmen Gottes Willen für ihr Leben wahr. Es geht letztlich um eine Rekapitulation der Erfahrung des Propheten Jesaja, der die Herrlichkeit Gottes erblickt und mit folgenden Worten reagiert: „Da sprach ich: Weh mir, ich vergehe! Denn ich bin unreiner Lippen und wohne unter einem Volk von unreinen Lippen; denn ich habe den König, den Herrn Zebaoth, gesehen mit meinen Augen" (Jes 6,5; vgl. auch Ps 51,4). Wer so im Licht der Heiligkeit Gottes steht, muss auch erkennen, wie sehr unser menschliches Herz dazu neigt, die Anbetung des wahren Gottes durch die Anbetung von falschen Göttern zu ersetzen.[67] Wir bekennen daher im Gottesdienst, unserem Schöpfer nicht den gebührenden Wert beigemessen und unser Glück und unsere Zufriedenheit häufig von anderen geschöpflichen Dingen und Personen abhängig gemacht zu haben.

Darüber hinaus gilt: Der Mensch ist nicht nur im engeren Sinn Sünder, sondern hat in vielfältiger Weise unter den Folgen des Sündenfalls zu leiden. Nicht nur der einzelne Mensch ist nicht mehr der, der er sein sollte; auch die Welt, in der wir leben, ist zu unserem Leidwesen aus den Fugen geraten. So bietet ein am Evangelium orientierter Gottesdienst belasteten Seelen den Rahmen,

neben der eigenen Schuld auch notvolles Erleben und die eigenen (intellektuellen, emotionalen und körperlichen) Einschränkungen klagend vor Gott zu bringen.

Als *evangeliumszentrierte Aspekte* kommen somit insbesondere die Sündhaftigkeit, Verlorenheit, aber auch die vielfältige Begrenztheit des Menschen in den Blick. Die Notwendigkeit der Umkehr wird deutlich und führt direkt hin zum entlastenden Zuspruch der Vergebung und zur Verheißung der Zuwendung Gottes angesichts der Herausforderungen des Lebens in einer gefallenen Welt.[68] Das evangeliumsgemäße Gewicht dieses „Gottesdienst-Kapitels" fasst Mike Cosper treffend zusammen: „As Christians acknowledge their failures together, they testify to the world that the plausibility of the gospel is rooted not in their performance, but in the faithful mercy of God."[69]

Als mögliche *Komponenten* innerhalb eines freien Gottesdienstes könnten in diesem zweiten Teil u. a. folgende Elemente Verwendung finden:

- Lesung von Texten, die Gottes Gesetz (Gottes Maßstäbe) beinhalten und von Sünde überführen (bspw. aus dem Alten Testament, der Bergpredigt, Texte wie Mt 22,37–39 u. a.) oder auf andere Art die Thematik des Abschnitts aufgreifen (bspw. Hiob 31,24–28)
- Einladung zum stillen persönlichen Sündenbekenntnis
- Stellvertretendes oder gemeinsames Bekenntnisgebet
- Fürbitte (siehe auch unter d.)
- Elemente der Klage, eher allgemein gehalten oder angesichts konkreter Nöte innerhalb der Gemeinde (hilfreich als Orientierungspunkte sind bspw. Klagepsalmen wie Ps 13, 35, 42, 43, u. a.)
- Lieder, die das Themenfeld „Sünde", „Umkehr", „Bekenntnis", „Klage" zum Inhalt haben

c. Erneuerung

Nur wer seine eigene Sündhaftigkeit und Gebrochenheit in gebührender Weise (auch im Gottesdienst) „durchlitten" hat, kann den Reichtum der göttlichen Gnade in der ganzen Tiefe erfassen. Darauf liegt nun der *Fokus* dieses dritten Gottesdienstteils: Die Teilnehmer werden der befreienden und vergebenden Gnade Gottes und seiner liebevollen Zuwendung versichert. Gott antwortet in seiner Barmherzigkeit auf den menschlichen Zerbruch. Dies führt zu einer erneuerten Dankbarkeit für das, was Gott durch das Kreuz und die Auferstehung Jesu Christi getan hat. Im Wissen um ihre Annahme bei Gott in Christus hört die Gemeinde auf Gottes Wort, das seine Kraft entfalten und unser Fühlen, Denken und in der Folge auch Handeln erneuern soll. Evangeliumsgemäß ist die Predigt dabei nur dann, wenn sie nicht in moralistischen Anwendungen steckenbleibt, sondern den Inhalt des Bibeltextes in direkter Weise auf Christus und sein Werk bezieht und dabei aufzeigt, wie die Wahrheit des Evangeliums uns hilft, so zu leben, wie die Schrift es uns vor Augen stellt. Als Antwort auf das von Gott her vernommene Wort sind – je nach Inhalt und Stoßrichtung der Predigt – liturgisch die unterschiedlichsten Reaktionen denkbar. Die gemeinsame Feier des Abendmahls ist in besonderer Weise geeignet, das im Evangelium verborgene Erlösungs- und Erneuerungsgeschehen nachzuvollziehen und zum Ausdruck zu bringen. Es ist ein „komprimierter Mikrokosmos" des gesamten Gottesdienstgeschehens und verdichtet das Evangelium in einer Handlung.[70] Das Abendmahl stellt in „schmeckbarer Weise" das Kreuz als Grundlage der Erlösung und des christlichen Lebens in den Mittelpunkt, repräsentiert die erneuerte (horizontale) Gemeinschaft von Jesus-Nachfolgern und weist über die individuelle Rettung hinaus auf die Wiederherstellung aller Dinge, wenn „der Herr kommt" (1Kor 11,23–26) und mit den Seinen das „Hochzeitsmahl des Lammes" feiert (Offb 19,7–9).

Als *evangeliumszentrierter Aspekt* innerhalb dieses Gottesdienstteils lässt sich somit das gnädige Rettungshandeln Gottes in Christus bestimmen. Es geht primär und grundsätzlich nicht um das, was wir als Menschen für Gott tun, sondern um das, was Jesus Christus für uns getan hat. Dieses Evangelium der Gnade als erlösende, erneuernde und verändernde Kraft soll durch die entsprechenden Komponenten im Ablauf kommuniziert und abgebildet werden.

In einem freien Gottesdienst sind demzufolge in diesem Abschnitt u. a. folgende Elemente denkbar:

- Zuspruch der Vergebung (bspw. durch Texte wie Ps 130,3–4; 1Joh 1,7–9) und/oder des Trostes (bspw. durch Texte wie 2Kor 4,16–18; Offb 21,3–5)
- Lied(er), die das Thema „Erlösung, Vergebung" zum Inhalt haben
- Dankgebete
- Anspiel, Videoclip, o. Ä., als anschauliche Hinführung zur Predigt
- Lesung des Predigttextes
- Gebet vor der Predigt, als Zeichen der Abhängigkeit von Gottes Reden und als Bitte um das nötige Verständnis
- Predigt
- Möglichkeit für Fragen nach der Predigt
- Stilles Gebet, als Antwort auf die Predigt
- Vortrags- oder Gemeindelied, als Antwort auf die Predigt oder als Überleitung zum Abendmahl

- Zeugnisse, als Ausdruck erfahrener geistlicher Erneuerung (siehe auch unter d.)
- Abendmahl, umrahmt von entsprechenden Texten und Liedern (siehe auch unter d.)

d. Hingabe und Sendung

In diesem abschließenden Teil des Gottesdienstes liegt der besondere *Fokus* auf den Auswirkungen der Erlösung. Die Teilnehmer des Gottesdienstes werden herausgefordert und ermutigt, aus Dankbarkeit für die erfahrene Gnade ihr Leben für Gottes Sache zu investieren und ihrer Berufung würdig als Teil der Gemeinde Jesu auch im Alltag gehorsam zu leben. Gewichtet man in diesem Zusammenhang das Abendmahl stärker als Gemeinschaftsmahl der erlösten Familie Gottes, dann kann es – sozusagen als Zeichen horizontal erneuerter Gemeinschaft – auch durchaus hier seinen Platz haben. Hingabe an Gott, seine Gemeinde, sein Reich kann sich auf vielfältige Weise ausdrücken und sich folglich ganz unterschiedlich innerhalb des Gottesdienstes konkretisieren. Wichtig ist dabei, dass die entsprechenden Elemente nicht als verdienstvolle Leistung oder religiöses Programm konnotiert sind, sondern tatsächlich als essentieller Teil des Evangeliums als eine dankbare und gehorsame Antwort auf die Gnade Gottes transportiert werden.

Damit ist dann auch der *evangeliumszentrierte Akzent* dieses Schlussabschnitts genannt: ein hingebendes, nach Heiligung strebendes, opferbereites, zeugnishaftes Leben als natürliche Folge des von Gott her Empfangenen. Auf dem Fundament des Evangeliums und in Erwartung der dauerhaften Präsenz des gnädigen Gottes findet schließlich am Ende des Gottesdienstes die stärkende Sendung hinein in den Alltag statt.

Zum Abschluss eines evangeliumszentrierten freien Gottesdienstes bieten sich folgende mögliche *Komponenten* an:

- Abendmahl
- Kreative Elemente, die zur Reaktion auf das Gehörte animieren
- Lied(er), die Hingabe an Gottes Sache zum Ausdruck bringen
- Zeugnisse, als Ausdruck erneuerter Hingabe
- Fürbitten, die Anliegen aus der Gemeinde, aus dem kommunalen bzw. städtischen Umfeld oder aus dem Weltgeschehen aufgreifen[71]
- Vater Unser
- Einsetzung neuer Mitarbeiter, wie bspw. Älteste, Diakone, Bereichsleiter
- Informationen, die sich teilweise erstaunlich gut als „Elemente der Hingabe“ kommunizieren lassen[72]
- Kollekte, als dankbare Antwort auf Gottes Großzügigkeit
- Segen, als ermutigende Geste der Zuwendung Gottes für den Alltag
- Musikalisches Nachspiel

4. Zusammenfassendes Fazit

Der freie Gottesdienst befindet sich bisweilen in einer gestalterischen „Identitätskrise“. Zwischen traditioneller Liturgie und pragmatischer Beliebigkeit gilt es, einen theologisch fundierten und kontextuell flexiblen Weg der Gottesdienstgestaltung zu finden. Dafür wird es – gerade für den freien Gottesdienst – keine simplizistische „One size fits all“-Lösung geben. Dennoch legen die hier präsentierten Überlegungen nahe, die Kernelemente des Evangeliums als strukturgebenden Handlungsrahmen für den Aufbau des Gottesdienstes zu nutzen (1.). Dahinter steht die Einsicht, dass ein christlicher Gottesdienst grundsätzlich im Evangelium von Jesus Christus seinen entscheidenden Bezugspunkt hat. Für einen evangeliumszentrierten Gottesdienstablauf sprechen insgesamt neben dezidiert liturgischen, auch stärker theologisch bzw. missiologisch akzentuierte Argumente (2.). Es lässt sich zeigen, dass die im Evangelium enthaltene Sequenz des Gnadenhandelns Gottes liturgisch in besonderer Weise geeignet ist, einerseits die bewahrenswerte Freiheit und Vielfalt als identitätsstiftende Charakteristika eines freien Gottesdienstes zu ermöglichen, andererseits aber einen theologisch reflektierten Ablauf zu gewährleisten, der dem freien Gottesdienst inhaltlich Orientierung gibt. Eine so definierte evangeliumszentrierte Makrostruktur hat das Ziel, die wesentlichen Inhalte des christlichen Evangeliums liturgisch „nachvollziehbar“ zu machen, die Gnade Gottes durch den Zusammenhang der einzelnen Gottesdienstelemente sozusagen zu „re-präsentieren“. Daraus ergibt sich auch im freien Gottesdienst die Möglichkeit, wöchentlich die Kernbotschaft des christlichen Glaubens nicht nur durch Lied, Schriftlesung oder Predigt, sondern auf einem weiteren (litur-gischen) Kanal zu transportieren. Als Kontrast zur häufig beobachtbaren Praxis unverbunden nebeneinander stehender Gottesdienstteile wird so ein stringenter und durchdachter Gottesdienstaufbau möglich, der innerhalb der einzelnen Abschnitte flexibel eine für den freien Gottesdienst typische Vielfalt an Konkretionen zu integrieren vermag (3.).

Dr. Philipp Bartholomä ...

36 Jahre, ist Pastor der freikirchlichen Er-lebt Gemeinde in Landau (Pfalz) und Institutsleiter des Europäischen Instituts für Gemeindegründung und Gemeindewachstum. Er forscht im Bereich missionarischer Gemeindebau in Freikirchen an der Freien Universität Amsterdam und lehrt an der Freien Theologischen Hochschule (FTH) Gießen im Bereich Praktische Theologie.

Anmerkungen

[1]Beim vorliegenden Aufsatz handelt es sich um eine überarbeitete und erweiterte Version eines auf der jährlichen Tagung der Facharbeitsgruppe Praktische Theologie des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT) am 25. Februar 2013 in Gießen gehaltenen Seminarvortrags.

[2]A. Deeg und D. Meier. Praktische Theologie. Module der Theologie. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2009. S. 24.

[3]Deeg und Meier. Praktische Theologie. S. 24.

[4]Mit dem Ausdruck „freier Gottesdienst" ist dabei ein Gottesdienst bezeichnet, der in grundsätzlicher Weise liturgisch ungebunden ist. Innerhalb dieses Aufsatzes verwende ich die Begriffe „freier Gottesdienst" und „freikirchlicher Gottesdienst" weitgehend synonym, wobei mir bewusst ist, dass auch ein freikirchlicher Gottesdienst liturgisch gebunden sein kann; vgl. dazu H. Eschmann, „Zwischen Ordnung und Freiheit: Anmerkungen zu Gottesdienst und Agende der Evangelisch-methodistischen Kirche". In: S. Schweyer (Hrsg.). Freie Gottesdienste zwischen Liturgie und Event. Studien zu Theologie und Bibel. Münster: LIT, 2012. S. 39–46, im Blick auf den methodistischen Gottesdienst und dessen hochkirchliches Erbe.

[5]Vgl. dazu u. a. die Übersicht bei B. Chapell. Christ-Centered Worship: Letting the Gospel Shape Our Practice. Grand Rapids: Baker, 2009. S. 85–101. M. Cosper. Rhythms of Grace: How the Church`s Worship Tells The Story of the Gospel. Wheaton: Crossway, 2013. S. 18, bemerkt: „If you look at almost any historical worship service or worship order, you`ll find that all basically engage in the same dialogue; they all rehearse the gospel story."

[6]Für grundsätzliche Überlegungen zum freikirchlichen Gottesdienst vgl. bspw. S. Nösser und E. Reglin. Wir feiern Gottesdienst: Entwurf einer freikirchlichen Liturgik. Wuppertal: Brockhaus, 2001; J. F. White. „Gottesdienst in freikirchlichen und charismatischen Kontexten". In: Hans-Christoph Schmidt-Lauber u. a. (Hrsg.). Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003. 186–194; C. J. Ellis. Gathering: A Theology and Spirituality of Worship in Free Church Tradition. London: SCM, 2004. Die besonderen Herausforderungen des freikirchlichen Gottesdienstes werden auch treffend behandelt von R. K. Hughes. „Free Church Worship: The Challenges of Freedom". In: D. A. Carson (Hrsg.). Worship by the Book. Grand Rapids: Zondervan, 2002. S. 136–192.

[7]S. Schweyer. „Frei liturgisch: Ein Plädoyer für die reflektierte Gestaltung freier Gottesdienste". In: S. Schweyer (Hrsg.). Freie Gottesdienste zwischen Liturgie und Event. Studien zu Theologie und Bibel. Münster: LIT, 2012. 75–91. Schweyer verweist u. a. auf P. Zimmerling. Charismatische Bewegungen. UTB 3199. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009. S. 129, der speziell im Blick auf charismatische Gottesdienste konstatiert, dass diese „ihr Gottesdienstverständnis nur wenig reflektiert haben."

[8]Vgl. dazu stellvertretend: Evangelisches Gottesdienstbuch: Agende für die EKU und für die VELKD. Verlagsgemeinschaft Ev. Gottesdienstbuch, 2005 sowie die ebenfalls von der Evangelischen Kirche in Deutschland herausgegebene Schrift Der Gottesdienst: Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis des Gottesdienstes in der evangelischen Kirche. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2010. 2. Aufl. S. 31ff. Siehe auch Endnote 63.

[9]J. Zimmermann. Zwischen Tradition und Event: Kirche wächst durch Gottesdienst. Gießen: Brunnen, 2010. S. 38.

[10]Vgl. zum Folgenden die hilfreiche Übersicht bei T. Keller. Center Church: Doing Balanced, Gospel-Centered Ministry in Your City. Grand Rapids: Zondervan, 2012. S. 32–36 („The Gospel Has Chapters").

[11]Keller. Center Church. S. 32–33.

[12]Man hat in diesem Zusammenhang oft recht allgemein von „evangeliumsgemäßen Gottesdiensten" (siehe oben Endnote 8) oder von der „Kommunikation des Evangeliums" gesprochen (siehe neuerdings C. Grethlein. Praktische Theologie. Berlin: de Gruyter, 2012. S. 278–300). Am deutlichsten (ohne dann liturgisch ganz konkret zu werden) äußern sich im deutschsprachig-freikirchlichen Raum (soweit ich sehen kann) Nösser und Reglin. Wir feiern Gottesdienst. S. 15: „[Freikirchliche Gottesdienste sollen helfen], die Brücke zu schlagen zwischen dem Evangelium Jesu Christi, wie es uns im Neuen Testament überliefert und durch die Reformation neu erschlossen worden ist (‚Theorie') und seiner entsprechenden Übermittlung in der gottesdienstlichen Gestaltung (‚Praxis')."

[13]Zur Verwendung der Architektur-Metapher für den Bereich der Liturgie siehe C. M. Cherry. The Worship Architect: A Blueprint for Designing Culturally Relevant and Biblically Faithful Services. Grand Rapids: Baker, 2010.

[14]Zur Beschreibung christlicher Liturgie als Nachvollzug der „story of God in Christ" vgl. grundlegend J. K. A. Smith. Desiring the Kingdom: Worship, Worldview, and Cultural Formation. Grand Rapids: Baker, 2009.

[15]Ich vermeide es, in diesem Zusammenhang von einer „Inszenierung des Evangeliums" zu sprechen, weil dieser Ausdruck in der liturgischen Diskussion stärker im Rahmen einer theatralen, dramaturgischen bzw. ästhetischen Reflexion des Gottesdienstes Verwendung findet und dabei (soweit ich sehen kann) nicht primär auf dessen Aufbau bezogen ist. Vgl. in dieser Hinsicht v. a. M. Meyer-Blanck. Inszenierung des Evangeliums. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997; neuerdings in knapper Zusammenfassung auch M. Meyer-Blanck. Gottesdienstlehre. Neue Theologische Grundrisse. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011. S. 383–387. Für eine knappe Kritik am Begriff der „Inszenierung" aus freikirchlicher Sicht siehe Nösser und Reglin. Wir feiern Gottesdienst. S. 22. Fußnote 4.

[16]Chapell. Christ-Centered Worship. S. 118.

[17]Chapell. Christ-Centered Worship. S. 17: „Gospel understanding is (...) communicated in the worship patterns of the church". Siehe auch R. E. Webber. Ancient-Future Worship: Proclaiming and Enacting God's Narrative. Grand Rapids: Baker, 2008. S. 110.

[18]M. Nicol. Weg im Geheimnis: Plädoyer für den Evangelischen Gottesdienst. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011. 3. Aufl. S. 9.

[19]Vgl. auch Nicol. Weg im Geheimnis. S. 13: „Aber hinter diese Grundeinsicht gibt es kein Zurück: dass der Gottesdienst ein Kunstwerk darstellt, das nur im Wechselspiel von Inhalt und Form angemessen wahrgenommen wird." Den Hinweis auf Martin Nicol (hier und in Endnote 64) verdanke ich meinem Kollegen und Freund Thomas Richter.

[20]M. Cosper. Rhythms of Grace: How the Church's Worship Tells the Story of the Gospel. Wheaton: Crossway, 2013. S. 19: „Worship, too, was all about the gospel, rehearsing the story and allowing it to shape the lives of the worshiping church."

[21]Schweyer. „Frei liturgisch". S. 82.

[22]Man kann in manchen freikirchlichen Kreisen sogar durchaus von einem „liturgischen Analphabetismus" sprechen. Zur geschichtlich bedingten antiliturgischen Haltung in vielen freikirchlichen Kreisen, vgl. Schweyer. „Frei liturgisch". S. 77–80, und die dort zitierte Literatur. Siehe auch Nösser und Reglin. Wir feiern Gottesdienst. S. 11–12, wo die liturgische Skepsis in Freikirchen auf deren Selbstverständnis als „Kontrastkirchen" zurückgeführt wird: „Gerade junge freikirchliche Gemeinden versuchen deshalb oftmals, alles zu vermeiden, was ihre Mitglieder an eine kirchliche Liturgie erinnern könnte. Sie sehen in einer liturgischen Ordnung eine Art ‚Sündenfall', das Ende jener erfrischenden Spontaneität und Lebendigkeit, die für den freikirchlichen Gottesdienst gewöhnlich charakteristisch sind." Vgl. diesbezüglich auch D. A. Carson. „Worship under the Word". In: D. A. Carson (Hrsg.). Worship by the Book. Grand Rapids: Zondervan, 2002. S. 61: „(...) the freedom and creativity that is the strength of the 'free church' tradition is squandered where careful planning, prayer, and thought have not gone into the preperation of a public meeting."

[23]Schweyer. „Frei liturgisch“. S. 83; ebenso Nösser und Reglin. Wir feiern Gottesdienst. S. 12.

[24]Etwas anders akzentuiert dagegen T. Schirrmacher. Gottesdienst ist mehr: Plädoyer für eine liturgische Gottesdienstgestaltung. Theologisches Lehr- und Studienmaterial 2. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 1998, dem es grundsätzlich um „einen Brückenschlag zwischen einer eher freikirchlichen und eher landeskirchlichen Gottesdienstgestaltung“ geht (siehe Rückentext des Buches). Allerdings legt Schirrmacher den Schwerpunkt tendenziell stärker auf eine klassisch liturgische Gestaltung des Gottesdienstes.

[25]Schweyer. „Frei liturgisch“. S. 83.

[26]Schweyer. „Frei liturgisch“. S. 91.

[27]Derart verstanden ist es m. E. auch im Blick auf einen freien Gottesdienst legitim, von einem „Ritual“ zu sprechen, im Sinne einer „bewussten Wiederholung von etwas, das nicht neu erfunden, sondern erneut begangen wird, und zwar gerade im Bewusstsein der Wiederholung“ (so allgemein im Blick auf den evangelischen Gottesdienst M. Meyer-Blanck und B. Weyel. Studien- und Arbeitsbuch Praktische Theologie. UTB 3149. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008. S. 127ff.).

[28]Schweyer. „Frei liturgisch“. S. 88.

[29]Schweyer. „Frei liturgisch“. S. 88.

[30]Vgl. Chapell. Christ-Centered Worship. S. 137: „The witness of the gospel requires some structure, but it requires some freedom too.“

[31]Zum Zueinander von Kontextualisierung (Inkulturation) und Gottesdienst vgl. Zimmermann. Zwischen Tradition und Event. S. 72–75.

[32]Die pointierten Begriffe „Metrodoxie“ und „Petrodoxie“ gehen auf M. J. Svigel. Retrochristianity: Reclaiming the Forgotten Faith. Wheaton: Crossway, 2012. S. 64–66, zurück, bei dem sie im Blick auf umfassendere theologische bzw. ekklesiologische Fragen zur Anwendung kommen. Die beiden genannten extremen Optionen werden auch beschrieben bei H. M. Dober. „‚Kommunikation des Evangeliums‘: Die verantwortliche Gestaltung des Gottesdienstes nach Ernst Lange“. In: International Journal of Practical Theology 9.2. 2005. S. 253–254.

[33]Siehe dazu auch Chapell. Christ-Centered Worship. S. 85: „So, if our worship structures are to tell this story consistently, then there must be certain aspects of our worship that remain consistent.“

[34]Ein prägnanter Aufriss der Diskussion zwischen Verfechtern einer historisch-klassischen und einer stärker zeitgenössischen Gottesdienstgestaltung findet sich bei T. Keller. „Reformed Worship in the Global City“. In: D. A. Carson (Hrsg.). Worship by the Book. Grand Rapids: Zondervan, 2002. S. 193–198. Seine Beobachtungen innerhalb des amerikanischen Kontextes spiegeln sich (soweit ich das beurteilen kann) durchaus in der Lebenswelt europäischer (Frei-)Kirchen; siehe zu den Fronten zwischen Traditionellen und Progressiven auch Zimmermann. Zwischen Tradition und Event. S. 39–40. Vgl. auch die pointierten Gegenüberstellungen verschiedenster liturgischer Spannungsfelder in R. Kunz, A. Marti und D. Plüss (Hrsg.). Reformierte Liturgik – kontrovers. Praktische Theologie im Reformierten Kontext 1. Zürich: TVZ, 2011.

[35]Zimmermann. Zwischen Tradition und Event. S. 39–40.

[36]H. Stadelmann. Evangelikale Predigtlehre: Plädoyer und Anleitung für die Auslegungspredigt. Wuppertal: Brockhaus, 2005. S. 260.

[37]Vgl. dazu u. a. J. Roloff. „Der Gottesdienst im Urchristentum“. In: H.-C. Schmidt-Lauber und K.-H. Bieritz (Hrsg.). Handbuch der Liturgik: Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995. S. 43–71; H.-J. Eckstein. „Der Gottesdienst im Neuen Testament“. In: H.-J. Eckstein, U. Heckel und B. Weyel. Kompendium Gottesdienst: Der evangelische Gottesdienst in Geschichte und Gegenwart. UTB 3630. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011. S. 22–41; umfassender L. W. Hurtado. At the Origins of Christian Worship: The Context and Character of Earliest Christian Devotion. Carlisle: Paternoster, 1999 und P. Wick. Die urchristlichen Gottesdienste: Entstehung und Entwicklung im Rahmen der frühjüdischen Tempel-, Synagogen- und Hausfrömmigkeit. BWANT. Stuttgart: Kohlhammer, 2003. 2. Aufl.

