



Ausgabe 2/2012 Nr. 10  
5. Jahrgang



# glauben & denken heute

... sodass ihr nicht tut, was ihr wollt!

**Evangelisation** und Calvinismus

**F. Schaeffer** Lehren aus seinem Denken und Leben

**Rezensionen**

Zeitschrift für Freunde des Martin Bucer Seminars



# glauben & denken heute

Zeitschrift für Freunde des  
Martin Bucer Seminars

## Martin Bucer Seminar

(Bonn, Innsbruck, Istanbul, Prag, Zürich)

## Träger:

„Martin Bucer Seminar“ e.V.  
Bleichstraße 59  
75173 Pforzheim, Deutschland  
Eingetragen beim Amtsregister Pforzheim  
unter der Nummer VR1495

## Geschäftsführer:

Manfred Feldmann

## Herausgeber:

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

## Leitender Redakteur:

Ron Kubsch (rk)

## Weitere Redaktionsmitglieder:

Titus Vogt (tv), Johannes Otto (jo),  
Dr. Daniel Facius (df),

**Gestaltung:** Beate Hebold

**ISSN:** 1867-5573

## Textbeiträge:

Manuskripte sind ausschließlich per  
E-Mail mit den zugehörigen Dateien  
im RTF-Format an die Redaktion von  
[glauben & denken heute](#) zu senden:  
[gudh@bucer.eu](mailto:gudh@bucer.eu).

**Jetzt Neu!** Überarbeitete Fußnotenführung  
– den Cursor auf die jeweilige Fußnotenziffer  
führen, bis sich ein Pop-Up Fenster öffnet.

# Inhalt

• <b>Editorial</b> (Johannes Otto)	<b>3</b>
• <b>Auch Pastoren sollten nach Geistesgaben ausgesucht werden</b> (Prof. Dr. Dr. Thomas Schirmmacher)	<b>4</b>
• <b>Evangelisation und Calvinismus</b> (Prof. Dr. Clair Davis)	<b>10</b>
• <b>Francis A. Schaeffer (1912–1984): Lehren aus seinem Denken und Leben</b> (Prof. Dr. Stephen J. Wellum)	<b>12</b>
<b>Rezensionen</b>	
• <b>Die Araber und der Holocaust</b> (Carmen Matussek)	<b>34</b>
• <b>Warum Gerechtigkeit?</b> (Dr. Daniel Facius)	<b>37</b>
• <b>Christian Zionism Examined</b> (Dr. Gerhard Gronauer)	<b>39</b>
• <b>Für Frömmigkeit in Freiheit</b> (Prof. Dr. Dr. Thomas Schirmmacher)	<b>41</b>
• <b>Witness of the body</b> (Wolfgang Häde)	<b>46</b>
• <b>Falling walls– the year 1989/90</b> (Prof. Dr. Dr. Thomas Schirmmacher)	<b>48</b>
• <b>Neuere Bücher über Konstantin den Großen</b> (Prof. Dr. Dr. Thomas Schirmmacher)	<b>51</b>
• <b>Novum Testamentum Graece   28</b> (Carsten Friedrich)	<b>55</b>





## ... sodass ihr nicht tut, was ihr wollt!

Liebe Freunde,

der Bruch der ersten Menschen mit Gott war ein Vertrauensbruch. Der Mensch dachte, er könne denkerisch die Wirklichkeit überblicken und übersah die Grenzen seiner Erkenntnis. Statt der liebevollen und bewahrenden Weisung Gottes zu gehorchen, nahm der Mensch das Zepter selbst in die Hand und folgte einem verführerischen Angebot. Seither steht der Mensch in diesem Zwiespalt. Kannte er bis dahin nur das Gute, das Gott ihm unmittelbar zugedachte, ist er nun um die Erkenntnis des Bösen reicher und dem Tod verfallen.

Dass das nicht wirklich ein Gewinn ist, wie der Verführer angepriesen hatte, liegt auf der Hand. Bei genauer Betrachtung wird deutlich, dass die scheinbar freie Entscheidung des Menschen weder völlig frei war, noch Freiheit brachte. Auf der einen Seite stand die göttliche Weisung, auf der anderen

Seite kam die dämonische Versuchung, die sich nicht als gleichwertige Alternative darstellt, sondern sich als besseres Angebot einschleicht, den Menschen sinnlich lockt und ihn letztlich verführt.

Wie ein Nebel legen die Aussagen der Schlange sich nach und nach um das Denken des Menschen, bis dieser schließlich den klaren Blick für das göttliche Wort verliert. Das geistliche Wort Gottes, das der an sich sehr guten Schöpfung ihren Weg weist, wird verdreht und verdunkelt. Der Blick auf Gott wird versperrt. Der Mensch bleibt bei sich selbst, dem unterworfen, was er sich eigentlich hätte unterwerfen sollen. Freiheit? Weit gefehlt! Unweigerlich drängt sich Luthers Aussage auf, dass der Mensch entweder von Gott oder vom Teufel geritten wird. „Denn das Fleisch widerstrebt mit seinem Begehren dem Geist und ebenso der

Geist dem Fleisch; denn diese beiden liegen im Streit miteinander (und dulden nicht), dass ihr das tut, was ihr tun möchtet.“ (Gal 5,17; MENGE) Freiheit, verstanden als „das tun, was ich will“, ist letztlich eine Illusion. Offensichtlich sind nicht einmal die Gedanken frei – denn sie können erraten werden. Nicht ich kann mir Freiheit schaffen – weder durch mein Denken, noch durch kreative und künstlerische Aktivität, noch durch handfeste Taten. Die Unfreiheit des Menschen hatte mit einem verführerischen Gedanken begonnen und endete in einer zerstörerischen Tat, die die gesamte Menschheit in einen undurchsichtigen, todbringenden Nebel versetzt hat, der den Blick auf Gott versperrt.

„Der Geist des Herrn ruht auf mir, denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt mit dem Auftrag, den Armen gute Botschaft zu bringen, den Gefangenen zu verkünden, dass sie frei

sein sollen, und den Blinden, dass sie sehen werden, den Unterdrückten die Freiheit zu bringen“ (Lk 4,18; NGÜ). Freiheit finden wir nur im Vertrauen auf die Wahrheit und das Handeln Gottes in Jesus Christus. Wo wir seinem Wort glauben, lichtet sich der Nebel und klärt sich der Blick auf den heiligen, ewigen Gott. Der Glaube an die göttliche Wahrheit macht frei, indem er unser Denken und Tun für Gott öffnet und sie zugleich in ihre Schranken verweist.

Dem, der noch im Nebel wandert, bleibt dieser Glaube widersinnig und töricht; wo aber allmählich die Sonnenstrahlen der göttlichen Wahrheit durchbrechen (Apg 26,13; Offb 1,16; 22,5), beginnt der Aufbruch in ein befreites Leben vor Gott. „Dein Wort ist meines Fußes Leuchte und ein Licht auf meinem Weg.“ (Ps 119,105; LUTHER)

Johannes Otto

# Auch Pastoren sollten nach Geistesgaben ausgesucht werden

Ich finde es immer wieder neu verwunderlich, dass seit Jahren und Jahrzehnten zunehmend in christlichen Kirchen von den Geistesgaben die Rede ist, dies aber das Pastorenamt oder die Ausbildung dazu kaum erreicht hat. Dabei betreffen die im Neuen Testament genannten Geistesgaben ganz wesentlich auch die Lehr- und Leitungsaufgaben. Während man für alle Gemeindemitarbeiter darauf achtet, dass sie ihren Gaben entsprechend eingesetzt werden, ihre Gaben finden und entwickeln, thront der Pastor wie vor 400 Jahren vermeintlich universal begabt über allem und prägt seine Gemeinde einseitig seiner Gabe entsprechend – viele vorbildliche Ausnahme bestätigen trotzdem eine gar weltweite Regel. Wählen wir nur ein Beispiel, die

Predigten. Müssten die Predigenden nicht abwechseln, da jeder Predigende mit seinen Gaben seine Gemeinde zu einseitig prägt, wenn immer nur er predigt? Wie bekommt eine Gemeinde auch einmal Lehrpredigten, wenn der Pastor ein ausgesprochener Evangelist ist und umgekehrt?

Wie bekommt eine Gemeinde globalen Welt- und Weitblick, wenn der Pastor eher seelsorgerlich die Probleme beim Einzelnen und vor Ort sieht, wie werden diese Probleme ernst genommen, wenn der Pastor vor allem Weitblick hat? Die wenigsten können einen Fischteich und das große Meer gleichzeitig kennen, lieben und pflegen. Nun mag der außergewöhnliche Pastor sogar zwei oder drei Gaben abdecken können, aber alle? Der Pastor,

der gleichermaßen in seinen Predigten Apostel, Prophet, Evangelist, Hirte und Lehrer ist, der Einzelseelsorge und gesellschaftlichen Weitblick, Diakonie und Weltmission gleichmäßig im Blick hat – den gibt es einfach nicht!

Zum Glück wird es in den Gemeinden immer normaler, Vollzeitlichkeit (das heißt vor allem Bezahlung) nicht nur für den Pastor zu sehen, sondern für jeden Mitarbeiter einer Gemeinde, dessen Ausbildung, Erfahrung, Fähigkeiten und Gaben nicht nur nebenbei gebraucht werden, sondern zeitlich in großem Umfang.

Das Problem liegt natürlich nicht nur bei den Pastoren. Viele Gemeinden begehen immer noch den Fehler, zu meinen, sie würden ihren Pastor vor allem fürs Predigen bezahlen, statt etwa

für die Mitarbeiterförderung, und werfen ihrem Pastor Faulheit vor, wenn er nicht immer predigt („Wofür bezahlen wir Sie eigentlich, wenn Sie sonntags wie alle nur in den Reihen sitzen?“). Aber wenn die Gemeinde unbedingt nur ihre eigenen bezahlten Pastoren hören will, dann muss sie eben zwei oder drei gabenmäßig unterschiedlich ausgerichtete Pastoren anstellen!

In meinen 21 Thesen zur alternativen theologischen Ausbildung schrieb ich:

„8. These: Die Gaben des Schülers sollten – zumindest teilweise – starke Berücksichtigung finden. Es geht darum, möglichst gut und intensiv zu lernen, nicht darum, bestimmten institutionellen Vorgaben zu genügen: Gilt etwa 1Petr 4,10 („So, wie jeder eine Gnadengabe empfangen hat, so dient

damit einander als gute Verwalter der verschiedenartigen Gnade Gottes“) für eine theologische Ausbildung nicht? Wenn wir Menschen dafür vorbereiten wollen, ihr Leben lang ihre Gaben sinnvoll und nutzbringend für das Reich Gottes einzusetzen, müssen diese Gaben doch schon in der Ausbildung eine zentrale Rolle spielen! Dabei bedingen auch die unterschiedlichen Geistesgaben recht unterschiedliche Lerntypen und insbesondere Interessen. Deswegen sollte ein Studienprogramm neben dem für alle wichtigen gemeinsamen Basiswissen die Möglichkeit bieten, sich inhaltlich entsprechend der Gaben zu ‚spezialisieren‘. Die Spezialisierungsmöglichkeiten anhand der klassischen theologischen Fächer entsprechen zu wenig bestimmten Gaben und bieten nur teilweise die notwendigen Entfaltungsmöglichkeiten.“

Und besteht nicht auch in der Gemeindeleitung die Gefahr, dass die Gaben des Pastors (oder des Einflussreichsten) die Gemeinde entgegen dem Willen der neutestamentlichen Apostel einseitig prägen?

Die Gemeindeleitung mit einem breiten Spektrum an Erfahrung, Gaben, Begabung und Fähigkeiten ist – unter Jesus als dem Haupt der Gemeinde und dem Heiligen Geist – ‚höchste Instanz‘ der Gemeinde, nicht eine einzelne Gabe und nicht ein einzelner Gabenträger.

## Thesen zu den Geistesgaben<sup>2</sup>

### Einheit und Vielfalt in Röm 12,1–8

Es ist bezeichnend, dass Paulus unter dem „Willen Gottes“ (Röm 12,2) nicht nur die Gebote versteht, die für alle Menschen und Christen gleichermaßen verbindlich sind (vgl. z. B. Röm 13,8–10), sondern im ermahnenden Teil des Römerbriefes (Röm 12–15) nach den allgemeinen Versen (Röm 12,1–2) als Erstes auf einen Bereich zu sprechen kommt, in dem sich Christen nach dem Gebot und Willen Gottes voneinander unterscheiden. Die Bibel offenbart uns nicht nur, wo Gott Einheit schafft und fordert, sondern auch, wo Gott Vielfalt schafft und fordert!

So wie der dreieinige Gott selbst Einheit und Vielfalt in einem ist, so soll auch die Gemeinde Jesu einerseits durch Einheit in Lehre, Glauben, Motivation und Hingabe, andererseits durch die Vielfalt an Persönlichkeiten, Gaben und Diensten gekennzeichnet sein.

Schon bei der Schöpfung schuf Gott die Welt in Einheit und Vielfalt, in Grenzen und in Freiheit. Für Adam und Eva galt die Freiheit, von jedem Baum des Gartens essen zu dürfen und zugleich die Grenze, von einem bestimmten Baum nicht essen zu dürfen.

Nur die Schlange machte daraus, dass die Menschen von gar keinem Baum essen dürften (1Mose 3,1+2,16–17).

Wir müssen in unseren Gemeinden dringend unterscheiden lernen, wo Gott durch eindeutige Gebote von allen Gemeindegliedern das gleiche erwartet, und wo Gott Freiheit gibt, ja, Vielfalt fordert und ihm jede Gleichmacherei zuwider ist.

Gott fordert zum Beispiel nicht jeden auf, so viel zu evangelisieren, wie dies jemand mit der Gabe des Evangelisten tut, oder soviel zu geben, wie dies jemand mit der Gabe des Gebens tut. Niemand muss acht Stunden am Tag beten, obwohl Gott schon manchen mit der Gabe des Glaubens gebraucht hat, der dies getan hat und dazu die nötige Zeit erhielt (z. B. im Gefängnis!). Wie viel unnötiges schlechtes Gewissen wurde schon dadurch erzeugt, dass man eine Gabe oder einen bestimmten Dienst zum Maßstab für alle Gemeindeglieder erhoben hat.

### Die Geistesgaben in Röm 12,3–8

„Denn ich sage durch die Gnade, die mir gegeben wurde, jedem, der unter euch ist, nicht mehr von sich zu denken, als es sich zu denken gebührt, sondern darauf bedacht zu sein, dass er besonnen ist, wie Gott einem jeden das Maß des Glaubens zugeteilt hat. Denn wie wir in einem Leib viele Glieder ha-

ben, aber die Glieder nicht alle dieselbe Tätigkeit haben, so sind wir vielen ein Leib in Christus, einzeln aber Glieder voneinander und haben verschiedene Gnadengaben nach der uns verliehenen Gnade; sei es Weissagung, so nach dem Maßstab des Glaubens; sei es Dienst, so im Dienen; sei es der Lehrer, so in der Lehre; sei es der Ermahnende, so in der Ermahnung; der Mitteilende, in Einfalt; der Vorstehende, mit Fleiß; der Barmherzigkeit Übende, mit Freudigkeit“ (Röm 12,3–8).

Zum „Willen Gottes“ (Röm 12,2) gehört es also, dass der Christ die Gaben einsetzt, die Gott ihm gegeben hat und demütig akzeptiert, dass Gott die Gaben zuteilt und nicht der Mensch. Die Unzufriedenheit damit, dass Gott durch das Zuteilen der Gaben auch darüber bestimmt, wo sich der einzelne Christ einsetzen soll, kann sich auf zweierlei Weise äußern: 1. in der Überheblichkeit, mehr zu können, und 2. in der scheinbaren Demut, nichts oder kaum etwas zu können.

Deswegen ermahnt Paulus, „nicht höher von sich zu denken, als sich zu denken gebührt“ (Röm 12,3). Die Antwort auf Selbstüberschätzung ist nicht die Selbstunterschätzung (Minderwertigkeitsgefühl), sondern so zu denken, „wie es sich zu denken gebührt“, also „darauf bedacht zu sein, dass er besonnen ist, wie Gott einem jeden das Maß des Glaubens zugeteilt hat“ (Röm

12,3). Wer denkt: ‚Ich kann alles‘, ist ebenso ungeistlich wie der, der denkt ‚Ich kann nichts‘! Stolz und Minderwertigkeitskomplexe sind nur zwei Seiten einer Münze. Über die falsche Demut kann Gott nämlich – wie das Beispiel des Mose zeigt, der meinte nicht reden zu können (2Mose 4,10–14) – ebenfalls zornig werden. Richtig denkt nur, wer sich gemäß seiner Gaben einschätzt, also weiß, dass er das kann, wozu ihn Gott besonders befähigt hat. Übrigens gilt das nicht nur für die Geistesgaben, sondern immer – etwa auch im Beruf: Nur wer seine Grenzen kennt, kennt auch seine Fähigkeiten wirklich, und nur wer seine Fähigkeiten kennt, weiß auch, was er nicht kann. Ein Leiter oder Vorgesetzter, der seine Stärken und Schwächen nicht kennt und/oder nicht offen dazu steht, ist ein schlechter und unangenehmer Leiter. Denn er wird seinen Mitarbeitern keinen Raum geben, wo er eigentlich auf ihre Stärken angewiesen ist.

Paulus bezeichnet in Röm 12,3 wie in Eph 4,7+16 die Gnadengaben mit dem Begriff „Maß“ (= „Zugemessenes“), nämlich das „Maß des Glaubens“ (Röm 12,3), bzw. in Eph 4,7 das „Maß der Gabe des Christus“. Ist demnach einer ‚gläubiger‘ als der andere?

Nein, denn wir müssen zwischen der grundsätzlichen für alle Christen gleichen Gabe des Glaubens, die ebenfalls ‚Gnadengabe‘ (griech. ‚charisma‘) heißen kann, und der persönlichen Zutei-

lung von Gaben und Diensten an den einzelnen Christen unterscheiden. Die Übersicht über alle Vorkommen des Wortes ‚Charisma‘, ‚Gnadengabe‘ im Neuen Testament macht das deutlich.

### Alle Belege für „Gnadengabe“ (griech. ‚charisma‘) im Neuen Testament:

#### A. „Gnadengabe“ als Kennzeichnung von Dingen, die alle Christen gemeinsam haben:

1. „Gnadengabe“ = Verheißung Gottes  
Röm 11,29: (Über Israel:) „Denn die Gnadengaben und die Berufung Gottes sind unbereubar.“

#### 2. „Gnadengabe“ = das Heil oder das ewige Leben

Röm 6,23: „Denn der Lohn der Sünde ist der Tod, die Gnadengabe Gottes aber ist das ewige Leben in Christus Jesus, unserem Herrn.“

Röm 5,15+16: Die „Gnadengabe“ steht im Gegensatz zur „Übertretung“.