[38]Deeg und Meier. Praktische Theologie. S. 26; ebenso J. Arnold. Theologie des Gottesdienstes: Eine Verhältnisbestimmung von Liturgie und Dogmatik. Hannover: Lutherisches Verlagshaus, 2008. 2. Aufl. S. 19–23; Meyer-Blank. Gottesdienstlehre. S. 123–134, u. v. a.

[39]Vgl. Martin Luthers Predigt am 05. Oktober 1544 zur Einweihung der Schlosskirche in Torgau: „(...) dass dieses neue Haus dahin gerichtet werde, dass nichts anderes darin geschehe, als dass unser lieber Herr selbst mit uns rede durch sein heiliges Wort und wir umgekehrt mit ihm reden durch unser Gebet und Lobgesang“ (WA 49, 588. S. 12–18; zitiert nach M. Meyer-Blanck. Liturgie und Liturgik: Der Evangelische Gottesdienst aus Quellentexten erklärt. Gütersloh: Chr. Kaiser, 2001. S. 29).

[40]M. Nicol. Grundwissen Praktische Theologie: Ein Arbeitsbuch. Stuttgart: Kohlhammer, 2000. S. 47; K.-H. Bieritz. Liturgik. Berlin: De Gruyter, 2004. S. 258f. Zu Luthers Verständnis des Gottesdienstes als Dialog vgl. C. Spehr. „Luthers Theologie des Gottesdienstes“. In: H.-J. Eckstein, U. Heckel und B. Weyel. Kompendium Gottesdienst: Der evangelische Gottesdienst in Geschichte und Gegenwart. UTB 3630. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011. S. 102–103.

[41]Deeg und Meier. Praktische Theologie. S. 26–27.

[42]Ähnlich bspw. auch Bieritz. Liturgik. S. 259: „Wort und Antwort ist christlicher Gottesdienst nur in Beziehung auf das Werk und die Geschichte Jesu Christi, die sich in ihm vergegenwärtigt (...).“

[43]Vgl. in dieser Hinsicht die verdichtete kirchliche Formel „lex orandi, lex credendi“.

[44]Vgl. bspw. Smith. Desiring the Kingdom. S. 166–167.

[45]Cosper. Rhythms of Grace. S. 118–119.

[46]Eine spezifisch evangeliumsgemäße Liturgik wird dabei an mehreren Stellen deutlich gegen-kulturelle Inhalte vermitteln. J. K. A. Smith hat in diesem Zusammenhang zurecht darauf aufmerksam gemacht, dass eine wesensmäßig christliche Liturgie in deutlichem Gegensatz zu den prägenden „kulturellen Liturgien“ unserer Zeit steht; vgl. u. a. Smith. Desiring the Kingdom. S. 205: „The reconciled and redeemed body of Christ is marked by cruciform practices that counter the liturgies of (...) our late modern culture.“ So steht beispielsweise der gottesdienstliche Teil des Bekennens mit darauf folgender Zusage der Vergebung (siehe Abschnitt 3) gegen das zeitgenössische Leugnen von Schuld bzw. den fragwürdigen (teilweise laxen, teilweise manipulativen) Umgang mit vorhandenen Schuldgefühlen.

[47]Cosper. Rhythms of Grace. S. 124: „So it is with the grammar of grace. We submerge ourselves in it weekly, learning not merely through passive receptivity, but in very participatory ways.“

[48]Diese Formel wurde ursprünglich eingeführt in M. McLuhan. Understanding Media: The Extensions of Man. London: Routledge, 1964.

[49]In seiner Kritik an McLuhans Statement plädiert T. Turnau. Popologetics: Popular Culture in Christian Perspective. Phillipsburg: P&R Publishers, 2012. S. 140, für diese nuanciertere Formulierung.

[50]Chapell. Christ-Centered Worship. S. 100: „We cannot honor the gospel and at the same time worship in ways that distort it.“

[51]Schirrmacher. Gottesdienst ist mehr. S. 31.

[52]Schweyer. „Frei liturgisch“. S. 84.

[53]Schweyer. „Frei liturgisch“. S. 85. Ähnlich Möller. Einführung in die Praktische Theologie. S. 100: „So führt Gottesdienst wie von selbst in den Aufbau der Gemeinde hinein, weil derartig elementares Lernen, Erfahren, Teilen und Beten notwendig Folgen in das ganze Leben hinein hat, ja, in sich selbst schon höchst verdichtetes Leben ist.“

[54]Vgl. u. a. W. D. Mounce. Pastoral Epistles. WBC 46. Nashville: Nelson, 2000. S. 422: „(...) the ethics (...) grow out of an awareness of God’s salvific work for the believer. (...) ‘grace,’ is a one-word summary of God’s saving act in Christ. (...) Grace provides the ongoing empowerment for Paul to conduct himself ‘with holiness and godly sincerity’ (2 Cor 1:12).“

[55]Vgl. u. a. D. J. Moo. The Epistle to the Romans. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 1996. 748–750: „Paul wants to show that the exhortations of 12:1–15:13 are built firmly on the theology of chaps. 1–11. (...) That God’s mercy does not automatically produce the obedience God expects is clear from the imperatives in this passage. But God`s mercy manifested in his Spirit`s work of inward renewal (see v. 2) does impel us toward the obedience that the gospel demands.“

[56]Cosper. Rhythms of Grace. S. 124.

[57]Möller. Einführung in die Praktische Theologie. S. 101.

[58]Die neutestamentliche Perspektive bzgl. der Teilnahme von Nichtchristen am Gottesdienst ist prägnant zusammengefasst in H. Nikesch. Gottesdienst ohne Mauern: Die neutestamentliche Gemeinde und ihre Wirkung auf Gemeindeferne. Hammerbrücke: Jota, 2008, bes. S. 49–86. Zur Interpretation von 1Kor 14,23–25 vgl. E. J. Schnabel. Der erste Brief des Paulus an die Korinther. HTA, Wuppertal:

Brockhaus. S. 821–826; Anthony C. Thiselton. The First Epistle to the Corinthians. NIGTC, Grand Rapids: Eerdmans, 2000. S. 1126–1130. Siehe auch C. Böttrich. „Kirche als Minderheit mit Mission". In: M. Herbst, J. Ohlemacher und J. Zimmermann (Hrsg.). Missionarische Perspektiven für die Kirche der Zukunft. BEG 1, Neukirchen: Neukirchener, 2005. S. 59–60.

[59] Das Thema Gastfreundschaft und Gottesdienst wird u. a. reflektiert bei Nikesch. Gottesdienst ohne Mauern. S. 87–112; sowie P. R. Keifert. Welcoming the Stranger: A Public Theology of Worship and Evangelism. Minneapolis: Fortress, 1992.

[60] Unter Rückbezug auf Edmund Clowney spricht Timothy Keller hier von „doxological evangelism" („Reformed Worship in the Global City". S. 218). Die Argumente für das Für und Wider eines „missionarischen" Gottesdienstes werden dargelegt in Zimmermann. Zwischen Tradition und Event. S. 48–54. Vgl. zur „gesunden Spannung" eines Gottesdienstes für Christen und Nichtchristen auch B. Kauflin. Worship Matters: Leading Others to Encounter the Greatness of God. Wheaton: Crossway, 2008. S. 201–204.

[61] Bzgl. der Verständlichkeit des gottesdienstlichen Sprachgebrauchs vgl. die auch für den europäischen Kontext hilfreichen Hinweise bei Keller. „Reformed Worship in the Global City". S. 224–225.

[62] Chapell. Christ-Centered Worship. S. 19.

[63] Möller. Praktische Theologie. S. 85, mit Hinweis auf das Evangelische Gottesdienstbuch (siehe Endnote 8): 1. Eröffnung und Anrufung, 2. Verkündigung und Bekenntnis, 3. Abendmahl, 4. Sendung und Segen.

[64] Über den dezidiert freikirchlichen Bereich hinaus scheint mir im Übrigen das hier geäußerte Anliegen der Profilschärfung des Gottesdienstablaufs mit der bspw. von Martin Nicol geäußerten Kritik am Evangelischen Gottesdienstbuch zu korrespondieren. Dessen Schwäche sieht Nicol. Weg im Geheimnis. S. 15, in einem „Theologieverzicht"; aufgrund einer mangelnden Reflexion über den „Geist der Liturgie" bzw. das „Wesen des Gottesdienstes" verkomme das Gottesdienstbuch zu einem bloßen „Baukasten", aus dem man sich – mal mehr mal weniger durchdacht – bediene. Die Frage nach Geist und Wesen des (evangelischen) Gottesdienstes und in der Folge dann eben auch gerade die Frage nach dessen liturgischem Ablauf lässt sich nun kaum besser als „am Evangelium orientiert" beantworten.

[65] Vgl. zu den unterschiedlichen Gottesdienstteilen und ihrem jeweiligen Fokus u. a. die hilfreichen Ausführungen bei Cherry. The Worship Architect. S. 53–121 und Smith. Desiring the Kingdom. 155–214. Beide folgen nicht in allen Teilen der hier dargelegten Struktur, benennen aber eine Vielfalt an Gottesdienst-Komponenten, die auch innerhalb des hier propagierten Ablaufs Verwendung finden können.

[66] Als „skeletal structure of the story in which we find our identity" (Smith. Desiring the Kingdom. 192) ist das Glaubensbekenntnis natürlich auch an anderen Stellen innerhalb des Gottesdienstes denkbar.

[67] Vgl. dazu auch Carson. „Worship under the Word". S. 34.

[68] Die Elemente des vergebenden Zuspruchs und der tröstenden Zuwendung gehören streng genommen bereits in den Teil der Erneuerung hinein (siehe c.). Als Abbildung der göttlichen Reaktion auf das menschliche Bekenntnis erfüllen sie eine gewisse Scharnierfunktion zwischen dem zweiten und dritten Hauptteil des hier beschriebenen evangeliumszentrierten Gottesdienstes.

[69] Cosper. Rhythms of Grace. S. 131. Angesichts der erwartbaren Skepsis gegenüber derartigen Elementen der Buße und des Bekennens, weist Cosper bemerkenswerterweise darauf hin, dass ein Sündenbekenntnis im Gottesdienst nicht nur äußerst hilfreich sei für Christen, sondern v. a. auch für Nichtchristen, „[who] are all too well aware of their sin and their shortcomings and are busily spinning their wheels in attempts to surmount them". Ich gebe Cosper dahingehend Recht, dass ein ausnahmslos fröhlicher, völlig von Elementen des Sündenbekenntnisses und der Klage gereinigter Gottesdienst auf einen Nichtchristen realitätsfern, v. a. aber Evangeliums-verhüllend wirken kann (vgl. oben These 8). Im postchristlichen Kontext Europas wird das Bewusstsein der eigenen Sündhaftigkeit allerdings viel weniger stark vorhanden sein, als das Bewusstsein einer allgemeinen Unzulänglichkeit oder Gebrochenheit. Hier stehen wir (nicht nur liturgisch gesehen) vor einer großen missionalen Herausforderung und müssen sorgfältig nachdenken, wie „das Problem der Sünde" biblisch angemessen und kontextuell verständlich transportiert werden kann. Vgl. zu dieser Thematik auch J. Block. „Der Sünder im Spiegel des Evangeliums: Ein homiletisch-liturgischer Vorschlag für das Sündenbekenntnis im Gottesdienst". In: J. Block und I. Mildenberger (Hrsg.). Herausforderung: missionarischer Gottesdienst – Liturgie kommt zur Welt: Wolfgang Ratzmann zum 60. Geburtstag. Beiträge zu Liturgie und Spiritualität. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2007. S. 173–188. Block macht in diesem Zusammenhang den bedenkenswerten Vorschlag, speziell das Sündenbekenntnis nach der Predigt und damit im Spiegel des Evangeliums zu verorten.

[70] Smith. Desiring the Kingdom. S. 197–198.

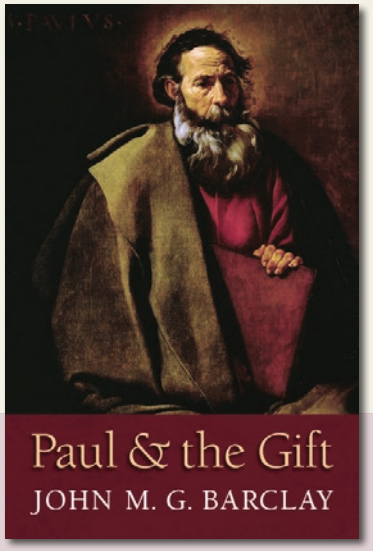
[71] Darunter fiele bspw. auch das oft vernachlässigte Gebet für die Regierenden (1.Tim 2,1-2).

[72] V. a. dann, wenn auf bestimmte Kurse oder Seminare hingewiesen wird, die der Glaubensvertiefung bzw. der Schulung bestimmter (bspw. evangelistischer) Fertigkeiten dienen oder wenn dazu eingeladen wird, Gaben und Zeit für das Reich Gottes einzusetzen.

Douglas J. Moo

John Barclays Paul and the Gift

… und die Neue Paulusperspektive



Abstract: John Barclays Buch Paul and the Gift (dt. Paulus und das Geschenk) ist eines der wichtigsten Bücher über die paulinische Theologie seit Jahren. Indem Barclay die Art, wie Paulus über Gnade lehrt, in den Zusammenhang antiker Auffassungen zum „Geschenk" bringt, ist es ihm möglich, die Unverwechselbarkeit der Lehre des Paulus hervorzuheben und diese Lehre gleichzeitig in den Kontext seines jüdischen Umfelds zu stellen. Das Buch öffnet somit eine Möglichkeit, über Paulus zu reflektieren – Barclay selbst erhebt diesen Anspruch –, die offensichtlich weder in die „Alte Paulusperspektive" noch in die „Neue Paulusperspektive" passt.

John Barclays Buch *Paul and the Gift*, erschienen letztes Jahr, erhielt begeisterte Kritiken.[1] Paul Foster nannte es eine „absolut glänzende Studie"[2], und Thomas Schreiner hält es gar für „anregend und bahnbrechend", für „eines der wichtigsten Paulusbücher der letzten Jahre".[3] Dem stimme ich zu. Ich halte es für eines der besten Bücher über die paulinische Theologie seit zwanzig Jahren. Aber wozu das ganze Aufheben? *Ein* Grund ist die bloße Qualität des Buches. Es holt weit aus. Barclay gründet seine Paulusforschungen auf Einsichten der Kulturanthropologie, liefert einen allgemein kompetenten kirchengeschichtlichen Überblick zur Lehrtätigkeit des Apostels und bringt Paulus ins Gespräch mit ausgesuchten Stimmen des zweiten judäischen Tempels. Die Forschung ist weit gesteckt und gleichzeitig gut auf die Schlüsselbeiträge der Lehre konzentriert. Seinen logischen Argumenten kann man leicht folgen; zudem verwendet er ein klares und zeitweise sogar elegantes Englisch.

Mehr Aufmerksamkeit erhält das Buch allerdings aufgrund seines Versuchs, zwischen der Skylla der „Alten Perspektive" und der Charybdis der „Neuen" zu navigieren. In seiner Schlussfolgerung postuliert Barclay, seine Arbeit über *Paul and the Gift* eröffne einen Weg über die Debatte um die Dichotomien der „Alten" verglichen mit den „Neuen" hinaus. Barclay ist sich selber unsicher, in welche Richtung sein Buch letztendlich neigt, wenn er sagt, man könne es so oder so sehen: entweder als „Re-Kontextualisierung der augustinisch-lutherischen Tradition" oder als Rekonfiguration der Neuen Perspektive. Ein Mittelweg zwischen der Alten und der Neuen Perspektive ist für viele eine willkommene Entwicklung. Fest steht: Viele Gelehrte und Pastoren sind in einer der beiden Perspektiven verwurzelt. Den Nerv vieler in unserer ultratoleranten Kultur trifft allerdings wohl der bekannte Aufschrei: „Warum können wir uns nicht einfach einigen?!" Sie sind des Debattierens über Lehrfragen müde. Die theologischen Fragestellungen verwirren sie. Meine Frau meint, ich selbst neige viel zu stark in diese Richtung, einer Art Wischi-Waschi-Sicht wie bei Charly Brown, die allzu schnell auf beiden Seiten eines

Arguments Wahrheit findet. Damit bin ich wahrscheinlich überführt. Was die vorliegende Sache anbetrifft, zolle ich James Dunn und Tom Wright für viele Einblicke, um die sie die Paulusforschung bereichert haben, meinen Beifall. Im Kern der Neuen Pauluserspektive liegt das Anliegen, die Frage der Einbeziehung der Heiden zur treibenden Kraft und zum ideologischen Mittelpunkt der paulinischen Theologie zu machen. Obwohl ich meine, die Neue Pauluserspektive macht sich an diesem Punkt einer Überkorrektur schuldig, hat sie jedenfalls etwas entdeckt. Und wenn wir ihre Arbeit in das große Bild der theologischen Mittel und Wege reihen, auf welche Weise Paulus in unserer Zeit verstanden werden kann, so sollten wir ihr danken, dass sie orthodoxe und sogar reformatorische Grundansichten verbreitet. Müsste ich mich festlegen, würde ich mich fröhlich an der „Alten Perspektive" ausrichten. Andererseits bin ich mit dem Schwarz-Weiß-Denken des theologischen Spiels unzufrieden. Einerseits ignoriert das zweifache Schema nämlich einige Seiten im Spiel, nämlich die, die weit ernstere Herausforderungen für die Sicht der Reformation auf Paulus bilden als die Neue Perspektive es tut.[4] Andererseits sind Theologen, die im Hinblick auf ein ganzes Spektrum wichtiger Fragen anderer Ansicht sind, genötigt, sich für die eine oder die andere Seite zu entscheiden. Ich selbst halte die „Alte" Perspektive für „paulustreuer" als die „Neue", bringe aber Einsichten aus der Neuen Perspektive in meine Beschreibung der paulinischen Theologie ein (obwohl es wahrscheinlich fair ist, zu sagen, dass die meisten dieser Einsichten solche sind, die Theologen lange *vor* der Neuen Perspektive herausgefunden haben). Anders gesagt: Ich betrachte mein eigenes Werk als Versuch, Grundlagen der reformatorischen Theologie neu darzustellen und im Licht aktueller Forschung sanft zu optimieren.

Aber ich weiche von meinem Anliegen ab, kurz und sehr unzulänglich den Spielstatus gegenwärtiger Interpretation paulinischer Soteriologie im Licht des Barclaybuchs *Paul and the Gift* zusammenzufassen. Um das zu erreichen, werde ich den Lauf der Neuen Perspektive begutachten, Barclays Hauptargument beschreiben und einige Mutmaßungen über seine wegweisende Bedeutsamkeit anstellen.

Die Alten und die Neuen Pauluserspektiven

Zunächst eine kurze geschichtliche Darstellung. Auch wenn ich mich derselben Verkürzung schuldig mache, die ich gerade kritisiert habe, kann der Lauf der Neuen Perspektive in drei Hauptstufen nachgezeichnet werden.

Auf der ersten Stufe begannen die Schlüsselfiguren der Bewegung, Tom Wright und James Dunn, ihr Eindringen in die „Alte Perspektive" als Festungswerk mit zukunftsträchtigen Beiträgen, die sich der „Neuen Judaismusperspektive"[5] von E. P. Sanders bemächtigten. Sanders Neugestaltung der jüdischen Soteriologie als „Bundesnomismus" (engl. *covenantal nomism*) stellte die Paulusausleger vor ein bedeutendes Problem: Wen griff Paulus eigentlich an, als er leugnete, dass eine Person durch „Werke des Gesetzes" gerechtfertigt werden konnte? Da laut Sanders die Juden gar nicht versuchten, durch das Einhalten des Gesetzes gerechtfertigt zu werden, mussten einige andere Probleme innerhalb des Judaismus als Bösewichte herhalten. Aufbauend auf Krister Stendahls Hervorhebung der Wichtigkeit geschlossenen Denkens in der Welt des Paulus haben Dunn und Wright den Übeltäter identifiziert: Es sei die jüdische Tendenz, die Erlösung auf ihre eigene Nation zu beschränken. Ich könnte hier noch anmerken, dass diese „Neue Pauluserspektive" einem tief konservativen Impuls erwachsen ist. Im Gegensatz zu einigen radikaleren Gelehrten, die Paulus angeklagt haben, das Judentum willkürlich falsch darzustellen, um polemisch zu punkten, versuchten Dunn und Wright einen Weg zu finden, der Polemik des Paulus mit dem von Sanders beschriebenen Judaismus zu begegnen. Ich glaube, in der Tat liegt hier der treibende Impuls der Neuen Perspektive. In all ihrer Vielfalt – und sie ist natürlich überaus vielfältig! – ist die Neue Perspektive grundlegend in Bezug auf die Neu-Ausdeutung des Paulus als eines „bekehrten" Juden des ersten Jahrhunderts, der mit dem Bundesnomismus im Dialog und Streitgespräch steht. Wrights massives und beeindruckendes Projekt schafft eine bestimmte Version der „Geschichte Israels" als einer Meta-Erzählung, innerhalb deren Paulus sein ganzes Theologisieren bewerkstelligt. Dunn geht es weniger um Geschichte. Allerdings liest auch er Paulus gegen die Strukturen des Judaismus des ersten Jahrhunderts.[6] Das Ergebnis ist eine Verschiebung der „paulinischen Achse" von der Vertikalen (sündige Menschen stehen einem gerechter Gott gegenüber) zur Horizontalen (die egoistischen Juden und die entfremdeten Nichtjuden). Paulus greift das Gesetz und seine Werke an, hauptsächlich, weil es der Einbeziehung der Nichtjuden im Weg steht. Rechtfertigung ist demnach diejenige Lehre, die Paulus entwickelt hat, um den Nichtjuden einen Zugang zum Volk Gottes anzubieten. Jesus ist – zumindest für Wright – mehr das „zweite Israel", der oder das seine Rolle als „Licht der Nichtjuden" erfüllt, als der „zweite Adam", welcher auf der Grundlage der Erlösung für alle, die glauben, gehorsam wird.

In den Jahren 1978 bis 1985 errichtete die Neue Perspektive somit eine Ausgangsbasis auf dem Schlachtfeld der

Paulusforschung. Die folgenden zwei Jahrzehnte werden Zeuge, wie sich die Bewegung festigt und ernsthaften Widerstand anfeuert. Sanders Sicht vom Judaismus gewinnt in der Wissenschaftswelt rasch Aufwind, freilich nicht ohne Rückfragen und Warnungen. Die „Neue Perspektive" selbst etablierte sich rasch als „neue Orthodoxie". Zahlreiche Artikel, Doktorarbeiten und Bücher entfalteten die neue Sicht und haben sie in Form von Texten und Themen ausgearbeitet. Zu Beginn charakterisierten Wright und Dunn ihre Annäherung als notwendiges Korrektiv zur „lutherischen Orthodoxie", ihrem Etikett für die akademische Bildung, die Paulus viele Jahre lang gelesen hatte, als sei er ein Christ des sechzehnten Jahrhunderts gewesen, der versuchte, sein Gewissen zu besänftigen, statt ihn als jüdisch-christlichen Apostel des ersten Jahrhunderts zu sehen, der versuchte, Nichtjuden als Vollbürger zusammen mit den Juden ins Himmelreich aufzunehmen. Kein Wunder also, dass die neue Sicht auf starken Widerstand derjenigen stieß, die überzeugt waren, dass die Reformatoren Paulus richtig verstanden hatten. Die Gelehrten begannen kritisch auf die „Neue Judaismusperspektive" und die „Neue Paulusperspektive" zu blicken.

Zu Beginn der frühen achtziger Jahre, der genaue Zeitpunkt ist im Nebel der Zeit verlorengegangen, war ich törichterweise einmal bereit, mich auf eine Debatte mit E. P. Sanders einzulassen. Während der Debatte fragte mich Sanders: „Dr. Moo, haben Sie die ganze Mischna in Hebräisch gelesen?" — „Nein", sagte ich, allzu verlegen zuzugeben, wie viel davon ich wirklich gelesen hatte. „Ich schon", sagte er, „daher bezweifle ich, dass *Sie* in dieser Debatte großes Ansehen haben werden". Er hatte recht: Meine Entgegnungen auf seine Sicht zum Bundesnomismus krankten an fehlendem Expertisenwissen über die jüdische Literatur. Das wurde nach und nach korrigiert, indem eine Anzahl Forscher, die sich in diesen jüdischen Arbeiten auskannten, bestätigten, dass der „Bundesnomismus" nicht ganz die monolithische Soteriologie war, die sie laut Sanders zu sein gehabt hätte. Obwohl sie anerkannten, dass in einigen traditionellen Ansätzen Ausgewogenheit fehlte, argumentierten andere Forscher auf unterschiedliche Weise, die „Alte Perspektive" gebe im Ganzen eine treuere Deutung der Paulusbriefe her als die „Neue Perspektive".

Im vergangenen Jahrzehnt haben die Kampflinien zwischen der Alten und der Neuen Perspektive etwas von ihrer Schärfe verloren, weil gleichzeitig andere Bewegungen zu einer Bedrohung geworden sind. Wie ich angemerkt habe, erkannten die meisten Verfechter der „Alten Perspektive" in verschiedenen Graden, dass die Neue Perspektive sowohl über Judaismus als auch über Paulus ein gewisses Maß an Wahrheit enthalten. Andererseits scheinen sich Verfechter der Neuen Perspektive von ihrem früheren, eher polemischen Status, zurückgezogen zu haben. Dunn gesteht jetzt zu, dass die Sicht Sanders über den Judaismus auf der Seite des „Bundes" irrt, indem sie ihn bezogen auf den „Nomismus" zu stark hervorhebt. Dunn wie auch Wright beharren darauf, dass ihr Fokus auf Rechtfertigung und dem Einschluss der Nichtjuden nicht bedeuten soll, die Wahrheit hinauszustoßen, dass Rechtfertigung – wenigstens in ihrer Anfangsform – „allein aus Glauben" sündige Menschen in die richtige Beziehung zu Gott bringt. Wright wünscht sich, die Sprache der „Neuen Perspektive" als Ganzes zu verwerfen, um sie durch eine „Frische Perspektive" zu ersetzen, die das Beste aus beiden Welten zusammenführt.[7] Er spekuliert sogar, dass die Bewegung der Neuen Perspektive gar nicht gebraucht worden wäre, wenn die Lehrer der Reformation ausschließlich Calvin gefolgt wäre.