#### B. „Gnadengabe“ als Kennzeichnung von Dingen, die Christen voneinander unterscheiden:

1. „Gnadengabe“ im Sinne von ‚Geistesgabe‘ in den in dieser Lektion besprochenen Texten über die Geistesgaben Röm 12,6; 1Kor 12,4+9+28+30+31; 1Petr 4,10 sowie in folgenden weiteren Texten:

Röm 1,11(–12): „Denn mich verlangt sehr, euch zu sehen, damit ich euch

etwas geistliche Gnadengabe mitteile, um euch zu befestigen, das heißt aber, um bei euch mitermahnt [oder: mitgetröstet] zu werden, ein jeder durch den Glauben, der in dem anderen ist, sowohl euren als auch meinen.“

2Kor 1,11: „... wobei auch ihr durch das Gebet für uns mitwirkt, damit von vielen Personen für die uns verliehene Gnadengabe gedankt werde ...“  
1Kor 1,7: „Daher habt ihr an keiner Gnadengabe Mangel ...“

1Tim 4,14: „Vernachlässige nicht die Gnadengabe, die dir durch Weissagung mit Handauflegung der Ältesten gegeben worden ist.“

2Tim 1,6: „Aus diesem Grund erinnere ich dich daran, die Gnadengabe Gottes anzufachen, die durch die Auflegung meiner Hände in dir ist.“

#### 2. „Gnadengabe“ in Bezug auf Ehe und Ledigsein

1Kor 7,7: „Ich wünsche aber, dass alle Menschen wie ich wären; doch jeder hat seine eigene Gnadengabe von Gott, der eine so, der andere so.“

Der Unterschied zwischen der grundsätzlichen Zuteilung des Glaubens und der persönlichen Zuteilung des Glaubens in der Gnadengabe kommt auch in dem Gleichnis von den Pfunden und dem Gleichnis von den Talenten (Mt 25,14–30; Lk 19,12–27) zum Ausdruck. Im einen Fall erhalten alle das gleiche (Lk 19,13: jeder 10 Talente), was dem allen gemeinsa-

men Glauben entspricht, im anderen Fall erhalten alle gleich zu Beginn unterschiedliche Gaben (Mt 25,15: 1, 2 und 5 Pfunde). Petrus spricht deswegen in Bezug auf den Gottesdienst davon, dass wir „gute Verwalter der verschiedenartigen Gnade Gottes“ sein sollen (1Petr 4,10). In Röm 12,7–8 unterstreicht Paulus an sieben konkreten Beispielen, dass jeder bei dem bleiben soll, wozu Gott ihn befähigt hat. Der Lehrer soll lehren, der Vorsteher soll eifrig vorstehen, der Ermahnende soll ermahnen usw. Ist das nicht selbstverständlich? Leider nicht. Wie oft werden Menschen, die nicht mit Geld umgehen können, Kassierer, lehren Menschen Sonntag für Sonntag auf der Kanzel, die keine Lehrgabe besitzen und denen man deswegen nur mühsam zuhören kann, und wollen solche, die gut organisieren (‚vorstehen‘) können, dies nicht ‚in Einfalt‘ tun, sondern ihre Autorität auch auf anderen Gebieten beweisen.

### Die Bedeutung der Geistesgaben (6 Thesen)

Die vier wichtigsten Texte über die Gnaden- bzw. Geistesgaben im Neuen Testament sind: Eph 4,1–16; 1Petr 4,10–11; Röm 12,3–8 und 1Kor 12,1–13,3; 14,1–33. Texte über Geistesgaben zum besseren Einprägen: Eph 4, Röm 12, 1Petr 4, 1Kor 12–14.

In 1Kor 12,1 schreibt Paulus: „Was aber die geistlichen Gaben betrifft, Geschwister, will ich nicht, dass ihr ohne Kenntnis seid“. Sechs Kernaussagen sollen uns deswegen in die wichtige Thematik der Geistesgaben einführen.

### 1. These: Nicht nur die Gaben, sondern auch die Aufgaben und die Auswirkungen unseres Dienstes sind sehr unterschiedlich.

In 1Kor 12,3–6 stellt Paulus die Gnadengaben in den größeren Zusammenhang unseres Dienstes für Gott: „Es gibt aber Verschiedenheiten der Gnadengaben, aber es ist derselbe Geist; und es gibt Verschiedenheiten der Dienste, und es ist derselbe Herr; und es gibt Verschiedenheiten der Wirkungen, aber es ist derselbe Gott, der alles in allen wirkt“. Paulus stellt damit jedem Bereich die Person der Dreieinigkeit gegenüber, die in besonderer Weise dafür zuständig ist. Wir können uns 1Kor 12,3–6 folgendermaßen veranschaulichen:

#### Die Dreieinigkeit und die Gaben in 1Kor 12,3–6

„verschiedene Gnadengaben“, „ein Geist“

„verschiedene Dienste“, „ein Herr“

„verschiedene Wirkungen“, „ein Gott“

Der Heilige Geist schenkt die Geistesgaben, also die Voraussetzungen für den Dienst, Jesus Christus ist das Vorbild für den Dienst schlechthin, und

Gott, der Vater, ist der, der alles wirkt und damit auch über die Auswirkungen des Dienstes entscheidet. Wir können das Schema von 1Kor 12,3–6 also mit eigenen Worten folgendermaßen wiedergeben:

#### Die Dreieinigkeit und die Gaben in 1Kor 12,3–6

verschiedene Voraussetzungen zum Dienst	Heiliger Geist
verschiedene Dienste	Jesus, der Herr
verschiedene Auswirkungen des Dienstes	Gott, der Vater

Einmal angenommen, zwei Christen hätten zwei völlig gleiche Geistesgaben, dann hieße das noch lange nicht, dass sie dieselbe Aufgabe, also denselben Dienst hätten! Und angenommen, zwei Christen hätten zwei völlig gleiche Gaben und zwei völlig gleiche Dienste, könnten sich die Ergebnisse dieser Dienste doch immer noch stark unterscheiden! Wenn also zwei Evangelisten theoretisch zur gleichen Zeit am gleichen Ort evangelisieren könnten, könnte es immer noch sein, dass der eine eine Erweckung auslöst, während der andere dem Herrn für ein einziges seelsorgerliches Gespräch als Ergebnis seiner Ansprache dankt.

In diesem Zusammenhang ist auch wichtig, dass dieselbe Gabe in unterschiedlichem Maße verliehen werden kann. Paulus bezeichnet in Röm 12,3 wie in Eph 4,7+16 die Gnadengaben mit dem Begriff „Maß“ (= „Zugemessenes“), nämlich das „Maß des Glaubens“ (Röm 12,3), bzw. in Eph 4,7 das „Maß der Gabe des Christus“. Die Gabe des Evangelisten oder Lehrers kann in unterschiedlichem Maße verliehen werden und wachsen, was mit ein Grund dafür ist, weswegen der Einsatz derselben Gabe durch verschiedene Christen ganz unterschiedlichen ‚Erfolg‘ hat.

### 2. These: Der Einsatz der Gnadengaben ist selbstverständlicher Bestandteil des Glaubenslebens, da jeder Christ eine Gabe empfängt.

„So, wie jeder eine Gnadengabe empfangen hat, so dient damit einander als gute Verwalter der verschiedenartigen Gnade Gottes. Wenn jemand redet, so als Aussprüche Gottes; wenn jemand dient, so aus der Kraft, die Gott darreicht, damit in allem Gott verherrlicht werde durch Jesus Christus, dem die Herrlichkeit ist und die Macht in alle Ewigkeit. Amen“ (1Petr 4,10–11). Petrus fasst wieder einmal knapp zusammen, was Paulus ausführlich und teilweise schwerer verständlich behandelt (vgl. die Aussage von Petrus über Paulus in 2Petr 3,15–16). Petrus lehrt:

- dass jeder Christ eine Gnadengabe hat,
- dass er dem Herrn „so“ und nicht anders dienen soll,
- dass der Christ nur „Verwalter“ der Gnade Gottes ist (Verwalter legen Rechenschaft ab und sind nicht die Herren der Gabe),
- dass die Gaben zum Dienst am anderen gedacht sind,
- dass die Gaben zur Verherrlichung Gottes, nicht zur Selbstverherrlichung gedacht sind.

### 3. These: Die Listen der Geistesgaben im Neuen Testament sind nicht vollständig, sondern nennen nur Beispiele. Deswegen kann es durchaus Gaben geben, die im Neuen Testament nicht genannt werden.

Da jede Gabenliste im Neuen Testament nur eine Auswahl der Gaben darbietet und sich viele der genannten Gaben überschneiden, will keine eine vollständige Liste aller möglichen Gaben vorlegen, sondern nur Beispiele nennen. Auch wenn einige Gaben (z. B. ‚Lehrer‘ und ‚Prophet‘ und die anderen in Eph 4,11 genannten Gaben) sehr häufig genannt und offensichtlich immer benötigt werden, gibt es keine Gabe, die immer genannt wird. Deswegen ist es meines Erachtens berechtigt, auch solche Gaben festzustellen, die namentlich nicht im Neuen Testament genannt werden (z. B. die Gabe

der Gastfreundschaft oder die Gabe des Tröstens). Einige dieser nicht genannten Gaben kommen übrigens in der Bibel in der Praxis, in anderen Zusammenhängen oder im Alten Testament vor, etwa die Gabe, Lieder zu dichten (z. B. David) oder Sprichworte zu verfassen (z. B. Salomo) oder die Gabe der künstlerischen Gestaltung und der Schnitzkunst für das Haus des Herrn (2Mose 31,1–6; 35,30–35).

### Die in den neutestamentlichen Listen erwähnten Geistesgaben

1Petr 4,11: Reden und Dienen [allgemeine Einteilung]

Eph 4,11: Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer

Röm 12,6–8: Propheziender, Dienender, Lehrer, Ermahnender, Gebender, Vorstehender, Barmherzigkeit Übender

1Kor 12,8–10: Wort der Weisheit, Wort der Erkenntnis, Glaube, Heilungen, Wunderwirkungen, Prophetie, Geistesunterscheidung, Sprachenrede, Übersetzung der Sprachenrede

1Kor 12,28–30: Apostel, Propheten, Wundertäter, Lehrer, Heilungen, Hilfeleistungen, Leitung, verschiedene Arten der Sprachenrede, Übersetzung der Sprachenrede

1Kor 13,1–3: Zungenrede, Prophetie, Geheimnisse und Erkenntnisse wissen, Glauben, Speise geben, Martyrium

1Kor 14,26: Psalm, Lehre, Sprachenrede, Offenbarung, Übersetzung der Sprachenrede

Zusätzlich gibt es in der Praxis große Unterschiede zwischen Christen, die dieselbe Gabe haben, also etwa zwischen den einzelnen ‚Evangelisten‘. Einige Evangelisten sind für das persönliche Gespräch begabt, andere für einen Vortrag vor großen Mengen, wieder andere als Buchautoren. Ich erinnere mich, wie Billy Graham erzählte, wie schwer es ihm fiel, einzelne Menschen auf das Evangelium hin anzusprechen. Deswegen genügt es nicht, sich einfach einer der im Neuen Testament genannten Gaben zuzuordnen. Entscheidend ist die tatsächliche Begabung, wie sie sich in der Praxis des Glaubens und der Gemeinde erweist.

#### 4. These: Jeder Gabe, die nicht jeder ausüben soll und darf, entspricht eine allgemeine Aufforderung an alle Christen.

Die Gaben heben also nur aus dem Bereich, der das Glaubensleben aller Christen ausmachen soll, einzelne Bereiche und Aufgaben besonders heraus.

*Alle* sollen dienen,  
*einige* haben die Gabe des Dienstes;  
*alle* sollen glauben,  
*einige* haben die Gabe des Glaubens;  
*alle* sollen barmherzig sein,  
*einige* haben die Gabe der Barmherzigkeit;

*alle* sollen sich gegenseitig ermahnen,  
*einige* haben die Gabe der Ermahnung;  
*alle* dürfen um Heilung beten,  
*einige* haben die Gabe der Heilung;  
*alle* sollen das Evangelium weitergeben,  
*einige* haben die Gabe des Evangelisten;  
*alle* sollen Rechenschaft von ihrem Glauben ablegen,  
*einige* haben die Gabe der Lehre;  
*alle* sollen Gott anbeten,  
*einige* haben die Gabe der Sprachenrede;  
*alle* sollen die Geister unterscheiden,  
*einige* haben die Gabe der Geistesunterscheidung.

#### 5. These: Deswegen bedeutet der Besitz einer Gabe nicht, dass man etwas als einziger tun soll oder als einziger tun kann, sondern dass man von Gott zu einer bestimmten Aufgabe besonders bevollmächtigt ist.

Diese Bevollmächtigung zu erkennen ist die wesentliche Frage, wenn man seine eigene Gabe oder die anderer erkennen und verstehen will. Die Bevollmächtigung kommt meines Erachtens darin zum Ausdruck,

- dass man an einer Aufgabe besondere Freude hat (ja, Christsein darf auch einmal etwas ‚Spaß‘ machen!),
- dass man dieser Aufgabe wie von selbst nachgeht,
- dass man eine Aufgabe besonders gut macht, wobei jedoch ‚gut‘ an der

Wirkung auf andere bemessen werden muss,

- dass man beim Einsetzen dieser Gabe ‚Nutzen‘ hervorbringt, Gott also den Dienst segnet.

Einige praktische Beispiele mögen dies erläutern. Ich bin gerne gastfreundlich. Doch meine Gastfreundlichkeit geschieht so ‚geräuschvoll‘, dass es jeder bemerkt. Wie gerne halte ich jedoch schwierige Besprechungen bei Christen ab, die die Gabe der Gastfreundschaft haben. Sie schaffen durch ihre Gastfreundschaft eine warme, friedliche Atmosphäre, wobei man ihre Gegenwart fast gar nicht wahrnimmt und schon gar nicht als störend empfindet.

Wer die Gabe des Lehrens hat, wird dies unter anderem daran merken, dass er wie von selbst Stunden damit zubringt, bestimmte Fragen anhand der Bibel zu beantworten oder Grundsatzzfragen mit anderen zu diskutieren, und dass, wenn er seine ‚Lösungen‘ vorträgt, andere plötzlich feststellen, dass sie endlich den Zusammenhang der Bibel erfasst haben, denn „die Anmut der Sprache fördert das Lehren“ (Spr 16,21). Hier macht die intensive Arbeit Freude und führt zu dem ‚Erfolg‘, dass Menschen die Bibel nicht nur verstehen, sondern auch ausleben. Wer dagegen keine Freude am intensiven Bibelstudium hat, Menschen nur ‚anpredigt‘ und nie erlebt, dass Menschen ‚verstehen‘ und ihr Leben dar-

aufhin entsprechend ändern, dürfte wohl kaum die Gabe der Lehre haben und über kurz oder lang zum reinen Theoretiker werden oder frustriert die biblische Lehre für nicht praktikabel halten.

Wer sich immer zu seinen Diensten zwingen muss, wer nie ‚Frucht‘ sieht, wer sich im Dienst unerfüllt sieht oder sogar neidisch wird, sollte sich nicht nur fragen, ob ihm die Frucht des Geistes fehlt, sondern auch, ob er wirklich seine Gabe im Einsatz hat, deren richtiger Gebrauch zur Zufriedenheit über die Herrschaft Gottes auch in der Zuteilung der Gaben führt.

**6. These: Die Verschiedenartigkeit der Gaben bedroht die Einheit der Gemeinde, sobald die Frucht des Geistes nicht die Ausübung der Gaben des Geistes bestimmt.**

Gott macht uns zu „Verwaltern“ (1Petr 4,10) seiner Gaben und nimmt sie uns gnädigerweise nicht sofort weg, wenn wir hochmütig, eigensinnig oder lieblos sind. Die Gaben sind auch gerade deswegen ‚Gnadengaben‘, weil Gott sie uns nicht sofort wegnimmt, wenn wir sie missbrauchen oder wenn wir in Sünde leben!

Daraus folgt aber auch, dass der Besitz und der Einsatz von Geistesgaben keine Garantie für ein geistliches Leben sind. Der geistliche Stand eines Christen kann nicht an den Geistesgaben, sondern nur an den Geistesfrüchten

(Gal 5,22) abgelesen werden. Das ist das Thema von 1Kor 13! Paulus will, dass die Korinther um die Geistesgaben eifern (1Kor 12,31; 14,1), aber in der Liebe (1Kor 13,1–13) zeigt er ihnen „einen Weg noch weit darüber hinaus“ (1Kor 12,31b; vgl. 14,1), also direkt vor und nach dem Kapitel über die Liebe in 1Kor 13. Deswegen ermahnen Paulus und Petrus in allen Texten über die Geistesgaben zur Einheit, zur Liebe, aber auch dazu, nicht so zu leben, wie die Welt:

**Vergleich des Textzusammenhangs der wichtigsten Texte zu den Geistesgaben:**

Ermahnung zur Liebe:

Röm 12,9–21; Eph 4,1–3+15–16; 1Petr 4,8–9; 1Kor 12–14, 13,1–14,1

Gnadengaben:

Röm 12,3–8; Eph 4,8+11; 1Petr 4,10–11; 1Kor 12,1–13,3

Nicht wie die Welt leben:

Röm 12,1–2; Eph 4,1+17–24; 1Petr 4,(7); 1Kor 12,1–3

Einheit im Leib:

Röm 12,4–5; Eph 4,3–6+12–16; 1Petr 4,(8); 1Kor 12,12–31, 14,1–33

## Anmerkungen

<sup>1</sup>Vgl. „Schluss mit der gabenvernichtenden Pastorenfalle“. In: Klaus Eickhoff. Harmlos Kraftlos Ziellos: Die Krise der Predigt – und wie wir sie überwinden. Witten: Brockhaus, 2009. S. 267–276, insgesamt S. 267–324, bes. S. 300–313 zu gabenspezifische Predigten mit fünf Schwerpunkten nach Eph 4, 12: apostolisch, prophetisch, evangelistisch, seelsorgerlich, lehrhaft.

<sup>2</sup>Geglättete und aktualisierte Fassung aus Thomas Schirmmacher. Der Römerbrief. VTR, 2001.



**Prof. Dr. Dr. Thomas Schirmmacher ...**

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



**ilfw**

Institut für Lebens- und Familienwissenschaften

[www.bucer.eu/ilfw.html](http://www.bucer.eu/ilfw.html)

Prof. Dr. Clair Davis

# Evangelisation und Calvinismus

Welche ist die beste Theologie für die Evangelisation? Da der Missionsbefehl im Zentrum dessen steht, was ein gläubiger Christ tut, muss die „beste Theologie der Evangelisation“ die richtige Theologie sein, die einzig gute Theologie. Könnte der Calvinismus die richtige Antwort sein? Dieser glaubt, die Bibel sage, dass wir ohne Christus tief im Inneren Sünder seien und nichts mit Gott zu tun haben wollen. Ebenso glaubt er, dass jemand ausschließlich durch den Heiligen Geist zu Christus gelangen könne, da es uns unmöglich sei, irgend etwas selber zu unserer Rettung beizusteuern. Wie könnte dies im Rahmen der Evangelisation funktionieren? Was könnten Gläubige tun, außer am Rand zu stehen und abzuwarten, ob etwas passiert oder nicht? Wie können sie anders als gleichgültig sein, da es nichts mit ihnen und Gottes Berufung für sie zu

tun hat? Wenn sich alles darum dreht, was Gott tut, könnte der Missionsbefehl nur eine Floskel sein?