Vielleicht liegt einer der Gründe dafür, dass Verfechter der „Alten" und der „Neuen" Perspektive sich „liebhaben und vertragen", darin, dass sie die Notwendigkeit erkennen, so etwas wie eine vereinigte Front gegen radikalere Bedrohungen der traditionellen paulinische Lehren aufzufahren. Die unter diesen Bedrohungen am einfachsten auszumachende ist die so genannte „Radikale Paulusperspektive" oder, wie einige ihrer Verfechter sie jetzt etikettieren: „Paulus innerhalb des Judentums-Perspektive". Während einige grundlegenden Argumente nicht neu sind, hat diese Bewegung im Laufe der letzten zehn Jahre zunehmenden Schwung gewonnen. Wie die Jakobiner der Französischen Revolution mit einer konstitutionellen Monarchie nicht zufrieden waren und eine radikalere Tagesordnung durchsetzten, die zu einer Republik führte, so sehen einige Wissenschaftler heute die Neue Perspektive als letztlich unbefriedigende Wegstation bei der Neuausrichtung der Beziehungen zwischen Judentum und Christentum an. Das Problem besteht darin, dass Verfechter der Neuen Perspektive weiterhin denken, Paulus kritisiere das Judentum. In dieser Hinsicht seien sie nicht besser als die Vertreter der „Alte Perspektive". Immer noch werde das Judentum beschuldigt, indem die Schuld einfach von der „Werkgerechtigkeit" auf den „Ethnozentrismus" übertragen werde. Diese Wissenschaftler lesen Paulus als jemanden, der das Judentum voll bestätigt. Die Polemik des Paulus wird auf Versuche beschränkt, das Judentum Nichtjuden aufzuzwingen. Bei all ihren Unterschieden – und ich will sie nicht ignorieren oder verkleinern – werden „Alte" und „Neue" Perspektiven zusammengeführt, indem sie darauf bestehen, dass für Paulus die Erlösung allein in Christus zu finden ist. Wright

ist in diesem Punkt besonders eloquent gewesen. Und wenn ich gerade hier eine Beobachtung machen darf, die wahrscheinlich für uns alle offensichtlich ist: Wrights Ansichten finden genau deshalb einen solchen großen Anklang unter den Evangelikalen, weil er nahe an dem dran ist, was wir „evangelikale Orthodoxie" nennen könnten.

Ein anderer Trend in der aktuellen Paulusforschung ist die Erneuerung der augustinischen-römisch-katholischen Ansicht von der Rechtfertigung als einer, die mehr ist als nur forensisch. Theologen aller Couleur theologischer Haltungen, einschließlich der evangelikalen, beleben die alte Kritik wieder, wonach die gängige reformatorische Lehre im Kern einen Riss hat, der sich zwischen dem Status des Glaubenden mit Gott und seinem Leben für Gott hinzieht. Im Hinblick auf die finnische Schulrevision der lutherischen Lehre und auf das häufige Appellieren an die gemeinsame orthodoxe Ostdoktrin der *Thesis,* argumentieren diese Theologen, Rechtfertigung sei nicht einfach forensisch, sondern umgestaltend. Hier wiederum haben Dunn und Wright mit Verfechtern der Alten Perspektive gemeinsame Sache gemacht. Mag Wright in Bezug auf die gängige Sichtweise oft anderer Meinung gewesen sein, was das umgestaltende Element der Rechtfertigung betrifft, hat er immer sehr klar Position bezogen.

Es wäre interessant und potenziell hilfreich, an dieser Stelle auf einige andere neue Betonungen in der Paulusforschung zu schauen, die das Potenzial haben, sowohl seine Theologie wie auch unser Predigen seiner Briefe zu verlagern. Ich denke an die sich ausbreitende Anfrage, was „Evangelium" für den Apostel bedeutet, den Grad, zu dem sein Lehren gegen den Götzenkult des Reiches gesehen werden kann, einen Blick auf der Macht der Sünde und die Rettung daraus auf Kosten des Problems von Sünden und ihrer Vergebung, ein Betonen des göttlichen Handelns bis zu dem Punkt, dass menschliches Handeln fast verschwindet, und die Frage, wie der klare Fokus auf das Gemeinsame ins richtige Gleichgewicht mit dem ebenso klaren Fokus auf das Individuum gebracht werden kann. Aber diese Fragestellungen, obwohl herausragender Teil des Programms von neuen Verfechtern der Perspektive – man denkt hier wieder an Tom Wright – sind nicht wirklich ein Teil der „Neuen Perspektive" *per se*. So ist es Zeit, den Beitrag Barclays zu dieser anhaltenden Diskussion einzuschätzen.

Der Beitrag Barclays zu paulinischer Gelehrsamkeit

Zuerst werde ich das Argument von *Paul and the Gift* kurz zusammenfassen. Wie der Titel des Buchs anzeigt, stellt Barclay seine Diskussion von der Lehre des Paulus über die Gnade innerhalb des größeren „Gaben"-Zusammenhangs auf. Nur indem wir die paulinische Gnadenlehre – insbesondere vor dem Hintergrund seiner eigenen Zeit – in den breiteren „Gaben"-Zusammenhang stellen, werden wir im Stande sein, dessen Platz in seiner Theologie angemessen zu würdigen.

Barclay deckt den Tisch, indem er das allgemeine Konzept „der Gabe" analysiert, das gemäß seines Arguments ein potenziell zweideutiges und vielseitiges Konzept ist. Mithilfe verheißungsvoller kulturanthropologischer Studien beginnt er, die Vorstellung von der „Gabe" zu entwirren, oder vielleicht genauer gesagt, deren widerstreitende Definitionen darzustellen. Einer seiner Schlüsselansprüche ist es, dass die Idee eines „reinen Geschenks" – ein frei gegebenes Geschenk, ohne jede Rückgabeerwartung – eine moderne Vorstellung ist. In der graeco-römischen Welt zur Zeit des Paulus stand das Schenken immer im Rahmen gegenseitiger Beziehungen. Geschenke festigten vorhandene Beziehungen und wurden in der Erwartung einer Art Gegengeschenk gegeben. Er schließt diese anfängliche Diskussion, indem er sechs Arten darlegt, wie „Geschenk" „vollendet" werden könnte – d. h. sechs Eigenschaften, die das Wesen „des Geschenks" definieren könnten:

1. *Überreichlichkeit* – Geschenke schenken ist extravagant, verschwenderisch; wie, wenn man Geschenke auf jemanden „herabregnen" lässt.
2. *Einzigartigkeit* – Schenken ist eine einzigartige Haltung; wie, wenn man sich auf jemand anderen ausschließlich als Schenker bezieht und nicht z. B. als Richter.
3. *Vorrang* – der Akt des Schenkens sucht nicht die Reaktion, sondern geht ihr je voraus; Beispiel: Eltern beschenken ihre Kinder ganz spontan, ohne etwas von ihnen zu erwarten.
4. *Deckungsungleichheit* – Schenken funktioniert „ohne Rücksicht auf den Wert des Empfängers" (S. 73); Beispiel: Gott lässt es regnen auf Gerechte und Ungerechte.
5. *Wirksamkeit* – Schenken ist kraftvoll; es vollbringt seinen Zweck; Beispiel: Eltern schenken ihren Kindern das Leben.
6. *Nicht-Zirkularität* – Schenken ist vorbehaltlos, es erwartet kein Gegengeschenk; Beispiel: die Ausgabe von Nahrungsmittelgutscheinen an Obdachlose.

Barclay beendet diesen Teil der Untersuchung mit der Beobachtung, dass Debatten über Gnade einerseits oft „vervollkommnende" Gnade beinhalten, um dann Kritik an jenen zu üben, die

Vervollkommnen anders verstehen, so als ob sie nicht wirklich an „die Gnade" glaubten.

Mit dem Gerüst an Ort und Stelle wendet sich Barclay als Nächstes der Kirchengeschichte zu, um zu sehen, wie Schlüsseltheologen Gnade analysiert haben. Er behandelt Marcion, Augustinus, Luther, Calvin, mehrere moderne Theologen und hört mit Sanders auf. Im Allgemeinen argumentiert er, dass diese Persönlichkeiten Gnade unterschiedlich „vervollkommnen". Zum Beispiel „glaubte Augustinus an die Gnade nicht *mehr* als Pelagius; er glaubt daran einfach *anders*" (S. 77, Betonung im Original). Besonders wichtig für unsere Absicht ist seine Behauptung, Sanders und die meisten ihm folgenden Verfechter der Neuen Perspektive, machten den Fehler, eine zu einfache Vorstellung von „Gnade" zu haben. Indem er sich auf eine „Vervollkommnung" der Gnade konzentriert – ihr wesentlicher Vorzug – ruft Sanders die Runzeln im Judentum des ersten Jahrhunderts hervor und kann nicht überzeugend erklären, wo die Ähnlichkeiten und Unterschiede unter jüdischen Arbeiten einerseits und zwischen jüdischer Literatur und Paulus andererseits zu finden sind.

Die jüdische Literatur ist der nächste Hafen, den Barclay anläuft. Er analysiert die Weisheit Salomons, Philo, Qumran *Hodayot*, Pseudo-Philo und Ezra 4 und in einem Muster, das wir inzwischen erkennen sollten, schließt er, dass diese Schriften Gnade unterschiedlich „vervollkommnen" – aber sie alle vervollkommnen eben die Gnade. Die Ansicht Barclays, dass „Geschenk" unterschiedlich vollendet werden kann, erlaubt ihm, zu beanspruchen, dass das Judentum als Ganzes durch die Gnade charakterisiert wurde – sogar die Rabbis, die häufig die Gnade Gottes an den Wert des Menschen gekoppelt haben, vervollkommnen Gnade auf eine bestimmte Weise. Wie er sagt: „Diejenigen, die Geschenke verdienen, sind immer noch die Empfänger solcher Geschenke, die freiwillig und ohne gesetzliche Anforderung gegeben werden. Sie veranlassen nicht, dass das Geschenk gegeben werden muss (das ist immer eine Sache des Wohltäterwillens), aber sie erweisen sich als angemessene Empfänger und stellen so die Bedingung für ihre richtige Austeilung" bereit (S. 316). Der allgemeine Résumé Barclays zu diesem Abschnitt ist hübsch formuliert: „Sanders hat recht, dass Gnade überall ist; aber das bedeutet nicht, dass Gnade überall dasselbe ist" (S. 319).

Nachdem er den Rahmen für die Analyse, einige passende historische Perspektiven und die jüdische Umgebung des Paulus ermittelt hat, kann sich Barclay schließlich Paulus selbst zuwenden – aber im engeren Sinne. Er entscheidet sich dafür, nur den Galater- und Römerbrief zu analysieren. Er arbeitet sich sorgfältig durch den Großteil der beiden Bücher, wobei er sich verständlicherweise auf Ereignisse der „Geschenk"-Sprache konzentriert. Seine Interpretation zieht die aktuelle akademische Diskussion in Betracht, berücksichtigt Geschichte und Theologie und ist oft aufschlussreich. Zwei kurze Beispiele: In der andauernden Auseinandersetzung zwischen apokalyptischer und heilsgeschichtlicher Geschichtsbetrachtung bei Paulus ficht Barclay einerseits den dauernden Fortschritt von Abraham zu Israel und zu Christus, der die Arbeit von Dunn und Wright kennzeichnet, an, während er zur gleichen Zeit „die apokalyptische" Ansicht J. Louis Martyns verwirft, da sie der Kontinuität auf der Ebene von Gottes Plan und Geschichte nicht gerecht wird (S. 411–414). In einem verwandten Punkt kritisiert er wieder Wright und Dunn für ihr Beharren darauf, dass der Galaterbrief innerhalb des Rahmens des Alten Testaments und besonders der abrahamitischen Geschichte zu interpretieren sei. Paulus, darauf besteht Barclay, gibt dem Christusereignis hermeneutischen Vorrang, indem er die alttestamentlichen Geschichten im Licht dieses epochalen Ereignisses liest. Barclay fasst seine Auffassung in einer weiteren netten Redewendung zusammen: „Paulus findet *Echos des Evangeliums in den Schriften Israels*" (S. 418, Betonung im Original).

Zwei allgemeine Punkte, die aus der Exegese Barclays hervorgehen, sind hier erwähnenswert.

Erstens etwas zu dem kritischen Problem der Polemik des Paulus gegen die „Werke des Gesetzes". Barclay vermeidet eindeutig sowohl die ethnozentrische Ansicht der Neuen Perspektive als auch die Sichtweise der menschlichen Werke, wie wir sie aus der Alten Perspektive kennen. Paulus meint nicht, dass Werke des Gesetzes unzureichend sind, weil sündige Menschen sie nicht gut genug tun können; er vertritt auch nicht die Ansicht, dass sie falsch sind, weil Juden, die sich auf eine altmodische Thora verlassen, sie benutzt haben, um Nichtjuden außerhalb des Königreichs zu halten. Nein, Paulus widersteht „den ‚objektiven' (sozial aufgebauten) Wertsystemen, die Werke tun, und anderen Arten des kulturellen oder symbolischen Kapitals, die als lohnenswert oder gut erklärt werden". Paulus ist gegen „die Einschließung des Christusgeschehnisses innerhalb des Wertsystems der Thora, denn für diejenigen, deren Leben in Christus wiederhergestellt wird, ist der höchste Begriff des Werts nicht die Thora, sondern die Wahrheit der guten Nachricht" (S. 444).

Zweitens beharrt Barclay darauf, dass die Gnade in der Theologie des Paulus etwas Zentrales ist. Er bemängelt an Wright und Dunn, dass sie der Lehre des Paulus über die Gnade nicht die grundlegende Wichtigkeit geben, die sie verdient.[8] Aber natürlich ist es nicht nur Gnade als eine verallgemeinerte Idee,

die für Paulus wichtig ist, sondern die besondere Art, wie er Gnade „vollendet". Paulus, so argumentiert Barclay, sieht das Christusgeschenk klar als überreichlich, vorausgehend und unverdient [im Engl. steht hier „incongruous", Anm. des Übers.] an. Paulus vervollkommnet die Einzigartigkeit der Gnade nicht, da er aufrechterhält, dass Gott richtet *und* rettet. Er vervollkommnet nicht seine Wirksamkeit, denn die göttliche Wirksamkeit in ihrer logischen Schlussfolgerung genommen, würde menschliches Handeln unterhöhlen. Ebenso wenig vollendet Paulus die Nicht-Zirkularität der Gnade. Gott gibt großzügig, noch vor der menschlichen Reaktion und ohne Rücksicht auf den Wert seiner Empfänger. Aber während das Geschenk vorbehaltlos ist, ist es doch nicht bedingungslos. D. h., die Gnade Gottes wird nicht nach der Erfüllung vorheriger Bedingungen gegeben, sondern sie wird in Erwartung einer Antwort gegeben. Tatsächlich lehrt Paulus, dass die Antwort absolut notwendig ist, da das erlösende Ziel Gottes im Geben des Geschenks ohne angemessene menschliche Antwort nicht erreicht wird. Barclay erinnert uns hier daran, dass keiner in der Welt damals erwartet hätte, dass ein Geschenk ohne Gedanken an eine nachfolgende Verpflichtung gegeben wird.

Barclay legt besonderen Wert auf die Bedeutung der unverdienten Gnade im Leben und in der Theologie des Paulus. Paulus ist als Vertreter der unverdienbaren Gnade nicht einzigartig; Barclay denkt, dass Qumran *hodayot*, Pseudo-Philo und mindestens die Stimme Ezras in Ezra 4 auch die Gnade auf diese Weise vollendet. Aber Barclay schlägt anscheinend vor, dass unverdienbare Gnade eine besonders bedeutende Rolle bei Paulus hat. „Es ist die unverdienbare Gnade, der Paulus im Christusereignis und den Erfahrungen in der Heidenmission nachgeht, die die explosive Kraft ist und die alten Wertekriterien abreißt und Raum schafft für innovative Gemeinschaften, die neue Formen sozialer Existenz" (S. 498–499) eröffnen. Barclay stimmt mit den Verfechtern der Neuen Perspektive überein, dass der Kontext für die Theologie des Paulus in der Heidenmission zu verorten ist. Aber er denkt nicht, dass die Heidenmission die charakteristische Theologie des Paulus hervorgebracht hat. „Das radikale Vorgehen des Paulus in seiner Heidenmission ist nicht ein Protest gegen „den Nationalismus": es ist das störende Nachbeben des unverdienbaren Geschenks Christi" (S. 361).

Da dies nicht eine Buchbesprechung ist, werde ich um die übliche Plus-und-Minus-Liste einen Bogen machen. Stattdessen werde ich mehrere Belange erwähnen, die mit unserem Thema an diesem Abend verbunden sind. Ich werde mit einem Versuch schließen, die Bedeutung des Buchs im Blick auf die Debatten zur Theologie des Paulus einzuschätzen.

Eine Eingangsfrage – und es ist wirklich eher eine *Frage* als eine Kritik – besteht darin, ob der Rahmen, den Barclay für die Untersuchung des „Geschenks" verwendet, der passende ist. Eigentlich finde ich sein heuristisches Modell als Werkzeug zum Analysieren von Ähnlichkeiten und Unterschieden unter alten Auslegern „des Geschenks" sehr nützlich. Aber wir sollten vielleicht im Kopf behalten, dass Barclays Beschreibung der Geschenkkonturen zur Zeit des Paulus mit Einsichten beginnt, die der modernen kulturellen Anthropologie entlehnt sind. Außerdem: Während Barclay alte Texte zitiert, um jede seiner sechs Geschenks-„Vollkommenheiten" abzustützen, scheint das Schema selbst sein eigener Versuch zu sein, die verschiedenen Arten zu charakterisieren, wie Geschenk in der Welt des Paulus verstanden wurde.

Ich frage mich auch, wie die Entscheidung, die Lehre des Paulus über Gnade innerhalb des semantischen Konzepts des „Geschenks" zu behandeln, zu bewerten ist. Natürlich bedeutet χάρις häufig „Geschenk". Es ist aufschlussreich, die semantischen Kategorien des Louw-Nida-Lexikons zu verwenden, um das Wort zu definieren. Aber es könnte hilfreich sein, zu beachten, dass Louw-Nida das semantische Konzept „Geschenk" als zweites nach „der Güte" verzeichnet. Das *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature Third Edition* (BDAG, dt. Bauer) verzeichnet „Geschenk" innerhalb der dritten Definition, die es anführt; die erste ist „eine gewinnende Qualität oder ein Reiz, der zu einer günstigen Reaktion einlädt"; und die zweite „eine wohltätige Verfügung für jemanden."[2] Ich will nicht den Fehler begehen, Lexika überzuanalysieren. Aber ich frage mich wirklich, ob die Folge ihrer Analysen zu einem grundliegenden Problem in der Diskussion Barclays hinweisen könnte. Eine Analyse der paulinischen Lehre der „Gnade" innerhalb des allgemeinen Bezugssystems „Geschenk" könnte etwas übersehen oder letztlich scheitern, der Art und Weise, wie Paulus das Christusgeschenk in Gottes eigenem Charakter und seiner Verfügung niederzulegen scheint, vollständig gerecht zu werden. Nach meiner Paulusauffassung ist der Charakter des Christusereignisses als reines Geschenk die notwendige Manifestation der vorbehaltlosen, wohlwollenden Haltung Gottes zu seiner Schöpfung, verwurzelt in seiner Natur als Einer, dessen Wille die einzige Ursache all seiner Handlungen ist. Barclay ignoriert diese Dimension der Gnade nicht, aber indem er das „Geschenk" zur allumfassenden semantischen Kategorie von χάρις macht, könnte es sein, dass Barclay diesem wichtigen Aspekt der Gnadenlehre des Paulus nicht gerecht wird.

Eine andere Weise, in der Barclay die Breite der Lehre des Paulus nicht zutreffend beschreibt, führt Tom Schreiner in seiner Buchbesprechung in der Zeitschrift *Themelios* an (s. Fn 3). Im Anschluss an die akademische „kritische Orthodoxie" verwirft Barclay den Epheserbrief und die Pastoralbriefe als „Deuteropaulinen", gestützt darauf, dass das Gnadenverständnis in diesen Schreiben etwas anders aussieht, als das, was Barclay im Galater- und Römerbrief gefunden hat. Unbestreitbar sprechen Beschränkungen von Zeit und Raum einerseits für die Entscheidung, sich auf die zwei Paulusbriefe zu konzentrieren, die am wichtigsten für seine Gnadenlehre sind. Jedoch bedeutet diese Beschränkung ebenfalls, wie Barclay zugibt, dass seine Schlussfolgerungen über die Gnade bei Paulus etwas verschieden gewesen sein könnten, wenn er alle dreizehn Paulus zugeschriebenen Briefe in Betracht gezogen hätte.

Barclays robuste Diskussion der historischen Theologie ist sehr willkommen und aus der Perspektive eines Amateurs, wie ich es bin, prinzipiell zutreffend. Allerdings muss ich ihm einen Punkt vorwerfen. Er behauptet, Luther und Calvin charakterisierten das Problem des Gesetzes unterschiedlich. Während Luther betonte, dass das Problem der prahlerische Versuch war, das Gesetz zu verwenden, um einen Stand bei Gott zu gewinnen, hat sich Calvin auf die bloße Unfähigkeit des Menschen konzentriert, die Forderung des Gesetzes Gottes zu erfüllen. Ich bin ein wenig besorgt, dass diese Unterscheidung die Nuancen beider Reformer nicht ganz trifft. Bedeutsamer jedoch ist Barclays Neigung, Luthers subjektive Haltung, Gerechtigkeit zu sichern, als reformatorische Sichtweise zu übernehmen, der er dann seine eigene Ansicht gegenüberstellt (z. B. S. 444). Das stärkere Fokussieren auf das menschliche Unfähigkeitsproblem – das m. E. das grundlegendere Thema für Paulus ist – hätte dieser exegetischen Diskussionen andere Konturen gegeben.

Diese Fragen und Kritiken sind für das Basisargument von *Paul and the Gift* nicht verhängnisvoll. Und auf der anderen Seite trägt das Buch bedeutsam und nützlich zur anhaltenden Debatte über den grundlegenden Vorstoß der Theologie des Paulus bei.

Erstens versorgt uns die Analyse des Geschenks in Bezug auf seine verschiedenen Vervollkommnungen mit einem Werkzeug, das es ermöglicht, das Gnadenverständnis des Zweiten-Tempel-Judentums genauer zu charakterisieren. Anstelle einer Definition der Gnade im Sinn des vorhergegangenen göttlichen Handelns, die so allgemein war, dass Paulus und eigentlich alle Zweite-Tempel-Juden über *einen* Kamm geschoren werden konnten, hat Barclay uns ein Werkzeug gegeben, das wir verwenden können, um Ähnlichkeiten und Unterschiede unter diesen Schreibern erfassen zu können. Selbstverständlich ist Barclay nicht der erste, der auf die Unterschiede in *der* Weise hinweist, wie Paulus und seine jüdischen Zeitgenossen Gnade verstehen; aber sein Rahmen ermöglicht es uns, mit größerer Genauigkeit zu beschreiben, wo diese Ähnlichkeiten und Unterschiede liegen. Dazu kommt: Während Barclay Bedenken trägt, zu betonen, dass es falsch ist zu denken, Paulus habe an die Gnade mehr geglaubt als andere Juden seiner Zeit, schlägt er vor, dass es etwas an der Lehre des Paulus über die Gnade gab, was seine Ansicht eindeutig ausprägte. „Die Art, wie Paulus die Unverdienbarkeit der Gnade radikalisiert und die besondere Weise, wie er diese Gnade mit dem Christusereignis verbindet und es in seiner Heidenmission umsetzt, relativiert die Autorität der Thora in einer unter seinen jüdischen Fachkollegen einmaligen Weise" (S. 566).

Zweitens hat das Buch Barclays das wirklich große Verdienst, Gnade in das Zentrum der Theologie des Paulus zu stellen. Das ist ein Wort, das Paulus 100-mal verwendet und das er als eine kennzeichnende Charakterisierung dessen benutzt, was Gott in Christus getan hat. Paulus definiert nirgends χάρις, sondern setzt sie überall voraus und stellt es häufig ins Zentrum des neuen Bereichs auf, den Christus vorbereitet hat. „Gnade" ist „erschienen" und „belehrt" uns (Titus 2,11–12); wir „stehen in der Gnade" (Röm 5,2) und leben unter ihrer Herrschaft (Röm 5,21; vgl 6,14.15). Ist die Behauptung Barclays, dass Dunn und Wright die Rolle der Gnade bei Paulus herunterspielen, gerechtfertigt? Ich glaube, wir können sagen, dass beide dazu neigen, die Bedeutung von Gnade einzuschränken, indem sie sie stark an die Sorge des Paulus binden, den Ethnozentrismus zu überwinden. Barclay gibt im Gegensatz der „unverdienbaren Gnade des Paulus" eine lebendige Rolle im Selbstverständnis des Apostels, in seiner Analyse der menschlichen Bedingung und in der Aufstellung der Aufeinanderfolge des paulinischen Arguments in den Briefen. Zum Beispiel sagt er, als er sich über das Antiochische Vorkommnis (Gal 2,11–14) äußert, „die gute Nachricht ist gerade in seiner Missachtung der früheren Wertmaßstäbe gut, sowohl für Juden wie auch für Nichtjuden: das Evangelium steht oder fällt mit der Unverdienbarkeit der Gnade" (S. 370). Ähnlich: „Das radikale Vorgehen des Paulus in seiner Heidenmission ist nicht ein Protest gegen ‚den Nationalismus', es ist das störende Nachbeben des unverdienbaren Geschenks Christi" (S. 361). Vielleicht neigt Barcley vor lauter Begeisterung für sein Thema gelegentlich dazu, die Rolle der Gnade überzubetonen. Ich bin zum Beispiel nicht überzeugt, dass unverdienbare Gnade der Hauptpunkt in Römer 9 ist oder dass sie aus sich selbst den Gedan-

kenfluss von Kapitel 9 bis 11 erklären kann (vgl. S. 521–526). Aber während er anerkennt, dass die Heidenmission der Kontext war, in dem Paulus große Anteile seiner Theologie entwickelt hat, ist Barclay zu belobigen, dass er die Entwicklung dieser Theologie nicht im jüdischen Nationalismus ansetzt, sondern in einem grundlegenderen und weitgehend menschlichen Faktor: die unverdienbare Gnade, die Paulus selbst erfuhr, als Gott ihm „seinen Sohn offenbart" hat.