Könnte man die Lage auch anders betrachten? Man könnte doch sagen, dass im Herzen eines Sünders immer noch etwas Göttliches ist, das lebendig und gut erhalten ist, etwas, das willens und fähig ist, gute Entscheidungen zu treffen. Es kann ja auch gar nicht anders sein, denn wie sonst könnte sich irgendjemand für Christus entscheiden? Diese Denkweise, der Pelagianismus, hat viele attraktive Aspekte. Pelagius kam vom ernsthaften und intensiv betenden keltischen Norden Großbritanniens und war erstaunt über den faulen und nachlässig geführten christlichen Glauben, den er in Italien kennenlernte. Daher rief er die Menschen dazu auf, ernsthaft und rechenschaftspflichtig mit ihrem Glauben umzugehen. Ergibt das keinen Sinn?

Dennoch, Verwirrung kommt auf, sobald das Wort „Unfähigkeit“ auch für Christen als Ausrede für ihre Sündhaftigkeit verwendet wird. Doch das kann nicht stimmen, denn Gläubige haben die Kraft des auferstandenen Christus in ihren Herzen, die ihnen vom Heiligen Geist gegeben wurde, das großartige Geschenk, das weiterhin ausgegeben wird. Wenn man mit Christus vereint ist, ist man fähig, „die Welt, das Fleisch und den Teufel“ (dieses Zitat stammt aus dem Book of Common Prayer der Anglikanischen Kirche) zu bekämpfen und zu besiegen, denn Jesus ist der „von der dunklen Stätte auferstandene Sieger“ (Vers eines amerikanischen Kirchenliedes). Der Teufel ist immer noch am Leben, aber besiegt, und das Leben ist weiterhin voller Versuchungen – und Niederlagen. Wenn man diese Niederlagen als gegeben hinnimmt und sich

an sie gewöhnt, wird ein äußerst faules Christentum entstehen. Pelagius hatte vollkommen recht, über einen solch „christlichen“ Unglauben geschockt zu sein.

Augustinus' Geschichte war eine andere. Er war ein radikaler Nicht-Gläubiger, und er wusste alles darüber. Er wusste deswegen alles über konsequente Gottlosigkeit, da er selber so gut darin war – auf viele raffinierten Arten. Darum war es einfacher für ihn, zu sehen, was die Bibel über Gottes Gnade sagt; nur Gott konnte sein verdrehtes, die Wahrheit negierendes Herz ändern.

Hilft das nicht, die Probleme zu erkennen? Wenn es um das Leben als Christ geht, ist es vollkommen richtig, dass man aufhören muss, die Schuld von sich zu weisen und anfangen muss, Verantwortung zu übernehmen – obwohl ein Großteil dieser Verantwortung

darin besteht, Gott anzurufen: „Zeige mir meine Sünde! Vergib mir meinen selbstgenügsamen Stolz! Zeige mir, wie groß Jesus ist!“ Der Geist verändert unser Herz, aber wir sind verantwortlich und rechenschaftspflichtig. Das Leben ist ein Kampf voller Danksagungen. Dies könnte besser verstanden werden, und dem wird so sein, wenn Jesus wiederkehrt.

Doch wenn man dieses „Leben eines Gläubigen“ auf das Leben eines rebellischen, Schuld von sich weisenden Ungläubigen abfärben lässt, der Jesus meiden will, dann entsteht Verwirrung, da dieser anders ist. Er ist ohne Gott und ohne Hoffnung, weil er so sein möchte. Um zu Jesus kommen zu können, müsste er zugeben, dass er Jesus braucht – doch warum sollte er das zugeben? Er ist selbstsicher, er ist sich selbst genug und ein viel besserer Mensch als alle anderen, die er kennt.

Wie könnte sich das ändern? Was können wir tun, um das zu ändern? Was sollten wir sagen? Das jedenfalls weiß ich: Was auch immer wir solch einem Menschen sagen, zuerst sollten wir unseren Herrn bitten: „Vater, sende Deinen Geist, um sein Herz zu erweichen, um ihm seine Bedürftigkeit zu zeigen. Lehre mich, Vater, nicht selbstgerecht zu sein, sondern ein ‚Bettler [zu sein], der einem anderen Bettler mitteilt, wo es Brot gibt‘ (Zitat des Bischofs D. T. Niles). Hilf mir, zuzuhören, Vater.“

Von Jay und Holly Eastman lerne ich seit einiger Zeit, wie man zuhört. Sie sind Missionare in Ostberlin und haben dort 10 Jahre zugehört, und nun gibt Gott die Ernte. Wenn jemand nicht zuhört, könnte es sein, dass er denkt, er vertrete Gott, der immer mit Vollmacht redet. Das ist der Grund, weswegen wir alle die Evangelien wieder lesen und sehen müssen, wie Jesus zu Sündern spricht. Er warnt sie vor Stolz und Selbstgerechtigkeit und sagt ihnen, dass er nicht gekommen ist, die „Gerechten“ wie sie es sind zu retten, sondern Sünder. Er fragt die Frau am Brunnen nach Wasser, wohl wissend, dass sie dort zu einer ungewöhnlichen Zeit ist, da sie von rechtschaffenen Leuten abgewiesen wurde. Er tadelt Stolz und honoriert Demut und Bedürftigkeit. In einem Evangelium sagt er: „Selig sind, die da geistlich arm sind“, in einem anderen nur: „Selig seid ihr Armen“. Ich versuche zu verstehen, was das bedeutet. Ich denke, das ist das Wichtigste, was wir lernen müssen.

Wie können wir zuhören? Wie können wir Armut erkennen, die offenkundige Armut und die andere Art von Armut? Wie würden wir sie bei uns erkennen? Setzen wir unser Vertrauen in Christus oder in uns selber – mit einer Jesus-Fassade? Ich denke, das stand immer im Zentrum der Erweckungsbewegung, und wie könnte es wahre Evangelisation geben ohne Erweckung?

Ich ermutige Sie, die zentralen Stellen von Jonathan Edwards' „Treatise on Religious Affections“ (dt. etwa: „Abhandlung über gläubige Zuneigung“) zu lesen und über sie zu beten. Das hilft so sehr, uns zu zeigen, wo unser Herz wirklich steht. Danach schauen Sie sich eine predigtartige Version desselben Themas von George Whitefield an (siehe dazu URL: <http://www.ccel.org/ccel/edwards/affections.vi.viii.html> und <http://www.ccel.org/ccel/whitefield/sermons.xxv.html>).

Ich denke, das ist die Antwort. Wie kann man zuhören, wie kann man ein bedürftiges Herz zu Jesus führen, wenn man es nicht selber regelmäßig tut?

Zurück zum Calvinismus. Ist dies nicht genau das, was er im Innersten ist? Er ist definitiv nicht akademische Arroganz, die uns selber immer wieder vergewissert, wie viel besser wir die Bibel lesen als all die „Unreinen“. Viel mehr ist er eine Einstellung des Herzens, die Jesus in all seiner Herrlichkeit sieht, staunend, dass er uns liebt, die Unreinsten von allen, die so viel verstehen und so wenig darauf reagieren. Wenn wir uns Jesus und seiner Liebe und unserer eigenen Unliebenschwürdigkeit bewusst sind, dann können wir zuhören. Dann können wir mit Güte und Demut die Liebe zu Gott teilen. Dann werden wir gelernt haben, dass es nicht darum geht, wie erpicht wir darauf sind, Jesus zu lieben und ihn bei uns zu haben, sondern

vielmehr werden wir erkennen, dass wir ein Haufen von frühen „Augustinussen“ sind, erfinderisch in unserem Unglauben und unserer Überheblichkeit. Demut gegenüber den Evangelien und der Calvinismus – das ist ein und dieselbe Sache. Sie sind so überwältigend dieselbe Sache, dass wir nur in dieser dunklen Welt das Wort „Calvinismus“ verwenden müssen, um einfach sagen zu können: „Amazing grace! How sweet the sound“ – „Erstaunliche Gnade, wie süß ist der Klang“.



Prof. Dr. Clair Davis ...

*spielte bei Gründung und Aufbau des Martin Bucer Seminars eine wichtige Rolle als Berater, Mittler und Befürworter. Dazu hielt er auch etliche Gastvorlesungen in Deutschland. In diesem Zusammenhang wurde sein Buch „Wenn der Glaube Gestalt gewinnt: Beiträge zur Praxis des Christenlebens“ (Bonn: VKW, 2004. 112 Seiten. Pb. ISBN 978-3-932829-90-1. 8,30 Euro.) übersetzt (erhältlich hier: <http://www.genialebuecher.de/wenn-der-glaube-gestalt-gewinnt.html>). Die Übersetzung dieses Artikels stammt von Kathrin Bentley.*

Prof. Dr. Stephen J. Wellum

# Francis A. Schaeffer (1912–1984): Lehren aus seinem Denken und Leben

## Warum das Leben und Denken von Francis Schaeffer studieren?<sup>1</sup>

Diese Frage kann auf zwei Arten gestellt werden. Erstens: Warum studieren wir überhaupt eine historische Figur? Und zweitens: Warum reflektieren wir im Besonderen über das Leben und Denken von Francis Schaeffer? Was macht letzten Endes gerade ihn im Vergleich zu anderen so wichtig? Die schlichte Antwort auf die erste Frage ist, dass wir durch christliche Männer und Frauen, die uns vorangegangen sind, lernen und herausgefordert werden. Es ist überaus klar, dass in der Schrift Menschen, die uns als Vorbild dienen, sei es positiv oder auch negativ, ein Thema sind. Paulus ermuntert Timotheus, seinem Vorbild zu folgen, wie er Christus

folgt (vgl. 2Tim 3,10–13). Hebräer 11 beschreibt uns die „Ruhmeshalle“ des Glaubens, um uns zu ermutigen, in der Hingabe an den Herrn und im Dienst für ihn fortzuschreiten. Wenn wir das Leben gottesfürchtiger Männer und Frauen untersuchen, und zwar sowohl ihre Stärken als auch ihre Schwächen, dann lernen wir, wie wir dem Herrn heute besser dienen können. Und oft werden wir dabei von außergewöhnlichen Mitstreitern, die danach strebten, in ihrem Leben dem Herrn von ganzem Herzen zu dienen, aus unserer geistlichen Lethargie geweckt. Außerdem ist es wichtig, historische Gestalten unserer Zeit ebenso wie solche aus der fernerer Vergangenheit zu studieren. Warum? Aus dem einfachen Grund, dass Menschen unserer Zeit uns dabei helfen, auf die speziellen Probleme und Herausforderungen unserer Tage, und nicht

einfach auf die Probleme einer früheren Ära, angemessen zu reagieren. In diesem Sinne besteht eine Parallele zum Betreiben von Theologie. Denn genauso wie ständig Theologie geschrieben werden muss, um das unwandelbare Wort auf eine sich wandelnde Welt anzuwenden, so müssen wir Zeitgenossen studieren, die uns helfen können, treu und kompromisslos auf die Herausforderungen zu reagieren, mit denen die Kirche gegenwärtig konfrontiert ist.