Ein dritter Bereich, in dem Barclay eine überzeugendere Interpretation zur Verfügung stellt als die typische Neue Paulusperspektive, ist sein Verständnis von „Werken des Gesetzes" im Blick auf das gegeneinander von „Gnade" und „Glauben". Dieser Kontrast gehört zum Zentrum der Interpretationen der Soteriologie des Paulus. Er nimmt in der allgemeinen Reformationstheologie eine entscheidende Rolle ein. Obwohl die Reformer anerkannten, dass die „Werke des Gesetzes" bei Paulus auf den Gehorsam gegenüber der jüdischen Thora verweisen, waren sie überzeugt, dass der Ausdruck letztlich als das Einbeziehen jeder Art menschlichen Gehorsams verstanden werden sollte. Sie haben deshalb in diesem Gegensatz einen grundlegenden anthropologischen Antagonismus zwischen „Tun" und „Glauben" gefunden. Weil Paulus alles menschliche „Tun" ausschließt, ist die Aneignung Christi „allein durch Glauben" die notwendige Schlussfolgerung. Sie stellten deshalb folgenden Anspruch an die Gnade: Wenn Gott durch seine Natur allein durch Gnade mit Menschen eine Beziehung eingeht, dann muss Rechtfertigung durch den Glauben und nicht durch Werke – welcher Art auch immer – geschehen (s. Röm 4,4–5). Ich denke, Barclay könnte in diesem Punkt den Reformatoren näher stehen als die Neue Perspektive. Ja, er macht sehr deutlich, dass sich seine Auffassung der „gute Werke" von den Bedenken der Reformation, dass „gute Werke" zur Grundlage für die Rettung werden könnten, unterscheidet. Aber er ist ebenso bemüht, sich von der üblichen Ansicht der Neuen Paulusperspektive abzugrenzen, dass Paulus gegen eine jüdische Sorge polemisiert, Rechtfertigung auf den Besitz und die Observation der jüdischen Thora einzuschränken. Nein, für Barclay widersteht Paulus, wie wir schon bemerkt haben, allen „‚objektiven' (sozial gebauten) Wertsystemen" (S. 444). Die gute Nachricht über die Gnade Gottes in Christus, so fordert er, „stellt jede vorher bestehende Klassifikation des Werts in Frage". Ich wünschte, Barclay hätte wirklich klarer dargelegt, wie wir von dem Ausdruck „Werke des Gesetzes" zum „Wertsystem" gelangen; seine Ansicht bedeutet ja eine Bewegung weg von der Neuen Perspektive und eine gewisse Wegstrecke zurück zur Alten. Beim Lesen Barclays kann man, wie es aussieht, ziemlich direkt von den „Werken des Gesetzes" des Paulus zu jedem menschlichen Wertsystem hingelangen. Natürlich ist es noch das System, und sind es nicht menschliche Versuche, den Standards zu entsprechen, die das Problem ausmachen. Eine Person könnte, anders gesagt, die Forderungen ihres eigenen Wertsystems völlig zufriedenstellen und doch hinter das Wohlwollen Gottes zurückfallen, weil das System selbst im Irrtum ist. Einerseits ist Barclay dann der Neuen Perspektive näher, indem er darauf besteht, dass es beim paulinischen Schlüsselbegriff um das „Gesetz" und nicht um die „Werke" geht. Aber er ist der Alten Perspektive näher, wenn er in dem Ausdruck eine umfassende Aburteilung des menschlichen Wertsystems findet. Es sollte anerkannt werden, dass Dunn und Wright eine breite Kritik menschlicher Werke gegen „Werke des Gesetzes" in der Polemik des Paulus finden. Das Problem besteht darin, dass ich manchmal nicht überzeugt bin, wie ihre Exegese in Bezug auf „Bundesmarkierungen" zu diesen Schlüssen führt. Barclay stellt eine sicherere Grundlage für diese breite Anwendung zur Verfügung.

Barclays *Paul and the Gift* wirft dann also bedeutende Fragen auf, sowohl im Blick auf die „Neue Judaismusperspektive" als auch im Blick auf die „Neue Paulusperspektive". Als jemand, der im Lauf der Jahre ähnliche Fragen aufgeworfen hat, schätze ich diese Beanstandungen – selbst wenn Barclay irgendwo im Spektrum zwischen den „Alten" und „Neuen" Perspektiven der Paulusinterpretation landet. Sein Buch ist ein echtes Geschenk für das akademische Studium der Theologie des Paulus – wenn auch nicht, um seinem eigenen Begriff zu benutzen, ein „einzigartiges" Geschenk.

Abschließende Mahnungen

Erlauben Sie mir, dass ich in einer Art Nachwort mit einer Reihe von Ermahnungen an Lehrer und Prediger abschließe. Die Ausgewogenheit, die sie verkörpern, ist nichts Neues; das Beste der Alten Perspektive beharrt seit Jahrhunderten auf solchen abgewogenen Betrachtungsweisen. Und doch lohnt es sich vielleicht, sie versuchsweise neu zu formulieren, Karikaturen der Alten Perspektive in einigen Bereichen beiseite zu räumen und zur gleichen Zeit diejenigen unter uns zu warnen, die sich mit der Alten Perspektive zu ihrem Schutz in übermäßigen Eifer identifizieren, was auf Unausgewogenheit und Verzerrungen hinauslaufen kann.

1. Wir müssen die gute Nachricht predigen, dass Jesus als Herr in seiner ganzen paulinischen Größe inthronisiert worden ist – ohne irgendwie abzumildern, was für Paulus eindeutig seine Vorreiterrolle war: das Angebot neuen Lebens durch den Tod und die Auferstehung Christi.

2. Wir müssen die Herrschaft Christi in allen ihren Dimensionen predigen, einschließlich ihrer Implikationen für totalitäre Ansprüche des Staates und andere Einrichtungen.
3. Wir müssen öffentlich verkündigen, dass Gott in Christus die Macht der Sünde bricht, aber dass er dies durch Vergebung unserer Sünden im stellverstretenden Tod Christi tut.
4. Wir müssen predigen, dass Gott Leute durch seine unverdiente Gnade zu sich zieht – ohne dass wir davor zurückschrecken, darauf zu bestehen, dass die Menschen selbst im Glauben auf das Angebot Gottes zu reagieren haben.
5. Wir müssen öffentlich verkündigen, dass Gott in Christus die gottlose Person rechtfertigt, während wir gleichzeitig sehr deutlich darlegen, dass die Rechtfertigungshandlung Gottes das Sprungbrett für das Niederreißen ethnischer, rassischer und geschlechtlicher Barrieren ist.
6. Wir müssen ständig die große Wahrheit der Reformation wiederholen, dass die Rechtfertigung Gottes durchweg ein forensischer Vorgang ist, während wir den Menschen unter uns verständlich machen, dass keiner das Geschenk der Rechtfertigung erhalten kann, ohne gleichzeitig das Geschenk der Heiligung zu empfangen.
7. Wir müssen mit aller Energie, die wir haben, öffentlich verkündigen, dass der Mensch allein durch Glauben gerechtfertigt wird, während wir gleichzeitig Menschen darauf hinweisen, dass sie im Urteil Gottes ohne Werke nicht bestehen werden.

Dr. Douglas Moo ...

Dr. Douglas Moo ist Professor für Biblische Studien am Wheaton College (Illinois, USA) und ein hochgeachteter Paulusexeget. Sein Römerbriefkommentar (The Epistle to the Romans, The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing, 1996) ist seit Jahren ein Standardwerk für die Römerbriefauslegung.

Der Vortrag erschien zuerst als „John Barclay's Paul and the Gift and the New Perspective on Paul" in: Themelios 41.2 (2016): S. 279–288. Übersetzung und Wiedergabe mit freundlicher Genehmigung. Übersetzung durch Ivo Carobbio.

Anmerkungen

[1] John M. G. Barclay. *Paul and the Gift*. Grand Rapids: Eerdmans 2015. Der Aufsatz ist davor auf dem „Gospel Coalition Council Meeting" in Deerfield, IL (17. Mai 2016), als Referat gehalten worden.

[2] Paul Foster. *The Concept of „Gift" in* Paul"s Thought. *ExpTim* 127 (2016) S. 340.

[3] Thomas R. Schreiner. *Paul and the Gift: A Review Article. Themelios* 41 (2016) S. 52–58.

[4] Mit „Sicht der Reformation" beziehe ich mich auf die allgemeinen erlösungsrelevanten Belange Luthers, Calvins und ihrer Erben.

[5] James D. G. Dunn. *The New Perspective on Paul*. BJRL 65. 1983. S. 95–122 (republished with additional notes in Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians. Louisville: Westminster/John Knox, 1990. S.183– 214); und N. T. Wright. *The Paul of History and the Apostle of Faith*. TynBul 29. 1978. S. 61–88.

[6] N. T. Wright bemerkt, dass bei Dunn ein narratives Gerüst fehlt. (Paul and His Recent Interpreters: Some Contemporary Debates. Minneapolis: Fortress, 2015. S. 98.

[7] Wright: „Im Besonderen gibt es keine Notwendigkeit, den Kampf zwischen den Sichtweisen fortzusetzen, die sich die „Neue„ oder die „Alte Paulusperspektive" nennen. Beide waren so und so in ihrer Eigentümlichkeit irreführend: Es gibt inzwischen viele lose „Neue Perspektiven" und ebenso ziemlich viele bedeutsame verschiedene „Alte Perspektiven". Insofern die „Neue Perspektive" Gefahr gelaufen ist, in „Soziologie" oder „vergleichender Religion" aufzugehen, musste sie natürlich theologisch nochmals überdacht werden, um dem göttlichen Handeln am Kreuz und seiner Aneignung durch Glauben die zentrale Stellung zu geben, die Paulus ihr gab. Insofern die „Alte Perspektive" fortfuhr, sich auf eine Karikatur alten jüdischen Glaubens zu stützen, dabei alte jüdische Texte sowie Paulus selbst dazu zwang, Antworten auf Fragen zu geben, die nicht gestellt waren, gleichzeitig diejenigen ignorierend, mit denen sie konfrontiert waren, musste es natürlich theologisch nochmals überdacht werden, um die jüdischen und paulinischen Gewichtungen mit einzubeziehen und ihnen eine zentrale Stellung auf der überraschenden und frisch enthüllenden göttlichen Handlung zu gewähren, in der Erfüllung des Bundes mit Abraham und der Vollendung (beide Bedeutungen des telos in Römer 10,4 ausgleichend!) des Bundes mit Moses. Aber ich hoffe, dass die Diskussion in diesem Buch eine Reihe von neuen Blickwinkeln – fast hätte ich „Perspektiven" gesagt – über das falsche Entweder-Oder der letzte Generation gegeben hat. Proteste sind häufig notwendig, wenn auch manchmal übertreibend. Reaktionen sind manchmal angemessen, auch wenn sie manchmal schrill oder bloß nostalgisch sind. Vollere Integration, vollere Versöhnung ist immer das paulinische Ziel und ich hoffe, wir sind einen guten Weg gegangen, um das zu erzielen." In: Paul and the Faithfulness of God, Christian Origins and the Question of God, Bd. 4, Minneapolis: Fortress 2013, S. 1513–14. Siehe auch Dunn: „Daraus folgt auch, dass die „Neue Perspektive" nicht als eine Alternative zur „Alten Perspektive" definiert oder betrachtet werden sollte. Die „Neue Perspektive" wollte nicht alle Elemente der „Alten Perspektive" ersetzen. Sie betrachtet die „Neue Perspektive" nicht als feindlich oder antithetisch zur „Alten Perspektive". Sie fragt einfach, ob die Wege, auf denen die Rechtfertigungslehre traditionell dargelegt worden ist, der Theologie des Paulus an diesem Punkt ausreichend Rechnung trägt. In: „A New Perspective on the New Perspective on Paul„, Early Christianity 4. 2013. S. 157.

[8] Dunn, so scheint es, entgeht aber dieser Kritik, zumindest in seinem ausführlichen Anspruch. Er argumentiert, dass sich „charis der agape am wirklichen Zentrum des Evangeliums des Paulus anschließt. Klarer als irgendwelche anderen fassen diese zwei Wörter „Gnade" und „Liebe" zusammen und charakterisieren am klarsten seine ganze Theologie." (The Theology of Paul the Apostle. Grand Rapids: Eerdmans, 1998. S. 320).

[9] BDAG. 1079–1080.

Greg Koukl

Das Böse? Kein Problem!

Viele halten die augenscheinliche Existenz des Bösen in unserer Welt für einen unumstößlichen Beweis gegen die Existenz eines Gottes. Ich glaube, es verhält sich gerade umgekehrt. Der ganze Einwand hängt nämlich von der Beobachtung ab, das wahrhaft Böse „da draußen" sei ein objektives Merkmal der Welt. Darin liegt das Problem für den Atheisten.

Bezeichnet man etwas als „böse", fällt man damit ein moralisches Urteil. Doch außerhalb des Kontextes einer moralischen Norm ergeben Moralurteile keinen Sinn. Das Werturteil „böse" kennzeichnet ein Abweichen von jenem Moralmaßstab. Gibt es aber keinen Maßstab, so gibt es auch keine entsprechende Abweichung.

Ist die Moral eine Sache der Relativität, kann es „das Böse" gar nicht geben. Nun existiert es aber. Deshalb wehren sich die Menschen auch dagegen. Es muss daher auch einen objektiven Maßstab in Fragen der Moral geben. Diese Entdeckung wirft verschiedene Fragen auf. Woher kommen die Moralvorstellungen? Und weshalb scheinen sie nur auf den Menschen anwendbar zu sein? Sind sie das Ergebnis des Zufalls? Welche Weltanschauung kann sie erklären?

Diese Fragen lassen sich beantworten, indem wir das Wesen eines Moralgesetzes untersuchen. Durch die Untersuchung der Wirkung (der Moralität) können wir deren Wesen bestimmen und fragen: Welche Ursache bringt eine solche Wirkung hervor?

Vier Beobachtungen zur Ethik

Das erste, was an Moralgeboten auffällt: Sie existieren, aber auf unkörperliche Weise; jedenfalls haben sie keinerlei physische Eigenschaften. Man kann sich nicht im Dunkel die Nase an ihnen anrennen. Sie haben weder räumliche Ausdehnung noch spezifisches Gewicht. Sie haben auch keinerlei chemische Merkmale. Sie sind immateriell und können nur gedanklich, nur durch Selbstwahrnehmung und Überlegung erfasst werden, ganz ohne Zuhilfenahme unserer fünf Sinne.

Das ist eine tiefgründige Erkenntnis. Wir sind da mit höchster Wahrscheinlichkeit auf etwas durch und durch Reales gestoßen. Dennoch kann man es nicht empirisch beweisen oder anhand von Naturgesetzen beschreiben. Das zeigt uns: Unsere Welt umfasst mehr als nur das physische Universum. Wenn es nichtphysikalische Dinge – wie etwa Moralgebote – wirklich gibt, dann ist die materialistische Weltanschauung falsch.

Da gibt es viele andere Dinge in unserer Welt, etwa Lehrsätze (Propositionen), Zahlen und die Gesetze der Logik. Neben Werten wie Glück, Freundschaft und Treue gibt es auch Dinge wie Sinn und Sprache. Es könnte auch noch anderes personales Leben geben – Seelen, Engel und andere übernatürliche Wesen.

Unsere Entdeckung zeigt uns auch: Es gibt Wirklichkeiten, die die Wissenschaft selbst prinzipiell nicht erfassen

kann. Es gibt Dinge, die eben nicht von Naturgesetzen beherrscht werden. Die Wissenschaft ist also nicht die einzige Disziplin, die uns echte Informationen über die Welt liefern kann. Daraus folgt: Der Naturalismus als Weltanschauung ist ebenso falsch.

Die Entdeckung moralischer Gesetze zwingt uns, die Art, wie wir das Wesen der Realität erfassen, zu erweitern und offenen Geistes die Möglichkeit in Erwägung zu ziehen, dass die Welt im Unsichtbaren von ungezählten weiteren Dingen bevölkert ist.

Die zweite Sache, die wir sehen können: Moralgesetze sind eine Art Kommunikation. Sie sind Aussagesätze, und zwar durchdachte und sinnvolle Aussagen, die ein Geist dem anderen mitteilt. Die Aussagesätze haben imperativen Charakter – sie kommen in Form von Geboten. Ein Gebot hat nur dann Sinn, wenn daran zumindest zwei geistbegabte Wesen partizipieren, jenes, das die Gebote erlässt, und jenes, das sie empfängt.

Wir erkennen bei der Betrachtung der Moralgesetze ein Drittes. Es eignet ihnen eine Kraft, die wir regelrecht fühlen können, noch *bevor* wir etwas tun. Man könnte vom Pflichtcharakter moralischer Gesetze sprechen, also vom sittlichen „Sollen“ (engl. oughtness) des Moralischen. Sie bezieht sich auf den Willen des Menschen, drängt ihn, auf eine ganz bestimmte Weise zu handeln, wenn der Mensch dieser Kraft auch oft widersteht und sich entscheidet, nicht zu folgen.

Verletzen wir klare und gewichtige Moralgebote, empfinden wir tiefes Unbehagen, eine Art ethischen Schmerz, der uns innewerden lässt, dass wir etwas Falsches getan haben und Strafe verdienen. Dieses Schuldgefühl geht nicht nur mit dem unangenehmen Bewusstsein des Fehlverhaltens einher, sondern auch mit der Furcht, sich für sein Tun verantworten zu müssen. Ablenkung und Verdrängung mögen diesen Schmerz zeitweise dämpfen, aber er verschwindet nicht ganz. Nur Soziopathen gelingt es, dieses Bewusstsein ganz zum Schweigen zu bringen.

Die Einengung unserer Möglichkeiten

Diese vier Beobachtungen liefern uns das Fundament, von dem aus wir die Frage: „Woher kommt sie, die Moral?“ beantworten können. Wir müssen uns nur die möglichen Optionen ansehen und dann fragen, welche dieser Optionen am besten zu unseren Beobachtungen passt.

An dieser Stelle ein Wort der Warnung. Ab jetzt wird’s persönlich, denn die letzte Antwort auf unsere Frage wirkt sich tiefgreifend auf unseren Lebensstil aus. Denn ergeben sich Schlussfolgerungen, die uns unangenehm sind, sind wir allzu leicht versucht, sorgfältiges Denken zu vermeiden. Angesichts der wenigen Antworten gibt es keine Neutralität. Ist die ganze Palette an Möglichkeiten klar, bedeutet die Ablehnung der einen automatisch die Akzeptanz der verbleibenden.

Wir stehen vor drei Möglichkeiten. 1) Die Moral als solche ist nur Einbildung. 2) Es gibt zwar moralische Gesetze, doch diese sind nichts als Nebenumstände, mithin reine Produkte des Zufalls. 3) Moralgesetze sind nicht zufällig da, sondern das Ergebnis eines denkenden Geistes. Welche dieser Optionen ergibt im Hinblick auf unsere vier Beobachtungen zur Moral am meisten Sinn?

Da werden einige einwerfen: Sowas wie Moral gibt es ja gar nicht, das ist nichts als Illusion, nützliche Einbildung höchstens, die uns hilft, harmonisch zu

Einige schlagen nun einen andern Weg ein: Sie geben zu, dass es wirkliche moralische Gesetze geben muss, verfechten sie aber als Zufall. Wir stoßen sozusagen auf sie als Teil der Ausstattung des Universums. Nähere Erklärung haben sie dazu keine und brauchen auch keine.

leben. Das ist die Antwort des Relativisten. Diese Sichtweise ist für jene, die das Problem des Bösen zur Sprache bringen, keine Option. Ihr Einwand gegen die Ungerechtigkeit des Universums ist ein stilles Eingeständnis der Existenz der Moralität. C. S. Lewis merkt einmal an:

> *Gerade beim Versuch, zu beweisen, dass Gott nicht existiert – mit anderen Worten: dass die ganze Wirklichkeit sinnlos ist – sah ich mich gezwungen, mir einzugestehen, dass ein Teil der Wirklichkeit – nämlich meine Auffassung von Gerechtigkeit – sehr viel Sinn ergab. So erweist sich der Atheismus als zu simpel. Wenn die ganze Welt tatsächlich ohne Sinn und Verstand wäre, hätten wir dies nie begreifen können. Gäbe es kein Licht in dieser Welt und auch keine Augen, mit denen man das Licht sehen kann, wir würden niemals wissen, dass es dunkel ist. Der Begriff „dunkel" wäre ein Wort ohne Sinn und Verstand.*

Einige schlagen nun einen andern Weg ein: Sie geben zu, dass es wirkliche moralische Gesetze geben muss, verfechten sie aber als Zufall. Wir stoßen sozusagen auf sie als Teil der Ausstattung des Universums. Nähere Erklärung haben sie dazu keine und brauchen auch keine.

Aber das kann aus gutem Grund nicht befriedigen: Moralgesetze ohne Grund oder Rechtfertigung brauchen auch nicht befolgt zu werden. Hier mag eine Veranschaulichung hilfreich sein. Sie stoßen eines Abends während des Scrabble-Spiels auf die zufällige Wortfolge „geh nicht". Sollten Sie dieser Aufforderung Folge leisten? Selbstverständlich nicht. Denn das ist gar keine Aufforderung, sondern eine zufällige Anordnung von Buchstaben.

Gebote sind Mitteilungen von einem geistbegabten Wesen zum anderen. Es wäre denkbar, dass ein moralisches Gesetz durch Zufall entstünde, doch von einem Gebot, das niemand erlassen hat, könnte man nicht sprechen. Da die Scrabble-Wortung zufälliger Natur ist, kann sie getrost ignoriert werden.
Auch wenn sich hinter dem Befehl jemand verbirgt, kann er getrost ignoriert werden, verkörpert er keine echte Autorität. Stünde ich auf einer Straßenkreuzung und höbe meine Hand, würden vielleicht einige Autofahrer freiwillig stehenbleiben. Verpflichtet wären sie dazu allerdings nicht. Wenn statt mir aber ein Polizist dort stünde – der Verkehr müsste zum Stehen kommen.

Worin besteht der Unterschied zwischen dem Polizisten und mir? Meine Autorität ist nicht verankert; sie beruht auf nichts Festem. Der Polizist dagegen repräsentiert den Staat; seine Autorität hat also ihre Grundlage. Der Staat kann rechtmäßige Vertreter einsetzen, die seinen Willen durchsetzen, denn er handelt hier innerhalb seiner Rechtssphäre.

Was lernen wir daraus? Die moralische Kraft eines Gesetzes ergibt sich aus der entsprechenden Autorität, einer Autorität, die innerhalb ihrer rechtmäßigen Sphäre handelt. Wer ein solches Gesetz übertritt, kann bestraft werden. Das gilt auch für die Moralgesetze. Sie haben ihren Pflichtcharakter, ihre Kraft – wenn sie echte Autorität verkörpern. Moralgesetze, die aus Zufall entstanden sind, haben eine solche Grundlage nicht.

Unsere zweite Möglichkeit erweist sich nun also als Fehlschlag, denn sie versagt bei der Erklärung der drei wichtigen Merkmale, die wir im Hinblick auf die Moral beobachtet haben. Zufällige Moralvorstellungen sind keine Mitteilung zwischen geistbegabten Wesen und können daher nicht bindend sein. Man kann hier nicht von einem Pflichtcharakter des Moralgesetzes sprechen, noch erklärt es, wie jemand Schuld und Erwartung von Strafe erwartet, wenn er diese Gesetze übertritt.

Es bleibt nur eine Antwort

Nur eine Antwort bleibt. Sie erklärt die Quelle der Moral. Wenn die Moral keine Illusion sein soll und auch nicht ein Produkt des Zufalls, dann muss sie auf einen denkenden Schöpfergeist zurückgehen. Universelle Moralgesetze, deren Pflichtcharakter echt ist, bedürfen eines Urhebers, dessen ureigener Bereich das Universum selbst ist und der auch über die moralische Autorität verfügt, seinen Gesetzen Kraft zu verleihen, der auch die Macht hat, die vollkommene Gerechtigkeit durchzusetzen.

Was ist die beste Erklärung für die Existenz der Moral? Die beste Antwort darauf lautet: Ein personaler Gott, dessen Wesen für den absoluten Maßstab für ‚das Gute' steht. Eine unpersönliche Kraft wird nicht ausreichen, denn ein Moralgesetz ist Aussagesatz und Gebot, eine Gegebenheit also, die als Merkmal des Geistigen gilt. Der Ethikprofessor Richard Taylor erklärt:

> *Eine Pflicht wird jemandem geschuldet … doch schulden kann man etwas nur einer Person oder Personen. Es kann keine „Pflicht an sich" geben. … Der Begriff einer moralischen Pflicht abseits einer Gottesvorstellung ist unsinnig. Der Begriff selbst mag bleiben, der Sinn ist dahin.*

Nur eine Option ergibt nach jeder Beobachtung zur Moral Sinn: ein personaler Gott, der das Materielle und das Immaterielle erschaffen hat. Moralgesetze setzen einen moralischen Gesetzgeber voraus. Sein Gesetz ist die Mitteilung seines Willens; es umfasst Gebote, deren Befolgung erwartet wird.

Die Existenz eines Gottes erklärt auch den Pflichtcharakter der Moral. So ist auch die Ethik angemessen begründet, denn Gott ist die rechte Autorität des

Moralgesetzes. Das Universum ist sein Eigentum, denn er hat es erschaffen, und er hat auch das Recht, es zu beherrschen.

Auch die Gewissensqual – als moralische Schuld – hat ihren Sinn.

Da sich die Moral nicht aus gespenstischen Prinzipien zusammensetzt, sondern aus persönlichen Geboten, ist auch deren Verletzung nicht einfach ein Regelbruch, sondern Rebellion gegen den, der diese Gesetze gemacht hat. Der dänische Philosoph Søren Kierkegaard hat gezeigt: Gäbe es keinen Gott, kann man auch nichts „auf dem Gewissen" haben.

Manche werfen ein, für eine Moral sei längst kein Gott vonnöten. Man könne ein moralisches Leben auch ohne den Glauben an ein göttliches Wesen führen. Niemand behauptet jedoch, ein Atheist *könne* kein Verhalten an den Tag legen, das man als „moralisch" bezeichnen kann. Die eigentliche Frage lautet ja: Warum *sollte* er? Der Trappistenmönch Thomas Merton hat das so ausgedrückt:

> *In wessen Namen forderst du mich auf, mich auf diese und jene Weise zu verhalten? Warum sollte ich die Last auf mich nehmen und mir die Befriedigung verweigern, nach der mir der Sinn steht, und das im Namen eines Maßstabs, der nur in deiner Einbildung existiert? Welchen Respekt soll ich der Einbildung entgegenbringen, die du mir im Namen des Nichts auferlegt hast?*

Ein Moralatheist ist ein Mensch, der sich zu Tisch setzt, um zu essen, dabei aber weder an Bauern, Rancher, Fischer oder Köche glaubt. Er tut, als sei das Essen just ins Dasein gesprungen, ganz ohne Erklärung oder ausreichende Ursache. Das ist dumm. Entweder ist das Essen Einbildung oder jemand hat dafür gesorgt. So ist's auch mit der Moral, wie ich schon gesagt habe: Wenn sie existiert, dann muss es eine Ursache geben, die für die entsprechende Wirkung verantwortlich ist.

Schlussurteil

Das Argument auf Basis des Problems des Bösen, gegen einen vernunftbegabten Schöpfer (engl. intelligent designer) vorgebracht, greift nur dann, wenn man davon ausgeht, dass es in irgendeiner Form eine objektive Moral gibt. Somit existiert die Moralität. Ich brauche zur Verdeutlichung meiner Behauptung keine vollständige Einschätzung ethischer Richtlinien liefern. Gibt es auch nur eine einzige moralische Absolute, dann stellt sich sofort die Frage: „Welche Weltanschauung kann das Dasein dieses moralischen Gesetzes erklären?"

Der Atheismus kann das nicht leisten. Ebenso wenig die meisten fernöstlichen Religionen. Wenn die Wirklichkeit nur Illusion ist, wie diese lehren, dann ist der Unterschied zwischen Gut und Böse letztlich bedeutungslos. Es muss schon die judeochristliche oder muslimische Gottesvorstellung der Wirklichkeit entsprechen, um eine passende Erklärung für das Moralgesetz zu finden.

Gründet die Moral in Gott, so erklärt das auch unseren Durst nach Gerechtigkeit, unser Verlangen nach einem Tag der Abrechnung, nach einem Tag, an dem alles wieder in Ordnung kommt, an dem das unschuldige Leiden aufhört, an dem die Schuldigen bestraft und die Gerechten belohnt werden.

Genauso verhält es sich mit unserer urpersönlichen Furcht: Wir fühlen uns schuldig, weil wir schuldig *sind*. Tief im Inneren wissen wir, dass wir gegen ein sittlich vollkommenes Wesen rebelliert haben, das die rechtmäßige Autorität besitzt, uns zu bestrafen. Wir wissen auch, dass wir uns eines Tages für unsere Vergehen vor Gott werden verantworten müssen.

Zuletzt werden wir gezwungen, eine von zwei Alternativen anzunehmen. Entweder ist der Relativismus zutreffend, oder die Wahrheit heißt Moralität. Entweder leben wir in einem Universum, in der die Moral nichts als eine bedeutungslose Vorstellung bleibt und in dem wir auf ewig zum Schweigen über das Problem des Bösen verurteilt sind, oder moralische Gesetze existieren, und wir sind einem Gott verpflichtet, der uns auf Basis seines Gesetzes zur Verantwortung zieht.

Es gibt keine weiteren Wahlmöglichkeiten. Es ist, wie Dr. Francis Schaeffer gesagt hat: „Das sind keine Wahrscheinlichkeitsaussagen, sondern die einzigen Antworten. Entweder dies oder gar nichts." Wenn eine mit Sicherheit falsch ist, dann ist die andere mit Sicherheit wahr. So und nicht anders entspricht es der Vernunft.

Greg Koukl ...

Greg Koukl ist Gründer und Vorstand der Organisation Stand to Reason. Er hat einen Magistergrad in Religionsphilosophie und Ethik an der Talbot School of Theology, Abschluss mit Auszeichnung, dazu einen Magistergrad in christlicher Apologetik (ebenfalls mit Auszeichnung) an der Simon Greenleaf University. Er ist außerordentlicher Professor der christlichen Apologetik an der Biola University. Seit fünfundzwanzig Jahren steht er in seiner eigenen Radiotalkshow für klar durchdachtes Christentum ein und verteidigt die christliche Weltanschauung.

Christine Schirrmacher

Der Herrschaftsanspruch des „Islamischen Staates“ im Nahen Osten

Seit Wochen halten Grausamkeiten und Gebietseroberungen des „Islamischen Staates“ (IS) die Menschen im Nahen Osten in Atem und nicht nur sie: Bis nach Europa hat das von Abu Bakr al-Baghdadi im Juni 2014 ausgerufene Kalifat des IS Auswirkungen, sind doch bereits einige Tausend Europäer in den bewaffneten Jihad nach Syrien und Irak gezogen, darunter auch rund 600 deutsche Staatsbürger. Sicherheitsexperten sind besorgt über die Aussichten, dass etliche von ihnen radikalisiert zurückkehren und, kampferfahren und brutalisiert, möglicherweise Anschläge in Europa verüben könnten.

Wie kam es aber zu diesem Ausbruch von Gewalt und Terror im Nahen Osten, zur Proklamation eines „Islamischen Staates“ unter der Herrschaft eines „Kalifen“? Was ist unter einem „Kalifat“ zu verstehen und warum zieht es weltweit Sympathisanten, Kämpfer und Unterstützer an? Inwiefern nimmt die Terrorgruppe des IS überhaupt berechtigten Bezug auf den Islam – oder handelt es sich um eine bloße Form des Terrorismus? Und welche Rolle spielen politische Ambitionen der einzelnen Machtblöcke wie Iran und Saudi-Arabien sowie die historisch gewachsenen Feindschaften, die heute zu tieferen Gräben als je zuvor zwischen den einzelnen islamischen Gruppierungen wurden?

Der „Islamische Staat“ im Wettbewerb mit al-Qaida

Obwohl der IS erst seit wenigen Monaten in unser Blickfeld gerückt ist, hat er sich in einem Anfangsstadium bereits um das Jahr 2000 konstituiert. In diesem Jahr hatte Musab az-Zarqawi aus der jordanischen Stadt Zarqa, der sich mit seinen Jihad-Kämpfern weigerte, sich al-Qaida anzuschließen,[1] in Afghanistan unter dem Namen „Tauhid“ (Einheit Gottes) einige Kämpfer um sich geschart und eine Organisation gegründet, die er kurze Zeit später in den Iran, dann in den Irak verlegte. Ab 2003 kämpfte Zarqawi dort gegen die amerikanischen Streitkräfte und schloss sich 2004 – er nannte seine Gruppe nun „at-Tauhid wal-Jihad“ („Die Einheit Gottes und der Jihad“) – nun doch durch die Ableistung eines Treueeids auf Usama bin Laden der Organisation al-Qaida an. Er wurde zum Führer von „al-Qaida im Irak“ (AQI) ernannt und verübte vor allem gegen irakische Schiiten mehrere Attentate.[2] 2006 starb az-Zarqawi in Folge eines US-amerikanischen Luftschlags; 2007 wurde die von ihm gegründete Organisation deutlich schwächer, bis sie etwa 2011 unter ihrem jetzigen Anführer, Abu Bakr al-Baghdadi, erneut erstarkte.

Aus der parallelen Existenz beider Gruppierungen hatte sich eine immer deutlicher werdende Konkurrenzsituation zwischen az-Zarqawis Organisation und der Führung von al-Qaida ergeben, zumal beide Organisationen hinsichtlich der Stoßrichtung des Jihad unterschiedliche Auffassungen vertraten: az-Zarqawi sah in der Bekämpfung der Schiiten als „Abtrünnige“ ein vorrangiges Ziel, während al-Qaida die Zusammenarbeit verschiedener islamischer Gruppen vor allem zur Bekämpfung und Verdrängung der USA aus dem Nahen Osten favorisierte.[3]

Aufgrund dieser Konkurrenzsituation wurde az-Zarqawis ISIS, dem „Islamischen Staat in Syrien und Irak“, wie er sich mittlerweile nannte, von der al-Qaida-Führung die Auflösung seiner Organisation befohlen. Aufgrund von az-Zarqawis Weigerung, dem Folge zu leisten und seinem Anspruch, der Führer der gesamten al-Qaida-Bewegung werden zu wollen, wurde ISIS von al-Qaida ausgeschlossen. Da in Syrien einerseits durch den Bürgerkrieg ab 2011 die Lage unübersichtlich geworden und die staat-

liche Kontrolle allenfalls noch in Teilen des Landes aufrecht erhalten wurde, und da im Irak sich über Jahre eine immer massivere Abwehrfront unter Sunniten und Kurden gegen die seit 2006 amtierende Regierung des schiitischen Ministerpräsidenten Nuri al-Maliki im Irak gebildet hatte, konnte der „Islamische Staat" (IS), wie er sich nun nannte, 2014 schließlich unter Anwendung brachialer Gewalt nach und nach ein Gebiet immensen Ausmaßes erobern, das sich bereits im Februar 2015 von Aleppo im Westen, Mosul im Norden und Bagdad im Süden auf ein Gebiet von der Größe Großbritanniens erstreckte.

Obwohl von den Truppen des IS Grausamkeiten und Gewalttaten wie Folterungen von Kriegsgefangenen, Hinrichtungen von Abtrünnigen, sowie die Vergewaltigung und der Verkauf insbesondere jesidischer Mädchen und Frauen berichtet werden,[4] besteht doch die Herrschaft des IS nicht nur aus Gewalttaten und Einschüchterung: Aufbauend auf vorhandenen Strukturen hat er als Pseudo-Staat nicht nur eine Flagge, eine eigene Währung[5] und eine Hymne in dem von ihm beherrschten Gebiet eingeführt, sondern auch ein Versorgungssystem entstehen lassen, das viele Menschen mit einer Krankenversicherung, Heiratsbeihilfen, Lohn- und Unterstützungszahlungen an die Familien der Kämpfer,[6] Strom, Wasser, Benzin und die Bäckereien mit Mehl versorgt. Die Einnahmen stammen aus dem Verkauf von Erdöl eroberter Erdölquellen, umfangreichen Plünderungen der eroberten Städte und ihrer Kunstschätze, dem Menschenhandel und Sklavenverkauf – für den der IS offizielle Preise festgesetzt hat – aus Schutzgeld- und Lösegelderpressungen sowie Spenden aus den Golfländern und Saudi-Arabien. Das alles machte den IS mit einem Milliardenvermögen zur wohlhabendsten Terrororganisation der Erde[7] und damit weitestgehend unabhängig von anderweitigen Geldquellen.

Welches ist die „ideale" islamische Herrschaft?

Das neue Pseudo-Staatsgebilde eines Kalifats entstand im Machtvakuum einer Region, in der einerseits der Irak nach dem Abzug der US-amerikanischen Truppen 2011 keine mehrheitsfähige Zentralgewalt etablieren konnte, sondern durch eine die schiitische Mehrheit einseitig privilegierende Politik die Gräben zwischen den Konfessionen vertiefte; zahlreiche Terroranschläge erschütterten im ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts das öffentliche Leben des Irak und trugen weiter zu Hass und Misstrauen vor allem zwischen Sunniten, Schiiten und in geringerem Maße auch Kurden bei. Die große Machtfülle des autokratisch agierenden Regierungschefs Nuri al-Maliki, sein Festhalten an einem Patronage-System, das seine eigene Gemeinschaft und getreuen Gefolgsleute begünstigte und die sunnitische Minderzahl marginalisierte, verschärfte die Gegensätze und konnte keine Versöhnung der traditionell verfeindeten 65% Schiiten und 35% Sunniten bewirken. Hinrichtungen, Folter und Misshandlungen, Misswirtschaft, Korruption und eine hohe Arbeitslosenquote von bis zu 50% führten das Land an den Rand des Kollapses und zudem zu einem Brain-Drain ins Ausland; die Unterdrückung und Marginalisierung der Sunniten durch die Regierung al-Maliki trieb zudem viele Sunniten in die Arme der Extremisten. Die historisch tief verwurzelten Konflikte in der Region erhielten durch die langanhaltende Unterdrückung der schiitischen Mehrheit durch die Minderzahl der sunnitischen Baathisten, die darauffolgende schiitisch-autokratische Herrschaft unter al-Maliki und nicht zuletzt durch den machtpolitischen – vor allem zwischen Iran und Saudi-Arabien geführten – Kampf um die Vorherrschaft in der islamischen Welt neue Nahrung.

Parallel zu dieser Entwicklung waren in Syrien durch die Unruhen des arabischen Frühlings und den sich daraus ergebenden Bürgerkrieg zwischen Rebellen und den Truppen des Assad-Regimes eine staatliche Gewalt und Kontrolle des Landes nur noch teilweise gegeben. Al-Qaida nutzte die Lage im Irak sowie die Instabilität in Syrien aus, um sich in der Region zu etablieren und gründete mit der ihr zugehörigen al-Nusra-Front eine zusätzliche Konkurrenz zum „Islamischen Staat". Dass sich dieser „Staat" als „Kalifat" bezeichnete, besaß hohe Symbolkraft:

Muhammad und die vier „rechtgeleiteten" Kalifen: Vorbild für die Gegenwart?

Als Mohammad 632 n. Chr. starb, hatte er keine Nachfolgeregelung getroffen. Schnell bildeten sich unter seinen Anhängern zwei Hauptgruppierungen heraus: Eine Mehrheit, die wir später als „sunnitisch" bezeichnen und die Minderzahl der Schiiten, die heute rund 15% der Muslime weltweit ausmacht. Beide Gruppen differieren u. a. darin, wer zur Herrschaft berechtigt ist und wie ein islamischer Staat zu regieren sei. Da sich die Gruppierung der Sunniten durchsetzen konnte, die einen Herrscher aus dem Stamm Muhammads als Nachfolger favorisierte, der als fähiger Heerführer gewählt und von seinen Anhängern mit einem Treueeid bestätigt werden musste,[8] entwickelte sich das Kalifat. Es gilt der sunnitischen Theologie als Garant für Gerechtigkeit, da es für sie eine Herrschaftsform ist, die den Willen Gottes mittels der Anwendung des

göttlichen Gesetzes, des Schariarechts, durchsetzt. Nach der ersten Generation der vier „rechtgeleiteten" Kalifen Abu Bakr, Umar b. al-Khattab, Uthman b. Affan und Ali b. Abi Talib von 632 bis 661 n. Chr., die alle noch Weggefährten Muhammads waren, gründeten Sunniten zunächst das umayyadische (661–749/50 n. Chr.), dann das abbasidische (750–1258 n. Chr.) Kalifat, das in Damaskus bzw. Bagdad ansässig war. Mit diesen insgesamt nur 29 Herrschaftsjahren endete die Ära der vier „rechtgeleiteten" Kalifen, die später von Vertretern eines politischen Islam als das „goldene Zeitalter des Islam" und ideale Einheit von weltlicher und religiöser Macht in einer Hand betrachtet wurde. Nach den Umayyaden und Abbasiden regierten als dritte und letzte Dynastie über ein ausgedehntes islamisches Reich die Osmanen, die etwa von 1260 bis 1923/24 Teile des Balkans, das Gebiet der heutigen Türkei, Teile Vorderasiens und Arabiens sowie die Heiligen Stätten Mekka und Medina beherrschten. 1923/24 wird durch den Staatsgründer der Türkischen Republik, Kemal Atatürk, das Kalifat abgeschafft und dies insbesondere, um die Verbindung zur osmanischen Vergangenheit der Sultansdynastie zu kappen.[9] Von Teilen der islamischen Gemeinschaft wurde diese Entwicklung als ein Trauma begriffen; Einzelpersönlichkeiten wie der ägyptische Reformtheologe Rashid Rida (1865–1935)[10] sowie zahlreiche islamistische und jihadistische Bewegungen, darunter auch die indische Khilafat-Bewegung, waren bestrebt, das Kalifat erneut zu begründen,[11] blieben jedoch letztlich alle erfolglos.

Zieht man die außerordentlich große Attraktivität des IS in Betracht, dessen Propagandamaschinerie offensichtlich in der Lage ist, Tausende von meist jungen Menschen in Europa für den Kampf mit dem Ziel der Schaffung eines Kalifats zu begeistern, dann spielt diese Geschichte des durch die Ausübung westlicher Hegemonie erlittenen Verlustes einer als „urislamisch" begriffenen Institution scheinbar keine unwesentliche Rolle. Wenn der IS im Irak vor den Toren Bagdads steht und die Eroberung eines Gebietes proklamiert, das von Jerusalem (ein Symbol des im politischen Islam verhassten Judentums) über den Vatikan reicht (ein Symbol des im Extremismus ebenso verhassten Christentums) bis nach Spanien (ein Symbol für die unrechtmäßige Rückeroberung eines ehemals islamischen Gebietes), dann knüpft er an die Vorstellung der Institution einer „islamischen" Herrschaftsordnung an, die mit Gründung der Türkischen Republik durch Kemal Atatürk 1923/24 endgültig abgeschafft wurde.

Niemals mehr ist die islamische Welt, die konfessionell und politisch über die Jahrhunderte immer stärker zersplitterte, nach der Abschaffung des Kalifats unter einem einzigen Oberhaupt – wenigstens nominell vereint gewesen. Doch blieb zumindest die Theorie der anzustrebenden Einheit von staatlicher Macht und religiöser Führung in weiten Bereichen der klassisch-islamischen Theologie bestehen, auch wenn man erkannte, dass die Realität fern dieses Ideals war. Alle säkularen Bündnisse (z. B. Wirtschafts- und Militärbündnisse mit der Sowjetunion in den 60er und 70er Jahren), die Monarchie oder auch der Panarabismus, der sich zunehmend als Antwort auf die Niederlage im 6-Tage-Krieg gegen Israel 1967 herausbildete, konnten dieses Vakuum nicht positiv füllen oder es als überkommenes Modell ein für alle Mal der Vergangenheit zuweisen. So besitzt bis heute allein der Begriff des „Kalifats" eine gewisse Strahlkraft, auch wenn sich sehr viele Menschen im Nahen Osten von den Grausamkeiten und Gewalttaten der IS-Extremisten angewidert abwenden.

Wichtige Wegbereiter für den islamischen Extremismus

Obwohl sich der Islamismus und der Jihadismus in seiner organisierten Form erst zum Beginn des 20. Jahrhunderts herausbildeten, griffen diese Bewegungen nicht auf Sonderquellen oder sektiererische Auffassungen zurück, sondern verliehen im Wesentlichen den anerkannten Rechtsquellen lediglich eine politisierte Interpretation, die die Forderung nach voller Umsetzung des Schariarechts ebenso einschließt wie die Aufrichtung einer islamisch begründeten Herrschaft, die Religionsausübung, Gesellschaftsordnung, Gesetzgebung und Politik umfassen soll.

Bereits zum Ende des 19. und zum Beginn des 20. Jahrhunderts sind als Vorläufer islamistischer Bewegungen Reformbewegungen und -theologen auszumachen, die zu den geistigen Wegbereitern des Islamismus gehören, insbesondere der politische Aktivist und Philosoph Jamal ad-Din al-Afghani (1839–1897), der Rechtsgelehrte Muhammad Abduh (1849–1905) und sein Schüler, Rashid Rida (1865–1935). Schon al-Afghani vertrat den Gedanken der Notwendigkeit einer grundlegenden Reform und Wiederherstellung der Einheit der islamischen Gemeinschaft, um durch eine Übernahme der wissenschaftlichen Neuerungen und die gleichzeitige Zurückweisung des politischen und wirtschaftlichen Einflusses Europas der islamischen Welt zu neuer Stärke und Führungskraft zu verhelfen.

Al-Afghanis bedeutendster Schüler, der Rechtsgelehrte, Mufti und Journalist Muhammad Abduh, war gemeinsam mit seinem Schüler und Nachfolger Rashid Rida einer der bedeutendsten

Reformtheologen an der Schwelle zum 20. Jahrhundert. Abduh predigte angesichts der Rückständigkeit islamisch geprägter Länder, deren Ursache er in einer unvollständigen Umsetzung des Islam erkannte, die Notwendigkeit des Aufbruchs in die Moderne. Muhammad Abduh, ein Absolvent der bedeutendsten sunnitischen Universität, der al-Azhar in Kairo forderte einerseits in salafistischer Manier die Reinigung des Islam von allem Unislamischen, erkannte aber die Lösung der gegenwärtigen Krise nicht in einer Rückkehr zur Vergangenheit, sondern in einem Aufbruch in die (von islamischen Prinzipien durchdrungene) Moderne, in „einem rationaleren Verständnis und einer Darlegung der Wahrheit des Islam."[12]

Auch Abduhs bedeutendster Schüler und Nachfolger, der Korankommentator Rashid Rida, forderte wie Abduh die Reinigung des Islam von allem Unislamischen und die Rückkehr zum medinensischen, ursprünglichen Islam. Dies sei nur möglich, so Rida, durch eine Wiederherstellung des Kalifats und eine institutionalisierte Beraterversammlung muslimischer Theologen (arab. shura) an der Seite des Kalifen. Die vollständige Umsetzung der Scharia war für Rida unerlässliches Instrument zur Bewältigung der gegenwärtigen Krise des Islam, die für ihn aus der diesbezüglichen Kompromisshaltung resultierte. Daher war auch jede Form des Säkularismus oder der Trennung von Religion und Politik für Rida verwerflich. Er machte unmissverständlich deutlich, dass für ihn die Scharia einschließlich ihres Strafrechts unaufgebbarer Bestandteil dieser neuen, zu erstrebenden Ordnung war:

> *„Diejenigen Muslime (muslimischen Herrscher), die heute neue Gesetze einführen und dabei die Scharia preisgeben, die ihnen doch von Gott vorgeschrieben wurde ... geben Strafbestimmungen einfach auf, die sie als widerlich beurteilen, wie z. B. das Abschneiden der Hände beim Dieb oder die Steinigung der Ehebrecher und Prostituierten. Sie ersetzen diese Bestimmungen durch von Menschen gemachte Gesetze und Strafbestimmungen. Wer das tut, ist unweigerlich ein Ungläubiger geworden."*[13]

Wie im zweiten Hauptartikel dieser Ausgabe deutlich wird, knüpften im 20. Jahrhundert einflussreiche Protagonisten der Muslimbruderschaft und Vordenker eines politischen Islam wie Sayyid Qutb (1906–1966) an diese Vorstellungen an. Qutb formulierte eine Art Befreiungstheologie, nach der der Jihad „die Freiheit für jedermann auf der ganzen Welt dadurch [sichert], dass er jeden von der Dienerschaft zu anderen Menschen befreit, sodass jeder Allah dienen kann, dem Einzigen und der keine Teilhaber hat."[14] Der Jihad beschränkte sich für ihn daher keineswegs auf die Verteidigung angegriffenen muslimischen Territoriums. Qutb und die sich später auf seine Texte berufenden Jihadisten sehen sich dabei sowohl in Übereinstimmung mit dem Vorbild der früh-islamischen Eroberer als auch mit dem klassischen Jihad-Konzepten, wie sie bereits von früheren Gelehrten wie Ahmad Ibn Hanbal (780–855 n. Chr.), dem Gründer der strengen hanbalitischen Rechtsschule, und später dem Rechtsgelehrten Ibn Taymiyya (1263–1328 n. Chr.) ausgearbeitet worden waren.

Krisen als Wegbereiter des Extremismus

Aber nicht nur innere Faktoren durch eine Rückbesinnung auf den Urislam oder die Suche nach Referenztheologen der islamischen Geschichte waren Anstoß zur Entwicklung des Gedankengebäudes des Islamismus. Äußere Faktoren traten hinzu: An der Schwelle zur Moderne befand sich die islamische Welt seit geraumer Zeit in einem Prozess des Niedergangs: Das Osmanische Reich – das letzte Kalifat – befand sich ab dem 17. Jahrhundert in einem Prozess der geografischen Gebietsverkleinerung und des inneren Zerfalls. Die Länder des Nahen Ostens fielen auf Gebieten wie Technik, Militärwesen, Bildung und Wissenschaft immer deutlicher hinter Europa zurück. Hinzu kam, dass vor allem die britische und französische Kolonialherrschaft in den islamisch geprägten Regionen von Nordafrika bis zum Irak politisch wie wirtschaftlich tiefe Einschnitte hinterlassen hatte und z. B. das Bildungswesen mit seiner traditionell-religiösen Erziehung durch eine europäisch-sprachige Elitenbildung Konkurrenz erhalten hatte. Als 1923/24 mit der Abschaffung des Kalifats in der Türkei auch alle Scharia-Gerichte geschlossen und im Jahr 1926 eine umfangreiche Gesetzeskodifikation – im Zivilrecht nach dem Vorbild und unter Einfluss des Schweizerischen Zivilgesetzbuches – durchgeführt wurde, galt dies manchen traditionellen Denkern als imperialistische Hegemonie, die es sobald wie möglich zu beseitigen galt.