Warum aber sollten wir gerade Francis Schaeffer studieren? Die Antwort auf diese zweite Frage ist, dass es wahrscheinlich keine Gestalt gibt, die die evangelikale Bewegung in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts stärker bewegt und beeinflusst hat als Francis Schaeffer. Michael Hamilton kommentiert den Einfluss von Francis Schaeffer auf die evangelikale Bewe-

gung und sagt dabei Folgendes über sein Leben und sein Werk:

*Als Francis Schaeffer im Jahr 1965 erstmals auf der amerikanischen Bühne erschien, wussten Evangelikale kaum, was sie mit ihm anfangen sollten. Sein christlicher Glaube war im Feuerofen der Kontroverse zwischen Fundamentalisten und Modernisten in den 1930er Jahren geformt worden, und er war ein eingetragenes Mitglied der absolut fundamentalistischen Bible Presbyterian Church. Er verteidigte leidenschaftlich die Idee der Irrtumslosigkeit der Schrift, eine Lehre, die in evangelikalen Kreisen schon etwas ins Rutschen geraten war. Dennoch war er kein gewöhnlicher fundamentalistischer Prediger. Er und seine Frau Edith lebten seit 10 Jahren in einer Studentengemeinschaft, die sie in den Schweizer Alpen begonnen hatten. Wenn er Vorlesungen hielt, trug er alpine Wanderklei-*

dung – Kniebundhosen, Kniestrümpfe, Wanderschuhe. 1972 hatte er zu seiner schon vorher eigentümlichen Erscheinung auch noch langes Haar und einen weißen büscheligen Ziegenbart am Kinn. Das Sonderbarste war, dass er selten die Bibel zitierte. Er war eher geneigt, über die philosophische Bedeutung von Henry Miller zu reden (der damals als der pornographischste Schriftsteller in der amerikanischen Literatur betrachtet wurde).

Während der nächsten zwei Jahrzehnte organisierte das Ehepaar Schaeffer einen vielseitigen Dienst, der den amerikanischen Evangelikalismus neu formte. Wahrscheinlich hat, abgesehen von C. S. Lewis und Billy Graham, kein Intellektueller das Denken der Evangelikalen tiefer geprägt. Zusammen brachten die Schaeffers die Idee des bewussten Lebens in christlicher Gemeinschaft in Umlauf. Sie stießen die Evangelikalen aus ihrem kulturellen Ghetto, inspirierten ein Heer Evangelikaler, ernsthafte Wissenschaftler zu werden, ermutigten Frauen, ihre Rollen als Mutter und Hausfrau anzunehmen, waren Mentoren führender Köpfe der Neuen Christlichen Rechten und verliehen einer populären evangelikalen Opposition gegen Abtreibung Stabilität.<sup>2</sup>

Auf ähnliche Art und Weise fasst Harold O. J. Brown die Wirkung und den Einfluss Francis Schaeffers zusammen, indem er feststellt:

*Es gibt keinen anderen christlichen Denker unserer Zeit, der so viele grund-*

*legende intellektuelle, philosophische und theologische Fragen in Angriff genommen hat, wie Schaeffer es tat. Er tat das jedoch nicht im Bemühen, eine umfassende Philosophie der Geschichte zu konstruieren, wie etwa Oswald Spengler („Der Untergang des Abendlandes“) oder Arnold Toynbee („Der Gang der Weltgeschichte“).*

*Selbst seine Spezialthemen behandelte Schaeffer nicht als theoretische Probleme, die in ein umfassendes Weltbild zu passen hatten, sondern als Fragen, die jeder Mensch individuell beantworten muss, um Sinn für sein Leben zu finden. Es gibt nicht viele christliche Denker, die sich mit so vielen großen Themen der Theologie und der Philosophie beschäftigt haben wie Schaeffer, und niemand anders hat so sehr ihre Bedeutung für uns aufgedeckt. Schaeffer behandelte sie als entscheidend für das Verstehen unseres eigenen Lebens und seiner Bedeutung und nicht nur als Abstraktionen, die einem Seminar für Fortgeschrittene vorbehalten sind. Schaeffer wollte, und das war für einen tiefen Denker ungewöhnlich, einfache Leute mit den großen Fragen der Philosophie und Theologie und den entsprechenden Konsequenzen vertraut machen.<sup>3</sup>*

Zusätzlich können wir unsere Forschung über Francis Schaeffer noch stärker dadurch rechtfertigen, dass wir seine Bedeutung und seinen Einfluss in drei wichtigen Bereichen feststellen:

dem persönlichen, dem theologischen und dem sozialen Bereich.<sup>4</sup> Was den persönlichen Bereich betrifft, so erfolgte der Einfluss Schaeffers anfänglich nicht durch akademische, bildende Institutionen und auch nicht durch das Verlagswesen. Seinen größten Einfluss erlangte er durch den persönlichen Kontakt mit Einzelnen, die er kennenlernte und deren Leben er veränderte. Man kann also sagen, dass sein Einfluss nicht darauf beruhte, dass er zum evangelikalen Establishment gehörte, sondern im Gegenteil vielmehr darauf, dass er von diesem unabhängig war. Für Schaeffer waren persönliche Evangelisation und Jüngerschaft keine Klischees.

Durch sein Leben und seinen Dienst im Schweizer L'Abri, weit entfernt von Amerika, berührten er und seine Frau Edith das Leben von zahllosen einzelnen Menschen. Von ihnen sollten viele später evangelikale Leiter in Schlüsselpositionen werden. Für diejenigen von uns, die danach streben, Männer und Frauen für das Evangelium zu gewinnen, wäre es sicherlich weise, aus dem Leben eines solchen Mannes Lehren zu ziehen und neu die Bedeutung des persönlichen Kontaktes in unseren Begegnungen mit Menschen zu entdecken.<sup>5</sup> Aus einem theologischen Blickwinkel erkennen wir Schaeffers Bedeutung daran, dass er maßgeblich daran beteiligt war, gerade die Evangelikalen aufzurufen, zentrale Wahrheiten ernstzunehmen. Bei ihnen bestand die

Tendenz, diese Wahrheiten weniger zu betonen oder sogar zu verleugnen. Angesichts einer zunehmenden Neigung zu einem umfassenden Pluralismus und einer Verleugnung der Wahrheit in der akademischen Theologie, in der Kirche und in der allgemeinen Kultur, forderte Schaeffer die evangelikale Bewegung besonders dazu heraus, ihre Hingabe an das Konzept der Wahrheit – oder, wie er es nannte, „wahre Wahrheit“ – neu geltend zu machen. Deshalb trat er im wahrsten Sinne des Wortes bis zu seinem Sterbepunkt eindeutig für die volle Autorität und Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift ein. Zu der Frage nach der „wahren Wahrheit“ gehörten für ihn auch solche entscheidenden Themen wie die Historizität von 1Mo 1–11, die Lehre von der Schöpfung, die zentrale Bedeutung der Lehre von Gott und die Ausschließlichkeit von Jesus Christus als dem Weg, der Wahrheit und dem Leben.<sup>6</sup>

Auch die Tatsache, dass er sich gegen die Theologie der Neoorthodoxie<sup>7</sup> wandte, die einige Evangelikale anzunehmen begonnen hatten, hat etwas damit zu tun. Er glaubte, dass sie die Wahrheit und Wahrhaftigkeit des Evangeliums unterhöhlen würde. Heute müssen wir wahrscheinlich mehr als je zuvor die theologischen Herausforderungen durchdenken, die uns Schaeffer hinterlassen hat. Hatte er Recht? Falls ja, gibt es Dinge, die wir bei unserem Versuch, für die Wahrheit des Evangeliums einzuste-

hen, heute von ihm lernen können? Auch für unsere Überlegungen im sozialen Bereich ist Schaeffer eine wichtige Gestalt. Als in den 70er Jahren Evangelikale an der sozialen Front wenig unternahmen, forderte er Millionen Evangelikale fast im Alleingang dazu auf, eine aktive Rolle bei der Gestaltung ihrer Gesellschaft und deren Werte zu übernehmen. Er gab ihnen dazu auch eine theologische Begründung.<sup>8</sup> Wie Brown beobachtet, „war die Entscheidung des Obersten Gerichtshofes der USA zum Fall Roe gegen Wade 1973, die Abtreibung auf Verlangen erlaubt, für Schaeffer eine Art Funke im Pulverfass“<sup>9</sup>. Seit langem hatte Schaeffer die Leute darauf verwiesen, dass das Weltbild des nachchristlichen Westens auf eine Entwertung des menschlichen Lebens zusteuerte. Die Roe gegen Wade-Entscheidung war daher für ihn ein entscheidender Ruf zum Handeln.