Mit dem langanhaltenden politischen, wirtschaftlichen, sozialen und auch gesetzgebenden Einfluss der Kolonialmächte, mit der Nationalstaatenbildung und der weitgehenden Marginalisierung des islamischen Rechts bzw. seiner Beschränkung auf den Bereich des Zivilrechts sowie der grundlegenden Umstrukturierung des traditionellen Bildungssystems mit einer weitgehenden Entmachtung der traditionellen Gelehrten (culamā') büßten diese Gelehrten zu erheblichen Teilen ihre angestammte Position und einen Großteil ihrer Einflussbereiche in der Rechtsprechung und im Erziehungswesen ein.[15]

Der wirtschaftliche Niedergang hielt im 19. wie im 20. Jahrhundert an, die Abhängigkeit von Europa vergrößerte

sich, die Auswirkungen der europäischen Kolonialherrschaft waren im Nahen Osten gegenwärtig, die soziale Krise, die sich etwa in zunehmender Landflucht, Armut, einer tiefgreifenden Bildungsmisere, fehlenden Infrastruktur und ganz allgemein, Unterentwicklung ausdrückte, verschärfte sich weiter. Die Führungselite der einzelnen Länder herrschte autokratisch und korrupt, persönliche Freiheitsrechte wurden weiterhin stark eingeschränkt, ein historisch-kritischer Religions- und Gesellschaftsdiskurs war im öffentlichen Raum weiterhin nur sehr begrenzt oder gar nicht möglich.

Nach der endgültigen Abschaffung des Kalifats 1923/24 und dem vergeblichen Versuch vor allem durch Rashid Rida in den folgenden Jahren, das Kalifat erneut zu beleben, kam mit der „Balfour-Declaration" 1917 zur Schaffung einer „jüdischen Heimstätte" in Palästina und der anschließenden Gründung des Staates Israel 1948 ein weiterer Meilenstein der empfundenen Entmündigung hinzu, der die bestehenden Spannungen ebenso verschärfte wie knapp 20 Jahre später die traumatische arabische Niederlage gegen Israel im 6-Tage-Krieg des Jahres 1967. Alle Konzepte der Reformtheologie, des Nationalismus, des Pan-Arabismus, des Sozialismus, des Liberalismus und der Kalifatsidee waren gescheitert.

Im Laufe des 20. Jahrhunderts scheint daher die Rückbesinnung auf die eigenen Wurzeln, die eigene Geschichte und Identität – den „wahren Islam", wie er sich in der expansiven Gesellschaft, dem Rechtswesen und der Politik in der urislamischen Gemeinschaft Muhammads scheinbar manifestiert hatte – die einzig tragfähige Basis für den Aufbruch in die Moderne zu liefern. Aus dieser Perspektive ist der Islam (durch die westliche Dominanz) unterjocht und verachtet, er befindet sich durch zerstörerische Kräfte von außen im Prozess der Auflösung; daher ist der bewaffnete Kampf nur Verteidigung bzw. Reklamation ursprünglich „islamischer" Gebiete, nicht unrechtmäßige Eroberung und die Hinrichtung von Widerständischen göttliche Mission auf dem Weg zur Befreiung im Namen einer gerechten Herrschaft unter der Flagge der Scharia. So formuliert der „Kalif" des IS, Abu Bakr al-Baghdadi:

> *„Warum kämpfen wir? Oder anders gesagt: Was ist es, was wir durch den Dschihad erreichen wollen? Jeder Muslim muss die Antwort auf diese Frage kennen und sie richtig verstehen ... Dafür ist die folgende Erkenntnis unumgänglich: als Allererstes ist es notwendig zu verstehen, dass der Islam die Religion der Barmherzigkeit ist. Das Ziel seiner Offenbarung ist die Rechtleitung der Menschheit und ihr Ausgang aus dem Dunkel in das Licht und zur Scharia ... des Islam und seiner Barmherzigkeit – um nämlich den Irregegangenen auf den rechten Weg zu führen ... Dafür ist wiederum das Folgende notwendig ... Das höchste Wort in der Welt muss der Scharia des Islam und seiner gerechten Ordnung gelten. Wie schon der Scheich des Islam ... Ibn Taimiyya gesagt hat: ‚Das durch die Sendung des Propheten Beabsichtigte ist die Abschaffung des Unglaubens und des Polytheismus auf der Erde".* [16]

Auswirkungen von Extremismus und Gewaltherrschaft auf christliche Gemeinschaften im Nahen Osten

Im Zuge der gegenwärtigen Entwicklungen geraten religiöse Gemeinschaften einschließlich der Konvertiten in Nordafrika und dem Nahen Osten immer stärker zwischen die Fronten von Säkularisten und vor allem Islamisten, die sich zum Teil bereits für eine weitere rechtliche Benachteiligung der Gemeinschaften ausgesprochen haben. Litten sie in den vergangenen Jahrzehnten bereits unter rechtlichen Einschränkungen verschiedener Art, war doch ihr Status als Minderheit zumindest in gewissem Umfang „gesichert", insofern es sich um anerkannte, angestammte christliche Minderheiten wie die Mitglieder katholischer, orthodoxer oder protestantischer Kirchen handelte. Die bisherigen Regierungen der arabischen Länder verursachten ihrerseits kaum eine aktive Verfolgung religiöser Minderheiten und Sondergruppen, wenn sie auch Übergriffen gegen Gemeinschaften oft zu wenig entgegensetzten, Angreifer nicht konsequent verfolgten, Gemeinschaften rechtlich benachteiligten und ihre gesellschaftliche Diskriminierung nicht beseitigten. Ausnahmen von dieser „Duldungspolitik" bilden schon jetzt vor allem der Iran und Saudi-Arabien.

Auch Teile Afrikas sind bereits von der Idee des Jihadismus infiltriert, dort agiert zum Beispiel seit Jahren die Terrororganisation al Shabaab in Somalia, kontrolliert heute fast die Hälfte des Landes und verübt mittlerweile Anschläge bis nach Kenia, Tansania und Uganda hinein. In Nigeria ist Boko Haram dazu übergegangen, besonders christliche Gemeinschaften, Kirchen und Priester als Ziele für Anschläge auszuwählen. Und al-Qaida breitet sich vom Maghreb aus über Mali bis in die südlichen Länder Afrikas aus. Der Jemen ist ohnehin seit Jahren Rückzugs- und Operationsraum für Jihadisten. Staatszerfall, Konflikte entlang religiöser und ethnischer Gruppen, ungelöste soziale und politische Spannungen aus der (z. T.: kolonialen) Vergangenheit und Gegenwart sowie wirtschaftliche Unterentwicklung, Korruption und Perspektivlosigkeit sind wichtige Faktoren, die derartige Entwicklungen begünstigen, ebenso wie eine politisch-ideologische Islaminterpretation. Häufig wird dabei der erbitterte Streit, wer den wahren Islam vertritt, zwischen Schiiten und

Sunniten und hier wiederum zwischen Gemäßigten und Radikalen auf dem Rücken von Minderheiten wie Jesiden oder Christen ausgetragen. So geht es bei dem vermeintlich „religiösen" Kampf auch sehr wesentlich um die Frage, wer im Nahen Osten die Vorrangstellung besitzt. Hier haben sich verschiedene Machtblöcke herausgebildet, die von Saudi-Arabien auf sunnitischer Seite (das gleichzeitig den Einfluss derjenigen sunnitisch geprägten Länder zurückdrängen will, die das Herrschaftsmodell der Muslimbruderschaft befürworten wie etwa Katar oder die Türkei) und dem Iran auf schiitischer Seite angeführt werden (verbunden mit dem ebenfalls schiitischen Herrscherhaus des Assad-Clans und etwa der Hisbollah). Beide Machtblöcke unternehmen erhebliche finanzielle, personelle und machtpolitische Anstrengungen, um ihre Vormachtstellung zu sichern; in Syrien stehen sich nun beide Seiten in einem erbitterten Stellvertreterkrieg gegenüber – zum großen Leidwesen der Bevölkerung.

Menschen werden dort entführt, vergewaltigt, zwangsverheiratet, gequält, ermordet, aber der IS verspricht gleichzeitig, dass eine gerechte Gottesherrschaft auf Erden entstehen werde, wenn man nur erst den Ur-Islam wiederherstellt. In ideologischer Manier wird behauptet, dass durch die grausame Anwendung des Schariarechts automatisch Frieden, Gerechtigkeit und ein Ende der Korruption herbeizuführen seien. An Christen und anderen Minderheiten wie den Jesiden wird durch brutales Vorgehen die eigene Glaubenstreue dann öffentlich demonstriert. Ihre Bekämpfung und Vertreibung scheint eine Etappe auf dem Weg zum Gottesstaat zu sein.

Gegenwärtige Entwicklungen

Der arabische Frühling brachte für viele Verzweifelte die Hoffnung, dass Verbesserungen oder gar ein Ende der oft katastrophalen wirtschaftlichen Situation und Perspektivlosigkeit, der Unterdrückung Andersdenkender, der Bildungsmisere und des Machtmissbrauchs erreicht würden: dass die ausufernde Korruption eingedämmt und Rechtsstaatlichkeit hergestellt werde, sich die wirtschaftliche Lage verbessern werde, das versagende Bildungssystem reformiert werde, die Arbeitslosigkeit vor allem unter jungen Menschen verringert und die Verelendung der Massen in den Slums der Großstädte aufgehalten werden könne. Heute ist die Situation in den meisten Ländern nicht besser als vor den Revolutionen – was eine tiefe Krise des Nahen Ostens und die durchgängig schwachen Staaten offenbart. Es fehlen Konzepte des Aufbaus einer Zivilgesellschaft, des Pluralismus und Ausgleichs zwischen ethnischen und religiösen Gruppierungen, zwischen Frauen und Männern, zwischen Staat und Religion. Frauen-, Freiheits- und Menschenrechte, Religionsfreiheit mit der Möglichkeit, auch den Islam verlassen und sich einer anderen Religion zuwenden zu können sowie Foren der freien Meinungsäußerung im öffentlichen Raum sind auch nach dem Arabischen Frühling größtenteils Desiderate im Nahen Osten geblieben. Das alles bildet den Untergrund für neue Radikalismen.

Und die Zukunft?

Der Jihadismus gehört derzeit mit Sicherheit zu einer der größten Bedrohungen für den Weltfrieden. Die Folge von Terror und Tod im Namen des Islam ist zunächst, dass zahlenmäßig vor allem Muslime zu den Opfern zu zählen sind, denn in den meisten Ländern sterben durch Anschläge und Hinrichtungen – wie etwas bei den jahrelangen Kämpfen im Irak – vor allem Glaubensbrüder der Attentäter. Zugleich leiden Muslime weltweit auch dadurch unter Terror und Jihad, dass der Ruf des Islam als Religion nachhaltig in Mitleidenschaft gezogen wird.

Was ist der wahre Islam – Glaube und Spiritualität, gesellschaftliche oder politische Ordnung? Wie ist mit dem Erbe Muhammads umzugehen, der anerkanntermaßen nicht nur den Glauben an den einen Gott verkündete, sondern auch gesellschaftlicher Reformator und Gesetzgeber sowie Feldherr und Kämpfer war. Wie können sich im Nahen Osten Wege zu vermehrten, Menschen-, Frauen- und Freiheitsrechten öffnen? Die gegenwärtige Krise offenbart die unbedingte Notwendigkeit zum Handeln.

Prof. Dr. Christine Schirrmacher ...

lehrt als Professorin für Islamwissenschaft an den Universitäten Bonn und Leuven. Sie unterrichtet seit über 15 Jahren an der „Akademie Auswärtiger Dienst" (ehemals Diplomatenschule) des Auswärtigen Amtes, Berlin, sowie fortlaufend als Gastdozentin bei Landes- und Bundesbehörden der Sicherheitspolitik. Sie war Mitglied verschiedener Beratergremien zu Islamfragen in Politik, Kirche und Gesellschaft und gehört u. a. dem Wissenschaftlichen Beirat der „Bundeszentrale für Politische Bildung" (BpB), Berlin und dem Wissenschaftlichen Beirat des „Deutschen Instituts für Menschenrechte", Berlin an.

Anmerkungen

[1]Zur Entwicklung der Jihad-Organisation az-Zarqawis vgl. Guido Steinberg. Der nahe und der ferne Feind. Die Netzwerke des islamistischen Terrorismus. München: C.H. Beck, 2005. S. 220 ff.

[2]Zur Bürgerkriegsstrategie von AQI vgl. Peter Wichmann. Al-Qaida und der globale Djihad. Wiesbaden: Springer VS, 2014. S. 272 ff.

[3]Vgl. die Ausführungen von Guido Steinberg. „Der Islamische Staat im Irak und Syrien (ISIS)". 26.8.2014. URL: http://www.bpb.de/politik/extremismus/islamismus/190499/der-islamische-staat-im-irak-und-syrien-isis (8.2.2105).

[4]Siehe etwa den Bericht: Bericht von Menschenrechtlern: „IS-Milizen verkaufen jesidische Frauen als ‚Kriegsbeute'", 30.8.2014. http://www.spiegel.de/politik/ausland/islamischer-staat-soll-jesiden-frauen-entfuehren-verkaufen-verteilen-a-989014.html (8.2.2015).

[5]Vgl. den Bericht: „Gold- und Silbermünzen: ‚Islamischer Staat' führt eigene Währung ein". 14.11.2014. URL: http://www.spiegel.de/wirtschaft/soziales/is-islamischer-staat-fuehrt-gold-waehrung-ein-a-1002921.html (8.2.2015).

[6]Die Sozialwirtschaft des Schreckens. 15.11.2014. URL: http://www.handelsblatt.com/politik/international/staatsstrukturen-des-is-die-sozialwirtschaft-des-schreckens/10985146.html (8.2.2015).

[7]Siehe etwa den Bericht von Ansgar Graw. „IS nimmt eine Million Dollar am Tag ein". 14.11.2014. URL: http://www.welt.de/politik/ausland/article134321523/IS-nimmt-eine-Million-Dollar-am-Tag-ein.html (8.2.2015).

[8]Der Treueeid war laut D. Sourdel von dieser Frühzeit an für die Wahl des Kalifen konstituierendes Element: D. Sourdel. „Khalifa". In: EI IV/2, S. 937–947. Hier S. 937.

[9]Josef Matuz. Das Osmanische Reich. Grundlinien seiner Geschichte. Darmstadt, 1985. S. 278.

[10]1922 verfasste Rashid Rida seine Schrift *al-Khilāfa au al-imāma al-cuzmā* (Das Kalifat oder das größte Imamat), in der er erläuterte, dass die theologische Ausbildung geeigneter, fähiger Männer dringend notwendig sei, um unter den fähigsten zum Kalifen zu wählen und den islamisch geprägten Ländern wieder die ihnen zukommende geistliche Leitung angedeihen zu lassen.

[11]Siehe die Ausführungen bei John L. Esposito. Unholy War. Terror in the Name of Islam. Oxford: Oxford University Press, 2002. S. 62.

[12]W. Montgomery Watt. Islamic Fundamentalism and Modernity. London: Routledge, 1989. S. 53.

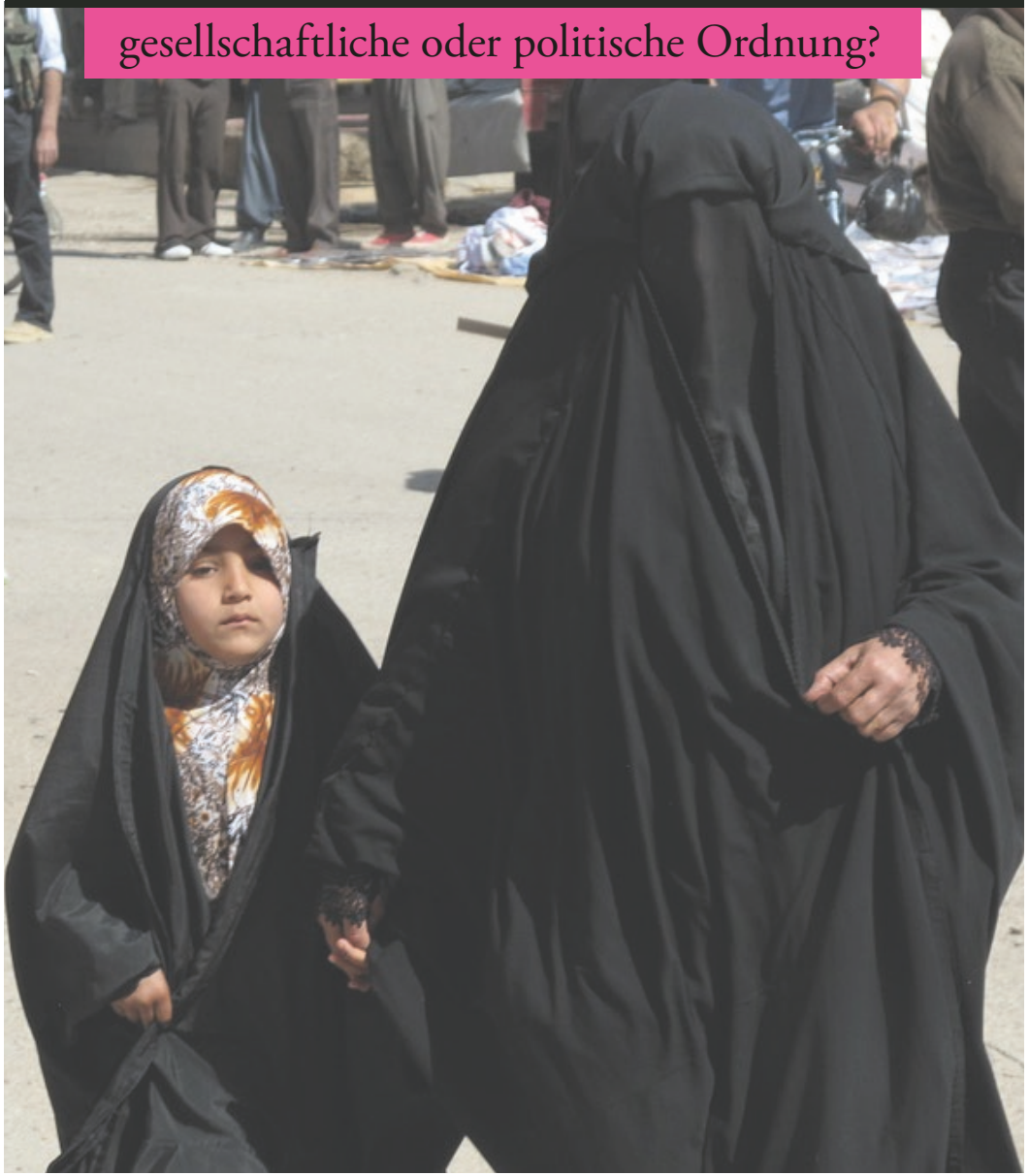
[13]Zitiert nach Emmanuel Sivan. Radical Islam. Medieval Theology and Modern Politics. New Haven: Yale University Press, 1990. S. 101.

[14]Shahid Shaykh Sayyid Qutb. Zeichen auf dem Weg (ma'alim fi 't-tariq). Köln: M. Rassoul, 2005. S. 78.

[15]Die Rolle der Azhar-Gelehrten in Politik und Gesellschaft des modernen Ägypten beleuchtet etwa Malika Zeghal. Gardiens de l'Islam. Les Oulémas d'Al Azhar dans l'Égypte Contemporaine, Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1996.

[16]Abu Hamza al-Baghdadi. Warum kämpfen wir? Und gegen wen kämpfen wir? zitiert nach Yassin Musharbash. Die neue Al-Qaida. Innenansichten eines lernenden Terrornetzwerks. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 2006. S. 28.

Was ist der wahre Islam – Glaube und Spiritualität, gesellschaftliche oder politische Ordnung?

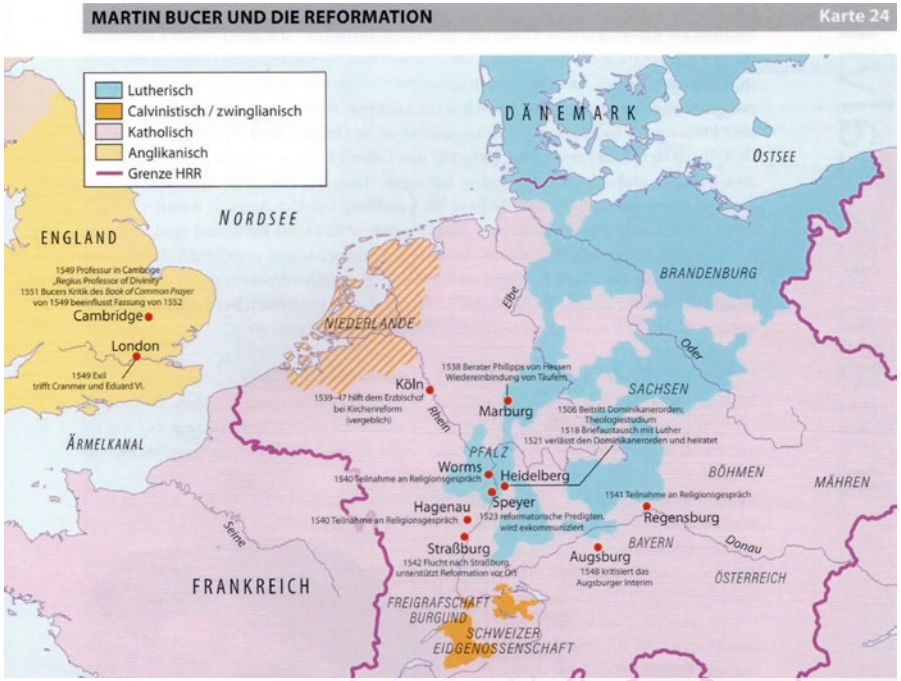


ACCORDANCE® XII
Einfach brillant – Bibelsoftware für
macOS WINDOWS® iOS®
www.accordance.bible

Ron Kubsch

Der Atlas zur Reformation in Europa

Tim Dowley



Die Karte zu den Wirkungsstätten von Martin Bucer (S. 73, Wiedergabe mit freundlicher Genehmigung des Verlags).

Tim Dowley. Der Atlas zur Reformation in Europa. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Aussaat, 2016. 19,90 Euro.

„Eine Karte erschließt Welten und erschafft Bedeutung. Sie formt eine Brücke zwischen dem Hier und dem Dort", hat Reif Larsen, der Schriftsteller, einmal gesagt (vgl. S. 3). Da uns die Welten der Reformation heute so fremd sind, hat der in London lebende Tim Dowley einen außergewöhnlichen Atlas entwickelt. Entstanden ist eine reizvolle Brücke zu „dem Dort", die zu Überqueren so viel Vergnügen macht, dass man gar nicht mehr aufhören möchte, sie zu beschreiten.

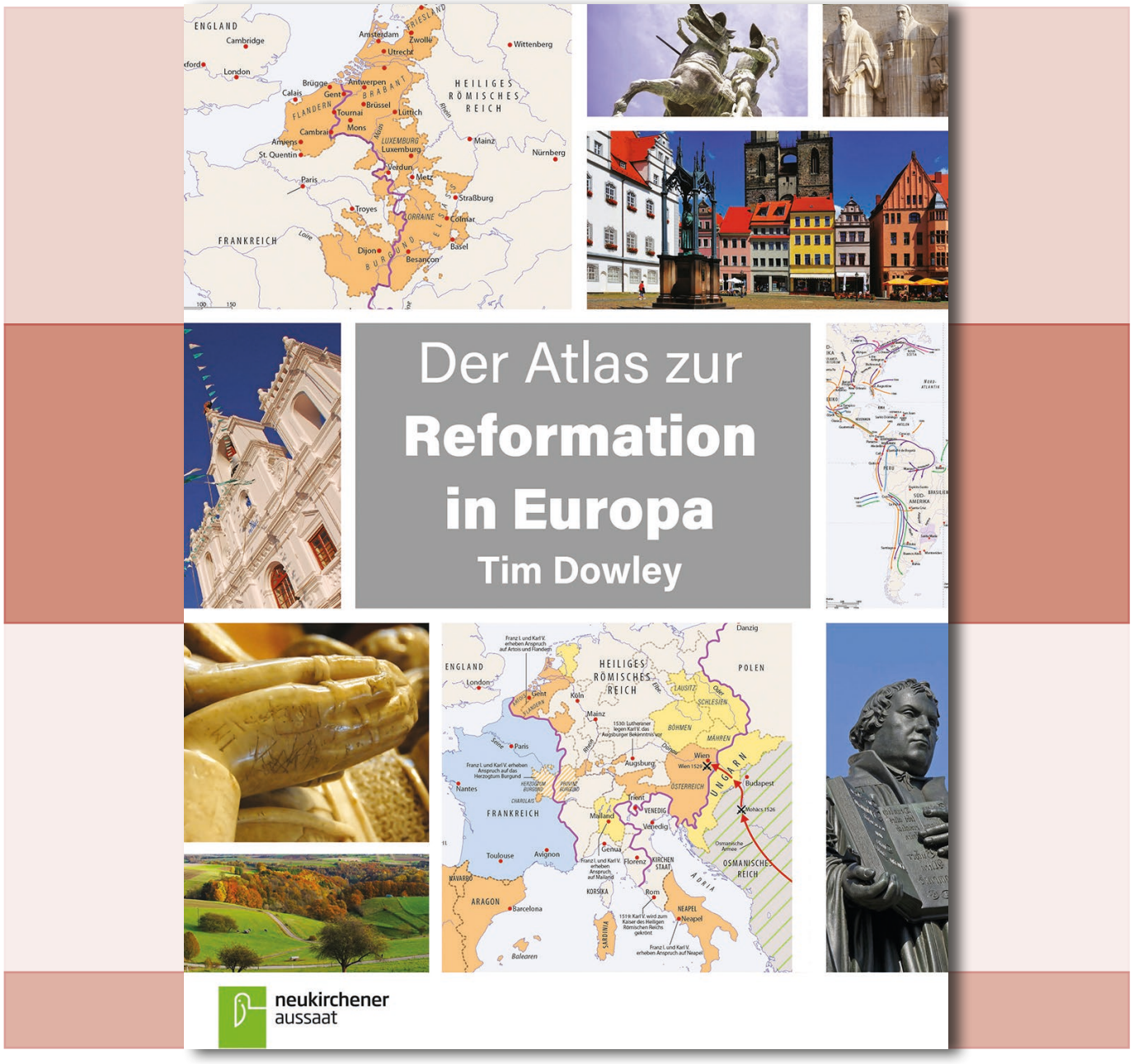
Der Atlas informiert auf seinen 160 Seiten über Ursprünge, Hintergründe und die Ausbreitung der Reformation und ihre Folgen für Europa und den Rest der Welt. Nun existieren freilich schon etliche Atlanten zur Kirchengeschichte. Aber keines der mir bekannten Werke ist so explizit der Reformation gewidmet und so wunderschön gestaltet wie diese Sammlung.