1979 produzierte er zusammen mit C. Everett Koop und Franky Schaeffer die Filmreihe „Whatever Happened to the Human Race?“, die dabei half, schläfrige Evangelikale zum Handeln zu mobilisieren und sie dazu herauszufordern, sich auf der politischen Bühne zu engagieren. Es ist keine Übertreibung zu sagen, dass das Aufkommen von Schwangerschaftskonfliktberatungszentren, die Entstehung des Rates für christliches Handeln (Christian Action Council) und der Moralischen Mehrheit (Moral Majority) direkt mit dem Einfluss von Francis

Schaeffer in Verbindung stehen. Doch was waren seine Gründe für soziales Handeln? Waren sie zulässig? Und was können wir von ihm bei dem Versuch lernen, heute unserem Herrn gehorsam zu sein? Es gibt aber noch einen letzten Grund, warum wir das Leben und Denken Francis Schaeffers studieren sollten.

Die uneinheitlichen Reaktionen evangelikaler Gelehrter auf ihn öffnen ein Fenster, durch das wir die zunehmend gespaltene evangelikale Bewegung sehen können. Lane Dennis kommentiert verschiedene Kritiker, die Schaeffers Denken „anmaßenden Schwulst“, „simplistisch“, „Verkümmerung“ und „kindische Verknüpfung unbestätigter Urteile“ benannt haben, und merkt an, dass „man gewöhnlicherweise diese Art von Adjektiven in höflicher oder gelehrter Konversation nicht hört; offensichtlich hat Schaeffer einen blanken Nerv berührt“<sup>10</sup>. Interessanterweise stellt Dennis fest, dass diese Art von Reaktion meist von Akademikern in evangelikalen Colleges zu kommen scheint und weniger von evangelikalen Gelehrten aus säkularen Schulen.<sup>11</sup> Warum? Warum diese negativen Reaktionen aus gewissen Bereichen der evangelikalen Bewegung, besonders von Akademikern? Einige beantworten diese Frage mit der Feststellung, dass Schaeffer kein richtiger „Gelehrter“ war und dass dies der Grund für manche der negativen Reaktionen gewesen sei. Aus einer Vielzahl von Gründen genügt diese Ant-

wort jedoch nicht.<sup>12</sup> Es scheint vielmehr, dass Michael Hamilton auf dem richtigen Weg ist, wenn er argumentiert, dass die verschiedenartigen Reaktionen auf Schaeffer, negativ und positiv, eine beachtliche Spaltung innerhalb der evangelikalen Bewegung widerspiegeln. Schaeffer vertritt, in den Worten Hamiltons, „die rauere Kante“ der evangelikalen Bewegung im Gegensatz zu Billy Graham und anderen, die die „weichere Kante“ vertreten. Die „weichere Kante“ ist der Teil der evangelikalen Bewegung, der die „gemäßigte Mitte“ vertritt – eine Mitte, die versucht, Kontroversen zu entschärfen und jedem wohlgesonnen ist, der zur Zusammenarbeit mit allen denen bereit zu sein scheint, die ihn das Evangelium predigen lassen.<sup>13</sup>

Auf der anderen Seite vertritt Schaeffer die Seite der evangelikalen Bewegung, die bereit ist, mit anderen für gemeinsame soziale Anliegen eine Allianz einzugehen, nicht aber wenn es um die Verkündigung des Evangeliums geht. Diese Seite orientiert sich so sehr an der Frage nach der Wahrheit, dass sie erkennt, dass scheinbar „geringfügige“ Verschiebungen der Lehre bedeutsam sind und sehr ernst genommen werden müssen. Es ist eine Seite, die zu einer „liebvollen Konfrontation“ in Fragen von Wahrheit und Leben aufruft, weil es sonst zu Kompromissen in Bezug auf das Evangelium komme. Aber ich bin davon überzeugt, dass wir uns heute mit ihr identifizieren müssen.

Heute ist die evangelikale Bewegung in vielen Fragen, darunter auch in einigen wichtigen Lehrfragen, gespalten. So ist es in dieser Zeit weise, über das Leben und Denken Francis Schaeffers nachzudenken, einem Diener des Herrn, der in seiner Generation fest einstand für das Evangelium, damit wir lernen können, wie wir dies in unserer Generation vermehrt tun können.<sup>14</sup> Ich schlage vor, dass wir das Leben und Denken Schaeffers in folgender Weise betrachten. Zunächst werden wir mit einer kurzen Chronologie seines Lebens beginnen, um uns zu erinnern. Für manche Leser mag dies eine erste Einführung in sein Leben, sein Umfeld und seinen Dienst sein.

Zum Zweiten werden wir vier Lehren, die wir aus Schaeffers Denken ziehen können, hervorheben und ausführlicher betrachten. Schließlich werden wir uns mit zwei Lehren beschäftigen, die wir aus seinem Leben und seinem Dienst ziehen können.

## Eine kurze Chronologie des Lebens Francis Schaeffers<sup>15</sup>

### Die frühen Jahre

- Francis Schaeffer wurde am 30. Januar 1912 in Germantown in Pennsylvania geboren. Er war das einzige Kind seiner Eltern, die zur Arbeiterklasse gehörten. Seine Vorfahren stammten aus

Deutschland. Schaeffers Eltern legten ein Lippenbekenntnis zum Christentum ab. Er selbst betrachtete sich jedoch nicht als jemand, der in einem christlichen Elternhaus aufgewachsen ist.

- Aus eigenem Antrieb besuchte er eine liberale presbyterianische Kirche. Nach seinem Bekenntnis fand er jedoch im liberalen Christentum keinerlei befriedigende Antworten auf die grundlegenden Fragen des Lebens. Das führte dazu, dass er während seiner High-School-Jahre zum Agnostiker wurde. Während seiner späten Jahre auf der High School begann er, philosophische Literatur zu lesen, um Antworten auf die Lebensfragen zu finden. Aus Neugierde las er auch die Bibel. Nachdem er beginnend mit dem 1. Buch Mose sechs Monate lang die Bibel gelesen hatte, wurde er im Jahr 1930 Christ. Er war überzeugt, dass die Bibel wahr ist und dass sie die einzigen angemessenen Antworten auf die grundlegenden philosophischen Fragen des Lebens bietet.
- Nach seiner Bekehrung verließ er die Berufsschule, um sich in Abendkursen auf das College vorzubereiten. Bis zu diesem Zeitpunkt hatte er in der Schule schwache Leistungen gezeigt. Jetzt verbesserten sich seine Noten merklich. Gegen den Wunsch seines Vaters begann er 1931, am Hampden-Sydney College in Virginia zu stu-

dieren. Er absolvierte 1935 mit der Note magna cum laude. Er wurde zum „herausragenden Christen“ seiner Klasse gewählt.

- Der geschichtliche und theologische Hintergrund dieser Zeit waren die Auseinandersetzungen zwischen Fundamentalisten und Modernisten. In den frühen 1930er Jahren war Schaeffers eigene Denomination, die Northern Presbyterian Church, sowohl in den Ausbildungsstätten als auch in den Gemeinden, dabei auseinanderzubrechen. Interessanterweise sprach bei einer Gelegenheit im Jahr 1932 ein bezahlter junger Redner darüber, warum die Bibel nicht Gottes Wort und Jesus nicht Gottes Sohn sei. Während der nachfolgenden Diskussionszeit erhob sich Schaeffer als junger Christ, um das historische Christentum, so gut er es konnte, zu verteidigen. Zu seiner Überraschung gab es nur eine weitere Person, die aufstand und sehr deutlich von der Bibel her und unter Benutzung von Werken J. Gresham Machens seine Position verteidigte. Ihr Name war Edith Seville. Am 26. Juli 1935 heirateten Francis und Edith.

### Jahre auf dem Seminar

- Im Herbst 1935 trat Francis Schaeffer in das Westminster Theological Seminary ein. Westminster war 1929

von J. Gresham Machen und anderen führenden Presbyterianern gegründet worden, die versuchten, eine konservative Alternative zum theologischen Liberalismus zu bieten. Während seiner Zeit in Westminster wurde Schaeffer stark durch die Werke von Machen, Cornelius Van Til und Allan MacRae vom Biblical Theological Seminary geprägt. Interessanterweise sah Schaeffer sich selbst als jemand, der in den Fußstapfen des auf Denkvoraussetzungen aufbauenden apologetischen Programms Van Tils geht. In späteren Jahren gab es leider einen Riss zwischen den beiden Männern, besonders von Van Tils Seite.

- 1936 entthob die Northern Presbyterian Church Machen wegen seines konservativen Standpunktes des Amtes. Das führte zu konservativen Abspaltungen von der Denomination, von denen auch Schaeffer betroffen war. Leider wurde aufgrund mancher Konflikte innerhalb der konservativen Gruppen in Westminster im Jahr 1937 ein neues Seminar gegründet, das Faith Theological Seminary in Wilmington in Delaware unter der Leitung von Allan MacRae. Schaeffer zog um zum Faith Theological Seminary, um dort seine Studien im Jahre 1938 abzuschließen. Schaeffer hat später im Rückblick auf diese Zeit manche der Zänkereien und internen Streitigkeiten, zu denen es unter den

Konservativen kam, bedauert. Später hat er zur Notwendigkeit einer „liebvolle Konfrontation“ aufgerufen, die gleichzeitig für Wahrheit und für sichtbare Liebe eintritt.