Der erste Teil des Atlas behandelt den Zeitabschnitt vor der Reformation einschließlich diverser vorreformatorischer Bewegungen wie die Waldenser oder die Hussiten. Der zweite Teil beginnt mit dem Beginn der Reformation unter Martin Luther und endet mit den reformatorischen Aufbrüchen in England, Schottland und Polen. Der dritte Teil dreht sich um die Gegenreformation und die Konfessionalisierung. Der letzte Teil veranschaulicht die Ausbreitung der Reformation in der Frühmoderne bis hin nach Nordamerika oder Japan.

Die großen Reformatoren werden jeweils auf zwei Buchseiten vorgestellt. Auf der dazugehörigen Karte sind immer die wichtigsten Wirkungsstätten eingezeichnet. Dabei ist vorteilhaft, dass große Ereignisse direkt eingetragen sind, in Marburg beispielsweise die Diskussionen um die Bedeutung des Abendmahls zwischen Zwingli und Luther im Jahre 1529. Erfreulicherweise wurden oft vernachlässigte Themen wie die Täuferbewegungen, die radikalen Reformer oder die Judenverfolgungen aufgenommen. Auf der Karte 19 (S. 63) sind sowohl die Routen der vertriebenen Juden, die größeren Verfolgungen und eingerichtete Ghettos sowie Neubesiedelungen zu finden. Im Verlauf des Mittelalters wurden die Juden immer wieder verfolgt, nicht nur von der Inquisition.

Inhaltlichen Schwerpunkten wie der Schweizer Reformation oder die Ausbreitung des Calvinismus sind ein bis drei Seiten gewidmet. Mitunter erfährt der Leser feine Details, über die von Johannes Calvin gegründete Akademie wird berichtet, dass sie bereits 1559 162 Studenten hatte. 1564 waren es bereits mehr als 1500 Studenten, die meisten von ihnen stammten aus dem Ausland. Die Akademie muss damals allein logistisch unvorstellbar viel geleistet haben.

Der Atlas zur Reformation enthält 60 liebevoll angelegte Karten, die durch meist farbige Abbildungen und Zeitstrahlen ergänzt werden. Ein Orts- und Stichwortverzeichnis ist ebenfalls enthalten. Das Buch ist ideal für Liebhaber der Kirchengeschichte und eignet sich vorzüglich zum Verschenken an Leute, die sich für die Geschichte der Reformation begeistern.



Hanniel Strebel

Systematic Theology

John M. Frame

John M. Frame. Systematic Theology. An Introduction to Christian Belief. P & R: Phillipsburg, 2013. 1220 Seiten. 23,00 Euro (Kindle-Version).

Ein massives Werk

Die erste Hälfte des 1200-Seiten-Werks las ich umgeben von Wiesen, Wäldern und Bergen im Urlaub. Für einmal war ich dankbar, dass ich den Wälzer nicht mitschleppen musste, sondern auf meinem Kindle-Gerät stets zur Hand hatte. Ich pflichte J. I. Packer bei, der John Frame in die Reihe bedeutender Presbyterianer einordnet und ihn als direkten Nachfolger in der Theologenabfolge *Warfield – Vos – Machen – Van Til* sieht. Packer sieht ihn übrigens als Reformierten des linken Flügels. Als solcher habe er bislang zu wenig Beachtung erhalten, ja sei gar verkannt worden. Mit der Systematischen Theologie hat der 75-jährige Theologe sein Hauptwerk und gleichzeitig den Schlussstein seiner jahrzehntelangen Arbeit abgeliefert. Natürlich hat er bei der Niederschrift auf seine vierbändige *Theology of Lordship* abgestützt, wie er etwa selbst am Anfang von Teil V „The Doctrine of the Knowledge of God" in einer Fußnote anmerkt. Wo er außerhalb der ST ausführlich Stellung bezieht, hat Frame konsequent Verweise eingefügt.

Besonders hilfreich neben dem „Analytical Outline", an dem ich mich immer wieder orientieren konnte, empfand ich die präzisen Zusammenfassungen, wie ich sie aus seinen übrigen Büchern kenne. Die Idee, am Kapitelende jeweils noch eine Anzahl Schlüsselverse zum Auswendiglernen zu platzieren, fand ich zudem sehr wertvoll. Frame ist durch seinen perspektivischen Ansatz berühmt geworden. In seiner Systematischen Theologie hält er nicht weniger als 110 Triaden (!) bereit. Er sieht diese Modellierung vor allem als didaktische Unterstützung an. Den Einstieg in Frames Modell habe ich seinerzeit im kurzen *Perspectives on the Word of God – An Introduction to Christian Ethics* (Wipf & Stocks: Eugene, 2002) gefunden.

Wie ist das Buch aufgebaut? Zuerst erläutert er die Aufgabe der Theologie und des systematischen Theologen (Kapitel 1–3). Daran schließt er eine Einführung in die biblische Heilsgeschichte auf der Grundlage seines perspektivischen Ansatzes ein (Kapitel 3–6). Gut 400 Seiten, also ein Drittel des Buches, ist der Gotteslehre gewidmet (Kapitel 7–22). Weitere 250 Seiten entfalten die Lehre von Gottes Wort und die Erkenntnislehre (Epistemologie). Dann wendet sich Frame den geschaffenen Wesen zu: Engel, Dämonen und Menschen. Dem schließt sich die Christologie sowie die Pneumatologie an. Die Lehre der Kirche und die Eschatologie sind mit unter 100 Seiten kurz gehalten. Das Buch endet mit einem Ausblick in die Ethik.

Die wichtigste Aufgabe des (systematischen) Theologen

Der erste große Augenöffner des Buches ist Frames' Definition von Theologie, die er bereits 1987 in „The Doctrine of the Knowledge of God" formuliert hatte. Sie ist die Anwendung von Gottes Wort durch Menschen in jeden Bereich des Lebens. Jede Äußerung zielt also auf die

Anwendung im gesamten Leben. Kein Gebiet des Lebens ist dem Glauben fremd. Hier steht Frame in der Tradition der neo-calvinistischen Denker. Frame distanziert sich ausdrücklich von einem rein rationalistischen Ansatz der Theologie als Wissenschaft und gleichermaßen von einer rein emotionalen Herangehensweise.

Der systematische Theologe sieht sein Werk stets im aktiven Dienst in und an der Kirche. Sämtliche Definitionen und systematische Zusammenstellungen müssen sich an der Schrift messen. Systematische Theologie ist deshalb fortlaufende Exegese und Abbildung der Heilsgeschichte. So bleibt sie eine Studie von Gottes Offenbarung, nämlich der Schrift, und kann das von Gott autorisierte Lehramt für die Gemeinde wahrnehmen: Zum Glauben an Christus zu rufen. Frame stellt bekümmert fest, dass auch die evangelikale Theologie einen schrittweisen Anpassungsprozess an die säkularisierte akademische Welt vorgenommen habe. Der einzelne Theologe leiste einen Beitrag zur Forschung, darin bestrebt, einen originären oder gar originellen Beitrag leisten zu können. Dies geschehe jedoch weitgehend entkoppelt von der Gemeinde Jesu. Frame ruft zu einer erneuten, vertieften Auseinandersetzung mit Gottes Wort auf, deren Leitfrage lautet: Woher nehme ich diesen oder jenen Gedanken? Damit spricht sich Frame nicht generell gegen Dogmengeschichte aus. In seinem Werk demonstriert er eindrücklich, was er damit meint. Seine Kapitel sind zur Hauptsache eine Auseinandersetzung mit dem biblischen Text. Gezielt macht er hier und da Hinweise auf wichtige Argumente und Auseinandersetzungen aus der Kirchengeschichte. Frame hat mich ermutigt, weiterhin die ganze Schrift fortlaufend zu studieren.

Hauptidee: Gottes Herrschaft

Um ein solch umfassendes Werk würdigen zu können, ist es wichtig sich mit seiner Hauptidee bekannt zu machen. Viele Theologen, so Frame, schrieben ihre Systematische Theologie um eine grundsätzliche Idee herum, z. B. Luther zur Rechtfertigung und Schleiermacher zu den Gefühlen. Frame wählte bewusst das Thema LORDSHIP als übergeordneten Rahmen. Dies ist direkt mit seinem Namen „Jahwe“ bzw. seiner Umschreibung „Herr“ verbunden, der über 7000-mal genannt wird. Als *locus classicus* nennt Frame 2. Mose 3,14–16. Wiederholt begegnen wir der Formulierung, dass die Menschen erkennen sollen, dass ER der HERR ist. Der Mensch will jedoch seine Knie vor niemand anderem beugen als vor sich selbst. Der HERR übt dem zum Trotz seine souveräne Herrschaft über alles Geschaffene aus. Die Menschen sind seine Diener, die ihm als Gesetzgeber Gehorsam schulden. Gerade das erste Gebot verbietet uns, diesen Herrschaftsanspruch einem anderem zu gewähren.

Wichtige Modelle

Frame stellt diese Grundsatzüberlegungen in Form einer **Triade** dar. Gott übt a) mit seiner Macht über Natur und Geschichte Kontrolle (control) aus; b) als oberster Interpret seiner selbst und des von ihm geschaffenen Universums verfügt er über Autorität (authority). Durch sein Handeln in der von ihm geschaffenen Universums ist er c) an und in der Schöpfung präsent (presence). Er bewertet sämtliche Vorgänge.

Frame verbindet dies mit **drei Perspektiven der Erkenntnis** (Epistemologie): Erkenntnis ist gleichzeitig a) eine Anwendung von Gottes Normen (normative Dimension) und versteht sich gleichzeitig b) als Verstehen der Fakten von Gottes Schöpfung und Vorsehung (situative Dimension) und c) Gebrauch von unseren Gott-gegebenen kognitiven Fähigkeiten (existenzielle Dimension).

Der christliche Glaube bietet eine einzigartige Sicht auf Welt und Leben. Die Triaden gehören zu Frames‘ Basis-Werkzeugkasten. Er ordnet die systematischen Zusammenhänge stets damit ein und stellt auch die Abweichungen einer biblischen Weltsicht durch diese didaktische Hilfestellung dar. Gottes Kontrolle und Autorität im oben beschriebenen Sinn kann ersetzt werden durch eine unbiblische Transzendenz, die Gottes Präsenz leugnet (= Irrationalismus). Seine Präsenz in der Schöpfung kann ersetzt werden durch eine rein immanente Kontrolle und Autorität (= Rationalismus). Oder anders ausgedrückt: Wer Gottes Transzendenz leugnet, muss die Kontrolle und Autorität in die endliche Welt verlagern (Gottesersatz). Wer die Präsenz Gottes in der Schöpfung leugnet, muss annehmen, dass er abwesend ist.

Ein weiteres Modell betrifft die **Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf.** Frame übernahm dies von seinem Lehrer Cornelius Van Til (1895–1987). Gottes Schöpfung ein einmaliger Akt, durch den er aus dem Nichts geschaffen und alles gemäß seinem Willen anordnet hat. Gott kann nie mit seiner Welt identisch sein, weil er sonst seinen Status als Schöpfer leugnen würde. Umgekehrt kann die Welt niemals Gott werden. Ausgeschlossen ist auch eine dritte Kategorie.

Beispiel aus der Gotteslehre: Gottes moralische Eigenschaften (Kapitel 12+13)

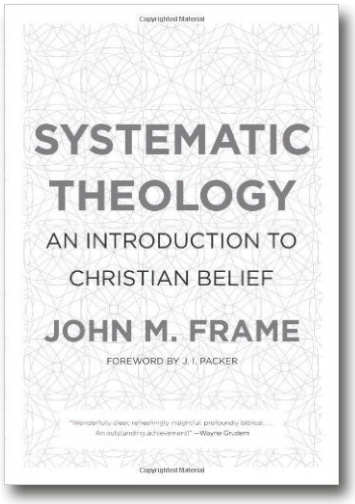
Wie Frame die beiden Wortfelder von Güte und Heiligkeit aufgrund biblischer Belege entwickelt, soll hier beispielhaft dargestellt werden. Ich habe einen Teil der Schriftbelege in Tabellenform zusammengefasst.

Wortfeld „Güte“

Güte:	Zum Segen anderer Quelle allen Segens Ohne Zurückhaltung für den Gerechten	Gen 50,20; Num 10,29; Deut 30,5; Jak 1,17 Ps 34,8–10 Ps 84,11; 85,12; 103,5; Mt 7,11
Liebe:	Sich selbst hingebende Zuwendung für seine sein Bild tragende Geschöpfe zu deren Guten (Jack Cottrell) Seine erwählende, erlösende und heiligende und belohnende Zuwendung (Francis Turretin)	Joh 3,16; Eph 5,25 + Offb 1,5; Jes 62,3 + Hebr 11,6
Gnade:	Gunst (favor), mercy Gnade finden in den Augen Gottes Nicht wegen der Gerechtigkeit des Volkes Durch Jesus Christus Wirkend in der Gemeinde Für gute Werke & Verkündigung	2Mose 34,6 5Mose 9,4–6 Joh 1,14–17 Apg 11,23 Eph 2,10; Röm 12,3
Liebe des Bundes:	245-mal! Seine Güte während ewig als Refrain Loyalität unserer ganzen Person als Antwort Oft an Gehorsam geknüpft Im Gegensatz zur Bosheit des Menschen	1Chr 16,34 etc. 5Mose 6,5 2Sam 22,26 Ps 36
Erbarmen:	Hilfe in Not	z. B. Neh 9,17

Wortfeld Heiligkeit

Gerechtigkeit	Handeln gemäß seinem vollkommenen inneren Standard von richtig und falsch. Sein Gesetz ist nicht etwas über ihm, sondern basiert auf seiner Natur. Auf den eigenen Kopf zurückkommen Gerechtes Gericht Gerechte Taten Vergebung durch Gerechtigkeit Gegenüber Armen und Benachteiligten	5Mose 32,4; Ps 145,17 2Mose 20 Obadja 15; Spr 26,27 Ps 9,8 1Sam 12,7; Jes 46,13 Ps 34,15 Ps 72,1–4 etc.
Eifersucht	Leidenschaftlicher Eifer für die Exklusivität einer Ehe Warnung vor Götzendienst Für seinen großen Namen	Hhl 8,6 2Mose 20,4–6 Hes 39,25; Jes 42,8
Hass	Gott hasst das Böse und die Bösen Wir waren Kinder des Zorns Gott hasste Esau, Bundesliebe entzogen und zurückgestellt	3Mose 20,23; 5Mose 25,16; Ps 5,5; 11,5 Eph 2,3 Mal 1,3 + Röm 9,13
Zorn	Verschiedene Ausdrücke, breit gestreut Antwort auf Sünde Zorn oft erwähnt ohne Gott als deren Quelle Persönliches Handeln Gottes Furchtbar in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen Langsam zum Zorn Ohne Gottes Zorn ist seine Liebe nicht länger gerecht	4Mose 1,53 etc. Röm 1,18 Hebr 10,31 Ps 103,8, 2Petr 3,9
Heiligkeit	Heiliger Boden Heiligtum, heilige Stadt, Land, Schöpfung Gottes Vermögen und Recht, unser Staunen und unsere Bewunderung hervorzurufen Gottes Heiligkeit wird zu unserer Errettung; er holt uns in seine Nähe	2Mose 3,5f, 19,23 2Mose 26,33; Sach 2,12, Jes 6,3 2Mose 15,11; 1Sam 2,2; Hebr 12,28 Hos 11,9



Beispiel aus der Lehre des Wortes Gottes (Kapitel 27)

Frame beginnt ein neues Kapitel stets mit einer kurzen Darstellung des Zusammenhangs und der Kernaussage des vorangehenden Kapitels. Ausgehend von einer Triade „göttliche Stimme – Propheten und Apostel – geschriebenes Wort" legt er die Problemstellung dar: Das geschriebene Wort ist nicht weniger autoritativ als die göttliche Stimme. Wir besitzen jedoch nicht mehr den ursprünglichen Text. Wie steht es um die Kopien/Textkritik? Die vielen Übersetzungen und Editionen? Und welcher Stellenwert kommt der Lehre und der Predigt zu? Wie müssen wir die Sakramente einordnen? Welche Bedeutung haben die Bekenntnisse und Traditionen? Und wie ist es um den Empfang beim Menschen und sein Verständnis bestellt? All diese Fragen behandelt Frame in einzelnen Unterpunkten. Wo nötig baut er eine ausführliche Exegese ein, um an anderen Orten den Zusammenzug von Schriftstellen einem Einwand gegenüber zu setzen. Er ist um genaue Definitionen bemüht. In Anlehnung an den Apologeten Greg Bahnsen definiert er „Autograph" als erste komplette, persönliche, beglaubigte Transkription eines Bibeltextes. Frame kommt zum Schluss, dass es letztlich um den Autographen-Text und nicht um den ersten Entwurf gehe. Einwände behandelt Frame oft mit der Methode des Sammelns von kumulativen Argumenten. Er liebt es, Gedanken systematisch fertig zu denken. Zum Beispiel: Warum ließ Gott die Autographentexte verloren gehen? Er springt in der Antwort auf die andere Seite: Gott hätte ja ein perfektes Verständnis beim Empfänger des Wortes bewirken können. Weder das eine noch das andere entsprach jedoch seinem Willen.

Dass Frame ein „linker" reformatorischer Theologe ist, zeigt sich in der Behandlung von kontroversen Themen – in unserem Kapitel dem Stellenwert der Predigt. Er stellt die These auf, dass über alle Jahrhunderte die Christen weit mehr durch Lehre als durch Lesen gelernt hätten. Exegetisch sieht der die beiden Wortgruppen „lehren" und „verkündigen" als eins an. Die reformierte Predigt wurde als verkündigender, autoritativer Akt angesehen. Dazu führt er die Überschrift über Artikel 1 des Helvetischen Bekenntnisses an, wonach die Predigt mit dem Wort Gottes gleichgesetzt wurde. Rasch setzt Frame hinzu: Das Neue Testament halte keine genauen Anforderungen für die Stil und Inhalt der Predigt bereit, kläre jedoch das Ziel: Die Erbauung der Gemeinde (1Kor 14,26).

Fazit

Frame legt ein durchdachtes, reifes Alterswerk vor. Die Dichte und Intensität ist in den Stellen zu orten, wo er auf seine Theology of Lordship zurückgreift. Dass Eschatologie mit 25 und Ekklesiologie mit 50 Seiten dünn ausfallen, ist für reformatorische Theologen nicht neu. Für diese Themen muss man nach anderen Werken Ausschau halten. An einzelnen Stellen drückt ein Reflex angesichts von neueren Kontroversen innerhalb der Fakultät der Westminster Seminary Fakultät (Stichwort *„Escondido Theology"*) durch. Frame beeilt sich zu betonen, dass die göttliche Autorität nicht auf die Dinge des Heils beschränkt blieben und sieht den Missionsauftrag von Jesus als Erweiterung des Kulturmandats, sich zu vermehren und Herrschaft über diese Schöpfung auszuüben. Wer sich noch näher kundig machen will, was Frame unter Reformierter Theologie versteht, dem empfehle ich seinen Aufsatz *„Introduction to the Reformed Faith"*.

Micha Heimsoth

Post-säkularer Liberalismus

Ana Honnacker

Ana Honnacker. Post-säkularer Liberalismus. Perspektiven auf Religion und Öffentlichkeit im Anschluss an William James. Band 2. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 2015. 386 Seiten. ISBN 978-3-8487-1972-3. 74 Euro.

Ana Honnacker, Wissenschaftliche Assistentin des Direktors am Forschungsinstitut für Philosophie in Hannover, setzt sich in ihrer an der Goethe-Universität Frankfurt angenommenen Dissertation mit der Frage auseinander, welche Rolle die Religion in einer modernen und liberalen Gesellschaft spielen sollte.

Honnacker sieht den weltanschaulichen Pluralismus als „charakteristisch für moderne, demokratische und liberale Gesellschaften" an und möchte „Strategien und Modelle [entwickeln], die sowohl gesellschaftliche Stabilität als auch liberale Freiheitsrechte […] gewährleisten sollen" (S. 13).

Dabei lehnt sie sowohl den *Exklusivismus* als auch den *starken Inklusivismus* ab. Von der Exklusion grenzt sie sich ab, weil „die Unterscheidung religiöser Überzeugungen von übrigen Überzeugungen erkenntnistheoretisch nur schwer einholbar [sei] und […] oftmals auf einem fragwürdigen Religionsbegriff [beruhe]" (S. 13). Auf der anderen Seite lehnt Honnacker auch eine „unqualifizierte Inklusion" (S. 13) ab, da diese „Rechtfertigungs- und Rechenschaftspflichten" (S. 128) vernachlässige und so zur Kritikimmunisierung führe. Allerdings hält sie auch sog. Mittelpositionen für gescheitert, da sich diese doch wieder am Exklusivismus orientierten.

Ihr eigener Ansatz erlaube dagegen „eine qualifizierte Inklusion ohne allzu starke Einlassbedingungen zu stellen" (S. 14). Dabei möchte sie auf die pragmatische Philosophie des US-amerikanischen Philosophen und Psychologen William James (1842–1910) zurückgreifen und ihn für diese Fragestellung fruchtbar machen. Honnacker geht es primär um die Frage, „was es heißt, eine partikulare Überzeugung öffentlich zu vertreten und zu rechtfertigen" (S. 14).

James' grundsätzliche Selbstwidersprüchlichkeit

Während die vielen interessanten und anregenden Gedanken in Honnackers Dissertation positiv zu würdigen sind, ist die Selbstwidersprüchlichkeit von William James' philosophischem Pragmatismus das große Manko. Da James' Ansatz schon an der Wurzel krankt, ist letztendlich sein gesamtes „System" unbrauchbar. Leider ist Honnacker gegenüber James zu unkritisch.

Das Kernproblem ist, dass der Pragmatismus von James einerseits vehement bestreitet, dass es so etwas wie absolute Wahrheit gebe und dies als „dogmatisch" bezeichnet, aber andererseits genau diesen Wahrheitsanspruch für sich selbst beansprucht und dies sogar sehr dogmatisch tut.

So entfaltet James neben dem radikalen Empirismus den *Perspektivismus* (S. 14), wonach es angeblich keine denkunabhängige Wirklichkeit gebe (S. 161), sondern diese stattdessen vom betrachtenden Individuum abhängig sei. Daher könne es auch keine Sichtweise geben, die alles umfasse oder dominiere (S. 192). Denn die Wahrheit sei zu groß für einen Geist (S. 306). Stattdessen sei die Wirklichkeit schließlich plastisch; sie wandele sich immer [!] (S. 310).

Ohne kritische Reflexion zitiert sie z. B. die folgenden dogmatischen Absolutheitsaussagen James':

> *„Keine [...] Perspektive kann […] Allgemeingültigkeit beanspruchen. Intersubjektive Verständigungs- und Aus-*

handlungsprozesse müssen sich, wenn sie erfolgreich sein wollen, an diesen Bedingungen ausrichten […]" (S. 14).

Was James von religiösen Überzeugungen verlangt, ist, dass sie sich – wie alle Überzeugungen – an der [?] Wirklichkeit bewähren müssen (S. 15). Das wiederum bedeutet für ihn, dass die jeweiligen Weltanschauungsvertreter Erfahrungen machen und angeben können *müssen*. Der Empirismus – sogar der *radikale* Empirismus – ist ein Dogma, welches James mit voraussetzt. Jeglichen Anti-Empirismus lehnt James entschieden ab. Wenn also eine Überzeugung anti-empiristisch ist und keine Erfahrungen anbieten kann, dann hat sie für James von vornherein keinen Wert. Sie ist aus dem Diskurs ausgeschlossen.

Der Wert einer Überzeugung ergebe sich aus dem gefühlten *Unterschied*, den er für eine Gruppe mache (S. 309) und nicht in der Übereinstimmung mit der Wirklichkeit, da es „die" Wirklichkeit an sich angeblich gar nicht gebe (S. 161). Abgesehen davon, dass dies auch wieder eine dogmatische Aussage ist (die unlogischerweise die Absolutheitsthese wiederum als „dogmatisch" ansieht), haben wir schon gesehen, dass bei James für die Bewährung einer Aussage sehr wohl „die" Wirklichkeit vorausgesetzt wird (vgl. S. 15).

Zwar könne es für Deliberationsprozesse intersubjektive Bezugspunkte geben, doch sei „Neutralität im Sinne von Objektivität" noch nicht einmal *denkbar* und müsse daher verworfen werfen (S. 325).

James' pragmatische Religionstheorie

Erstaunlicherweise ist Honnacker der Meinung, dass aus James' Religionstheorie „eine überzeugende [!] Epistemologie religiöser Überzeugungen entwickelt werden" (S. 327) könne. Aus James' Metaphilosophie ließen sich – so behauptet Honnacker – wichtige Punkte für die Theologie ableiten (S. 327). Religion ließe sich für James immer nur anti-essentialistisch und konkret erfassen. Religiöse Inhalte würden *permanent* neu verhandelt und modifiziert. Wie Jürgen Habermas sehe James in der Religion einen Nutzen sowohl für den Einzelnen als auch für die Gemeinschaft (S. 328).

Außerdem – und das sieht Honnacker als weiteren Vorzug – lehne James die künstliche Dichotomie von Glauben und Wissen ab und vertrete stattdessen eine „Kontinuität von Religion und Wissenschaft" (S. 329). Religiöse Überzeugungen unterlägen denselben Bedingungen wie wissenschaftliche Überzeugungen. Allerdings – und darin ist James wieder ganz kompromisslos und dogmatisch – besäßen auch religiöse Überzeugungen „keinen Anspruch auf Letztgültigkeit" (S. 330). Sie seien als bloße Hypothesen anzusehen, deren Bewährung immer erst noch ausstehe.

Seltsamerweise postuliert Honnacker nun, dass James' Religionstheorie zumindest kein Widerspruch zum Selbstverständnis *der* Gläubigen sei (wobei sie sich wenig später dann selbstwiderspricht, indem sie behauptet, dass es *den* Gläubigen angeblich doch nicht gebe). Außerdem sei *die* Identität des Religiösen *immer* [Ausnahmen könne es also nicht geben!] dynamisch und plastisch. Honnacker fügt dogmatisch hinzu, dass es gar nicht *die* Religion gebe (S. 330). Abgesehen von diesen mehr als steilen Thesen, ist Honnacker entgegenzuhalten, dass es sehr wohl Gläubige gibt, die z. B. ein philosophisch „absolutistisch-objektivistisches" Selbstverständnis haben, welches der pragmatischen Religionstheorie diametral entgegensteht.

Gegenüber Habermas und John Rawls sieht Honnacker den Vorzug bei James' Religionstheorie darin, dass sich der Gläubige nicht zwischen Fideismus und Rationalismus entscheiden müsse. Erstere falle weg, weil der Pragmatismus keine Kritikimmunisierung akzeptiere und Letzterer, weil der Rationalismus generell abgelehnt werde (S. 331). Im Klartext heißt das, dass der Gläubige weder Fideismus noch Rationalismus wählen *darf*, weil der Pragmatismus in Wirklichkeit so dogmatisch und intolerant ist, dass er diese Sichtweisen einfach nicht akzeptieren will und kann. Der Selbstwiderspruch ist nicht zu übersehen, da der Pragmatismus beispielsweise dem Rationalismus genau das vorwirft, was er selbst ist (nämlich dogmatisch).

Religionstheoretischer Pluralismus

Doch – so möchte Honnacker deutlich machen – mit Relativismus habe der Pragmatismus von James angeblich gar nichts zu tun. Für seinen religionsphilosophischen Pluralismus sei die Beibehaltung eines – man höre und staune – „absoluten Standards […] notwendig" (S. 333). Honnacker zitiert den jüdisch-amerikanischen Rabbi Irving Greenberg, der den Pluralismus sogar „absolutism" nennt. Doch schon im nächsten Satz kritisiert Honnacker Kritiker wie Lothar Haeberle und Joseph Ratzinger, die dem Pragmatismus Relativismus vorwürfen. Ziel dieses „Feindbildes"

(S. 333.) sei es, einen Absolutismus (!) zu propagieren, der angeblich „latent intolerant“ und „pluralismusunfähig“ sei (S. 334). Doch im Gegensatz dazu erkenne der pragmatische Absolutismus seine Grenzen an. Mal abgesehen davon, dass auch ein anti-pragmatischer Absolutismus seine Grenzen anerkennen könnte (jedenfalls liefert Honnacker keine überzeugenden Argumente dagegen), wird nicht klar, wie und warum der pluralistische Pragmatismus den „pluralismusunfähigen Absolutismus“ ablehnen kann, ohne seinen eigenen Anspruch zu verlieren, pluralistisch zu sein. Müsste sich der Pluralismus nicht dagegen wehren, bestimmte Sichtweisen auszuschließen? Ist das nicht gerade der „Witz“ am Pluralismus?

Fazit

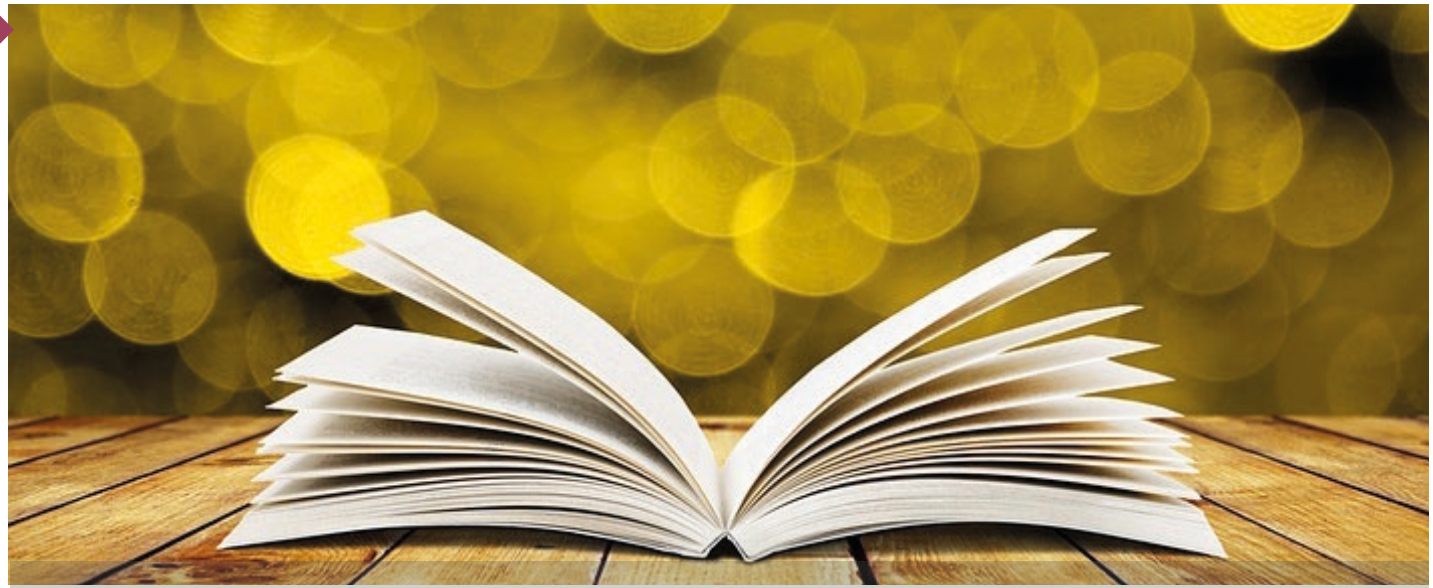
Die Behauptung Honnackers, dass der Pluralismus von James einen Selbstwiderspruch vermeide, weil er angeblich auf das Auftreten als einzig richtige Perspektive verzichte (S. 334), muss zurückgewiesen werden. Der Pluralismus und Pragmatismus James‘ treten sehr wohl mit einem Absolutheitsanspruch auf und fordern, dass jeder Glaube, jede Überzeugung und jede Weltanschauung an ihren Prinzipien gemessen werden *muss*. Ausnahmen sind nicht vorgesehen. Hinzu kommen die logischen Selbstwidersprüche des Pragmatismus, die ihn selbst widerlegen.

Nun könnte man der bis hierin geäußerten Kritik entgegenhalten, dass James ja gar nicht beanspruche, ein logisch konsistentes System zu haben. Schließlich sagt er doch selbst explizit: „Ich habe die Logik aufgegeben, fair, ehrlich und unwiderruflich!“ (S. 196). Aber natürlich kann das nicht überzeugen! Denn erstens greift James sehr wohl auf Logik zurück – selbst die Logik abzulehnen ist ein logischer Schluss daraus, dass er die Logik für defizitär hält. (Prämisse 1: Alles, was defizitär ist, ist abzulehnen. Prämisse 2: Logik ist defizitär. Konklusion: Also ist Logik abzulehnen.) Und zweitens: Wenn James auf Logik verzichten will, dann muss er auch auf den Satz vom Widerspruch verzichten. Doch dann würde selbst aus der Tatsache, dass der Pragmatismus wahr wäre (wenn er es denn wäre), nicht folgen, dass der Nicht-Pragmatismus nicht wahr (also falsch) wäre. Folglich könnte James weder den anti-pragmatischen Absolutismus/Dogmatismus/Rationalismus/Intellektualismus und auch nicht den anti-pragmatischen Theismus ablehnen. Dass er das aber doch tut, beweist seine Widersprüchlichkeit. Damit ist der Pragmatismus widerlegt und somit als unbrauchbar anzusehen.

Trotz der genannten Schwierigkeiten ist die Lektüre des Buches sehr anregend.

HELFEN SIE MIT!

Spendenkonto:
IBAN: DE02520604100003690334
BIC: GENODEF1EK1
Verwendungszweck: ILF2000



Die Unterwerfung der Welt. Wolfgang Reinhard. Die Unterwerfung der Welt. Globalgeschichte der europäischen Expansion 1415–2015. München: C. H. Beck Verlag, 2016. 1648 S. 58,00 Euro.

Der Historiker Wolfgang Reinhard, emeritierter Professor für Neue Geschichte an der Universität Freiburg, ist ausgewiesener Experte für die Geschichte der Päpste und der Konfessionalisierung. In den achtziger Jahren veröffentlichte er eine viel beachtete Geschichte der europäischen Expansion in vier Bänden (Stuttgart: Kohlhammer, 1983–1990). 2001 erhielt er den renommierten Historikerpreis (Preis des Historischen Kollegs).

Nun hat er sein Hauptwerk gründlich überarbeitet und als Gesamtdarstellung aus einem Guss beim Verlag C. H. Beck herausgegeben. Das Buch enthält 1648 Seiten, wobei das Quellen- und Literaturverzeichnis über 300 Seiten zählt.

Unterwerfung der Welt führt durch die Anfänge Europas in der Antike über das Mittelalter bis hin zu den Dekolonisationsprozessen im 20. Jahrhundert. Der Autor beherrscht den Stoff souverän und kann ihn hervorragend an den Leser bringen. Obwohl immense „Wissensmengen" zu vermitteln sind, liest sich das Buch anregend und flüssig, egal ob es um Sklavenhandel, die Handelswege oder die Vereinnahmung der Polargebiete geht. Die zahlreichen eingearbeiteten Karten, Tabellen und Grafiken erleichtern den Zugang.

Dass Reinhard bei aller Liebe zu den groben Zügen die Details im Blick behält, merkt man besonders, wenn er zu Gebieten schreibt, mit denen man sich als Leser schon eingehender auseinandergesetzt hat. Im Zusammenhang der von Jonathan Edwards und George Whitfield ausgelösten Erweckungsbewegung berichtet er etwa über die Welle der Hochschulgründungen, die damals ausgelöst wurde. Sogar auf die theologischen Unterschiede zwischen lutherischer, katholischer und reformierter Heidenmission geht er ein, „ist doch eine reformierte Bekehrung eine intellektuell sehr viel anspruchsvollere Angelegenheit als das, was die Katholiken für die Taufe vorauszusetzen pflegten" (S. 528).

Immer wieder erhalten die Eroberten die ihnen gebührende Aufmerksamkeit. So beschreibt er den islamischen und atlantischen Sklavenhandel in seiner Tragik und Grausamkeit. Der Autor verfällt allerdings nicht in den Stil, der in postkolonialistische Theoriebildung verbreitet ist, sondern bleibt bei einer nüchternen Darstellung.

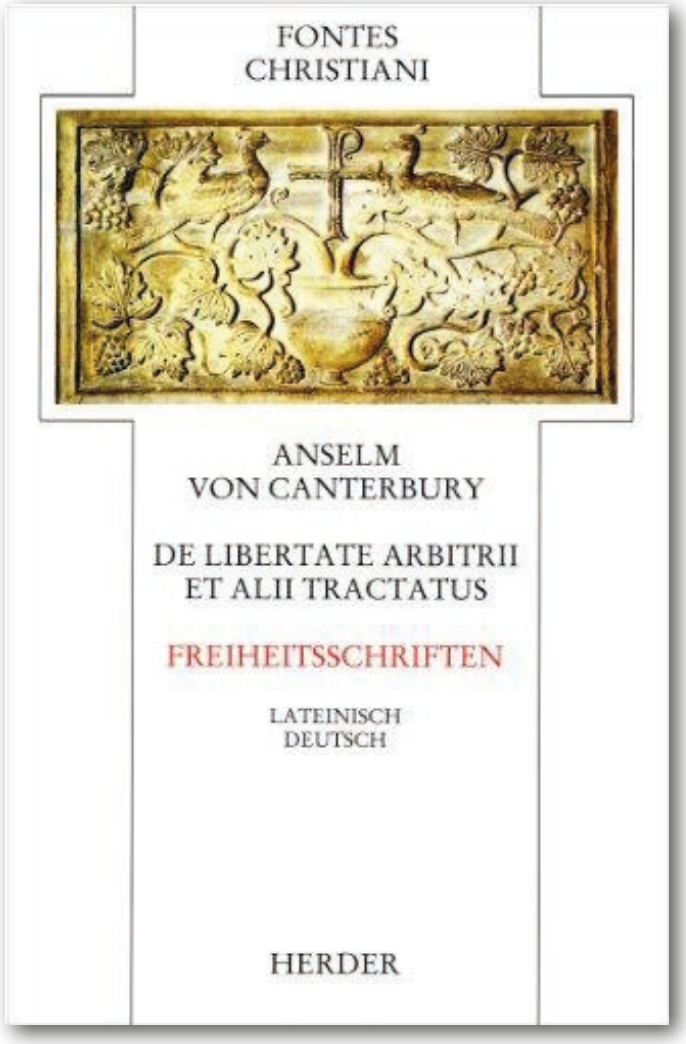
Das monumentale Buch wird meines Erachtens für lange Zeit ein Standardwerk zur Globalgeschichte bleiben. *(rk)*

Anselm von Canterbury – De libertate arbitrii et alii tractatus (Freiheitsschriften). Fontes Christiani: Lateinisch/Deutsch (Herder, 1994). 382 S.

Fontes Christiani (Christliche Quellen) ist eine Reihe, die wichtige christliche Quellentexte aus Antike und Mittelalter in einer zweisprachigen Ausgabe für die Gegenwart zugänglich macht. Bereits in der ersten Folge erschienen als 13. Band die „Freiheitsschriften" Anselms in einer lateinisch-deutschen Fassung. In dieser Ausgabe finden sind Anselms Schriften „Über die Freiheit des Willens", „Vom Fall des Teufels" sowie „Über die Vereinbarkeit des Vorherwissens, der Vorherbestimmung und der Gnade Gottes mit dem freien Willen". Wichtige Texte Anselms wie das „Proslogion" oder „Cur deus homo" fehlen leider, wofür offenbar rechtliche Hindernisse verantwortlich sind. Die ausführliche Einleitung von Hansjürgen Verweyen, zuletzt Professor für Fundamentaltheologie in Freiburg, stellt die veröffentlichen Auswahl jedoch in den – auch von Anselm selbst genannten – Kontext mit dessen Schrift „Über die Wahrheit" und bietet überdies einen hilfreichen Einblick in Anselms Leben und Schaffen.

Der Textteil ist dergestalt aufgebaut, dass sich auf der linken Seite der lateinische Text (mit wenigen textkritischen Anmerkungen) und auf der rechten Seite die jeweilige Übersetzung befindet. Die Übersetzung ist sehr nah am Original und gut verständlich, wobei zum Teil theologisches Vorwissen hilfreich ist. Der für Anselm zentrale Begriff der „rectitudo" wird beispielsweise klassisch mit „Rechtheit" übersetzt, ohne dass das Konzept dahinter ohne weiteres verständlich wäre (obgleich die Einleitung hierzu einige Bemerkungen enthält).

Die ersten beiden Texte sind als Zwiesprache zwischen Lehrer und Schüler weitgehend dialogisch aufgebaut. Anselm entwickelt darin seine Vorstellung von dem Verhältnis zwischen freiem Willen, Sünde, Gnade und Vorherbestimmung in äußerst tiefschürfenden, präzisen Überlegungen. In seinem Dialog „Über die Freiheit des Willens" verwirft Anselm die augustinische Definition des freien Willens als „Möglichkeit, zu sündigen oder nicht zu sündigen", um auch die Freiheit Gottes aussagen zu können. Denn gehörte das Sündigen können zum Begriff der Freiheit, wäre Gott nicht frei – „quod nefas est dicere". Willensfreiheit ist vielmehr „das Vermögen, die Rechtheit des Willens um ihrer selbst willen zu bewahren". Die Möglichkeit des Menschen zum Bösen wird sodann im Zusammenhang mit dem „Fall des Teufels" behandelt, dem Fall, in dem die Möglichkeit zum Bösen am klarsten zum Ausdruck kommt. Diese Möglichkeit ist für Anselm notwendige Bedingung für Gerechtigkeit. Denn wer nicht sündigen kann, der ist nicht aus eigenem Vermögen gerecht, sondern aus Notwendigkeit – und hätte es nicht verdient, gerecht genannt zu werden. Anselm verdeutlicht dies am Beispiel der Engel. Indem diese die Möglichkeit besaßen, die Gerechtigkeit wegzugeben oder nicht wegzugeben, konnten sie „sich selbst die Gerechtigkeit geben" – natürlich nur, weil sie die entsprechende Fähigkeit von Gott empfangen hatten.



In seiner letzten fertiggestellten Schrift, „Über die Vereinbarkeit des Vorherwissens, der Vorherbestimmung und der Gnade Gottes mit dem freien Willen" behandelt Anselm – mithilfe längerer exegetischer Exkurse – die Frage nach der Freiheit des vernünftigen Geschöpfs. Muss wirklich „folgen, dass der freie Wille nichts sei, solange es Vorherbestimmung gibt"? Wer sich für Anselms Antwort interessiert, der sollte sich diese schöne Ausgabe zulegen. Es ist sicher nicht zu hoch gegriffen, wenn der Verlagstext Anselms Werke „zu den faszinierendsten Beispielen denkerischer Glaubensbegründung" rechnet, von denen im Übrigen auch jene Leser profitieren, die kein Latein verstehen. *(df)*

Michael J. Kruger (Hrsg.), A Biblical-Theological Introduction to the New Testament: The Gospel Realized. Wheaton, Ill.: Crossway, 2016. 655 S. Ca. 38,00 Euro.

Der Verlag Crossway hat in diesem Jahr eine neue Einführung zum Neuen Testament veröffentlicht. Die Autoren des von Michael J. Kruger herausgegebenen Werks unterrichten oder unterrichteten allesamt am Reformed Theological Seminary (RTS). Nun kann man fragen, warum es eine weitere Einführung braucht, da doch gute Werke vorliegen, etwa die in Nordamerika und Europa sehr erfolgreiche Einleitung in das Neue Testament von D. A. Carson und Douglas Moo. Der Herausgeber begründet die Publikation mit sechs Eigenheiten. Das Buch sei leicht zugänglich, stärker auf theologische als auf historische Fragen ausgerichtet, konzentriere sich auf Gottes Heilsplan, sei reformiert, stamme von verschiedenen Autoren und wisse sich pastoralen Anliegen verpflichtet.

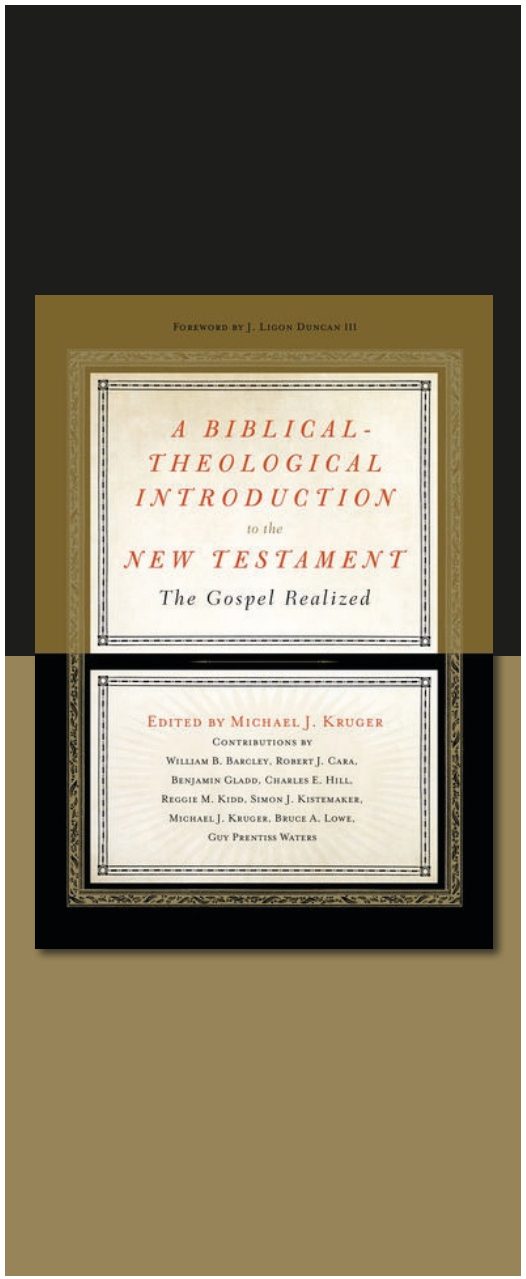
Der letzte Punkt überzeugt mich nicht so sehr. Das Wort Gottes ist uns zwar zur Auferbauung der Gemeinde überliefert (vgl. S. 27, 2Tim 3,16f), doch gehören die Einleitungsfragen nun mal nicht in die Homiletik. Mit dem pastoralen Argument lässt sich so manche Diskussion unterdrücken, die in den Untersuchungen zur Einleitung der Bibel ihren Raum verdient. Überzeugender ist die Begrünung für die theologische Ausrichtung. Gemeint ist einfach, dass nicht die Klärung historischer oder kultureller Einzelaspekte im Vordergrund steht, sondern biblisch-theologische Themen und Lehrfragen mehr Gewicht erhalten haben.

Kurz noch ein Wort zur Bedeutung von „reformiert“. Gemeint ist, dass alle Autoren eine hohe Sicht der biblischen Autorität haben, die „solas“ der Reformation bejahen und das *Westminster Bekenntnis* teilen.

Aber kommen wir zum Aufbau. Das Buch orientiert sich erwartungsgemäß an der Gliederung des Neuen Testaments. Es beginnt also mit dem Evangelium nach Matthäus und schließt mit der Offenbarung des Johannes. Zusätzlich gibt es fünf Anhänge. Der erste beschäftigt sich mit dem Kanon, der zweite mit der Textkritik, der dritte mit dem Synoptischen Problem und der vierte mit dem Gebrauch alttestamentlicher Zitate im Neuen Testament. Das Thema des vierten Anhangs hat in den zurückliegenden Jahren bekanntermaßen viel Aufmerksamkeit bekommen. Der fünfte Anhang nennt lediglich die verwendeten Bibelübersetzungen. Die Autorenvorstellungen und Register schließen das Buch ab.

Die Einleitungen zu den einzelnen Büchern orientieren sich jeweils an der Gattung. Bei den Evangelien werden etwa Hintergrundinformationen, Echtheit, Entstehung, Anlass und Verfasserschaft erörtert. Dann Folgen Gliederungen und Betrachtungen zu großen theologischen Themen. Zu guter Letzt werden die Kapitel der Evangelien biblisch-theologisch besprochen.

Die Erörterung biblisch-theologischer Themen und Schwerpunkte erweist sich als *die* hervorzuhebende Stärke des Buches. In exzellenter Weise sind theologische Fragestellung kurz und bündig dargestellt worden. So kann das Buch gerade für Pastoren ein exzellentes Hilfsmittel bei der Predigtvorbereitung sein. Kevin DeYoung sagt treffend über das Buch: „Durch die richtige Mischung aus akademischer Integrität und gewollter Zugänglichkeit wird diese neue Einführung in das Neue Testament zeitlich beanspruchten Pastoren, dienstorientierten Studenten und Gemeindemitgliedern, die ihre Bibeln besser verstehen wollen, einen guten Dienst erweisen.“ *(rk)*



Fundierte Ausbildung für das Reich Gottes

- Gemeinde- und berufsbegleitend
- Studenten bleiben in ihren Gemeinden
- Anleitung zum eigenständigen Denken
- Vom Wachstum der weltweiten Gemeinde Jesu lernen
- Lehre und Forschung, Lernen und selbst entwickeln
- Das heißt, das Alte und Bewährte kennen lernen und völlig Neues erforschen

Mission durch Forschung

- Studenten werden an Forschung beteiligt, die christliche Ethik in das Herz der Gesellschaft trägt, z. B. durch unsere erfolgreichen Institute:
- Internationales Institut für Religionsfreiheit (Partner: Weltweite Ev. Allianz)
- Institut für Islamfragen (Partner: Deutschsprachige Evang. Allianzen)
- Eigenes Studienprogramm mit Schwerpunkt Islam
- Eigenes Studienprogramm mit Schwerpunkt Seelsorge
- Institut für Lebens- und Familienwissenschaft
- Institut für christliche Weltanschauung (Apologetik)

Abwanderung von Mitarbeitern verhindern

- Wir gründen Studienzentren gern in Regionen mit wenig ausgeprägter christlicher Infrastruktur, wo wir die Abwanderung wichtiger Mitarbeiter im Reich Gottes in sowieso gut versorgte Regionen verhindern wollen, z. B. Studienzentren in Chemnitz und Berlin für die neuen Bundesländer (keine Abwanderung nach Westen!)
- Studienzentrum Innsbruck und Linz zusammen mit dem Evangelikalen Bildungswerk in Österreich (keine Abwanderung nach Deutschland!)
- Studienzentrum Istanbul (keine Abwanderung in die USA!)

MARTIN BUCER SEMINAR

weitere Info's unter www.bucer.eu