### Jahre als Pastor

- Von 1938–1948 war Schaeffer Pastor verschiedener presbyterianischer Gemeinden in Grove City und Chester, Pennsylvania und ebenso in St. Louis, Missouri. Während ihrer Zeit in St. Louis begannen er und Edith eine Organisation mit dem Namen „Children for Christ“ (Kinder für Christus) – ein evangelistischer Dienst unter Kindern, der sich schließlich auch in anderen Kirchen und Denominationen ausbreitete.
- Im Jahr 1947 wurde Schaeffer vom Unabhängigen Ausschuss für Presbyterianische Mission und von der Abteilung für Außenbeziehungen des Amerikanischen Rates Christlicher Kirchen ausgesandt, um die geistlichen Bedürfnisse der Jugendlichen und die Konfrontation der Kirche mit dem theologischen Liberalismus im Nachkriegseuropa zu bewerten. Als Ergebnis seiner drei Monate in Europa spürte Schaeffer, dass Gott seine Familie rief, in Europa zu dienen.

## Der Umzug nach Europa

- 1948 zogen die Schaeffers nach Lausanne in der Schweiz, um als Missionare in Europa zu arbeiten. Damals hatten die Schaeffers drei Töchter, Priscilla, Susan und Deborah. Ihr Sohn Franky wurde 1952 geboren.
- Als sie nach Europa kamen, gründeten sie zuerst „Children for Christ“ für die Mission unter Kindern. Schaeffer warnte auch weiter vor den Gefahren des theologischen Liberalismus und ebenso vor der raffinierten Bedrohung durch die Neoorthodoxie. 1949 zogen die Schaeffers in das Bergdorf Champéry in der Schweiz.
- 1951 geriet Schaeffer aus mindestens zwei Gründen in eine tiefe geistliche Lebenskrise. Erstens sah er im Leben derer, die für das historische Christentum kämpften, nicht die Kraft des Evangeliums, und das beunruhigte ihn. Zweitens erkannte er, dass die Erfahrung des Herrn in seinem eigenen Leben nicht so pulsierend war wie früher. Diese Krise brachte ihn dazu, noch einmal alles zu überdenken – sogar die Wahrheit des Christentums. Aus diesem Erlebnis heraus kam Schaeffer zu dem festen Schluss, dass es gute und ausreichende Gründe gab zu wissen, dass der Gott der Bibel wirklich existiert und dass das Christentum wahr ist. Er gelangte auch zu einem tieferen Verständnis für

das vollbrachte Werk Christi und das Werk des Heiligen Geistes im Leben der Gläubigen. Aus diesem Erlebnis heraus wurde später auch sein Buch „True Spirituality“ geboren. Mehr als das – aus dieser Krise heraus wurde L’Abri geboren. Schaeffer sagte immer, dass ohne diese Zeit des Kampfes darum, „Realität im christlichen Leben zu finden“, L’Abri niemals entstanden wäre.

- 1955 zogen die Schaeffers durch eine Reihe wunderbarer Umstände in das Chalet Les Mélèzes in Huémoz in der Schweiz. Sie erhielten nicht nur die notwendigen Finanzen, um das Chalet zu kaufen. Ihnen wurden auch die Visa bewilligt, um in der Schweiz zu bleiben, nachdem ihnen vorher von der Schweizer Regierung mitgeteilt worden war, sie hätten das Land dauerhaft zu verlassen.

### L’Abri („Die Zuflucht“)

- Die L’Abri-Gemeinschaft wurde offiziell im Jahr 1955 geboren. Es begann mit Freunden Priscillas, die aus der Universität in das Haus der Schaeffers kamen und Fragen über das Christentum, die Wahrheit und das Leben stellten. L’Abri arbeitete mit vier Grundprinzipien: (1) Sie würden nicht um Geld bitten, sondern ihre Bedürfnisse Gott mitteilen; (2) Sie würden nicht um Mitarbeiter wer-

ben, sondern abhängig davon sein, dass Gott die richtigen Leute senden würde; (3) Sie würden nur kurzfristig planen, um von Gottes Leitung abhängig zu sein; und (4) Sie würden nicht sich selbst bekanntmachen, sondern Gott vertrauen, dass er ihnen Menschen in Not senden würde.

- Zuerst wurden Treffen und Gottesdienste im Haus der Schaeffers abgehalten. Dann wurden sie in eine verlassene protestantische Kirche verlegt. Durch Mundpropaganda verbreitete sich die Nachricht unter Universitätsstudenten, dass es einen Ort in den Schweizer Alpen gebe, wo man ehrliche Antworten auf die tiefsten Fragen des Lebens bekommen könne. Innerhalb kurzer Zeit kamen jedes Wochenende Studenten nach L’Abri. Es entstand eine Struktur von Mahlzeiten, Spaziergängen, Gesprächen und einem Sonntagsgottesdienst, die alle darauf ausgerichtet waren, eine Atmosphäre zu schaffen, die das Gespräch über philosophische und religiöse Gedanken anregen sollte.
- Am stärksten betonte L’Abri ehrliche Antworten auf ehrliche Fragen im Kontext von gastfreundlicher Umgebung und sichtbarer Liebe. In den frühen Tagen dachte man nicht einmal an Bücher, Filme und Tonbänder. Die Tonbänder kamen zuerst nur durch ein zwischen einigen Blumen verstecktes Mikrofon zustande, mit

dem die Gespräche jenes Abends aufgezeichnet wurden. Erst als Schaeffer erkannte, dass die Tonbänder gebraucht werden konnten, um andere zu erreichen, gab er zögerlich seine Erlaubnis zum Beginn des Tonbandprogramms. Schließlich kamen Menschen nach L’Abri um zu studieren und zu arbeiten. Schon 1957 kamen jedes Wochenende 25 Leute.

- L’Abri dehnte sich über die Schweiz hinaus aus. 1958 begann es in England. Heute befinden sich L’Abri überall auf der Welt; in Australien, Holland, Indien, Südkorea und Schweden und ebenso in den USA in Massachusetts und Minnesota.<sup>16</sup>
- Bis 1960 war L’Abri in einem solchen Maße gewachsen, dass es die Aufmerksamkeit des Time-Magazins auf sich zog. Tonbänder wurden nun weltweit verteilt und Schaeffer erhielt Einladungen aus Europa und Nordamerika. Das waren gleichzeitig schwierige Zeiten in L’Abri. Als mehr und mehr Studenten kamen, wurden Geld und Lebensmittel knapp.
- 1965 reiste Schaeffer zurück nach Nordamerika und hielt Vorlesungen in Boston. Dann fuhr er zum Wheaton College und hielt Vorlesungen, die später die Grundlage für sein Buch „The God Who is There“ (dt.: „Gott ist keine Illusion“) wurden. Damals schätzten ihn die Studenten ungeheuer, die akademische Welt war je-

doch viel behutsamer darin, ihn zu akzeptieren. Am Wheaton College sprach er zum Beispiel über Themen, von denen die meisten Menschen in evangelikalen Kreisen niemals gehört hatten oder über die sie nicht diskutieren durften, wie etwa die Filme von Ingmar Bergman und Federico Fellini und die Schriften von Albert Camus, Jean-Paul Sartre und Martin Heidegger.

- Während der nächsten zehn Jahren wurden die Schaeffers zu einer der bekanntesten Familien in der evangelikalen Bewegung. Francis veröffentlichte zahlreiche Bücher und Broschüren, von denen die meisten aus Vorlesungen entstanden, die er seit der Gründung von L'Abri gehalten hatte. Edith veröffentlichte eine Anzahl von Büchern über Ehe, Familie, Theologie und die Geschichte von L'Abri.<sup>17</sup>

## Die 70er Jahre

- Im Jahr 1974 sprach Schaeffer auf der Internationalen Konferenz für Welt-evangelisation in Lausanne, Schweiz, wo er stark die Bedeutung der Irrtumslosigkeit der Bibel betonte. Später, im Jahr 1977, half er, den Internationalen Rat für Biblische Irrtumslosigkeit zu gründen.
- Ebenfalls in den 70er Jahren begann er aufgrund der Roe gegen Wade-Entscheidung des Obersten Gerichtshofs der USA seine Stimme gegen Abtrei-

bung zu erheben. 1977 startete er eine Tour durch 22 Städte mit Seminaren und Ansprachen zu der Filmreihe „Wie können wir denn leben?“. Er begann ebenfalls die Arbeit an der Filmreihe „Whatever Happened to the Human Race?“ zusammen mit C. Everett Koop und Franky Schaeffer, die zu einer Tour mit Ansprachen im Jahr 1979 führte.

- Schaeffers Kulturkritik und seine Verteidigung des historischen Christentums ließen ihn in seinen Werken auch zu Themen wie Reinheit in Lehre und Leben, Abtreibung, Euthanasie, Ökologie, Krieg und Frieden sowie Bürgerrechte seine Stimme erheben. Schaeffer sprach sich lange und hart gegen das Eintreten der Kirche für den Status Quo aus. Er richtete sich besonders gegen ihre Annahme der amerikanischen Lebensphilosophie, die seit den 50er Jahren die Gesellschaft durchdrungen hatte, nämlich die Philosophie, dass man nur für „persönlichen Frieden und Wohlstand“ lebt. Er rief nach einer neuen Generation von Christen, die wirklich „revolutionär“ sein sollten in ihrem Eintreten für Wahrheit sowohl in der Lehre als auch im Leben.

## Die 80er Jahre

- In den 1980er Jahren wurde Schaeffer aufgrund von dem, was als Verschiebung zum „Konservativismus“ wahr-

genommen wurde, zunehmend von evangelikalen Akademikern und politisch liberalen Evangelikalen entfremdet. Das geschah besonders aufgrund seiner Veröffentlichung „A Christian Manifesto“ (1981), das nicht nur den Aufstieg der „Moral Majority“ lobte, sondern auch Christen dazu aufrief, gegen Abtreibung einzustehen und, falls nötig, zivilen Ungehorsam zu praktizieren. Interessanterweise sah Schaeffer selbst keine Verschiebung in seinem Denken gegenüber den 70er Jahren. Er sah vielmehr seine Arbeit in den 80er Jahren als die logische Fortsetzung seiner Entscheidung, die Wahrheit zu praktizieren und die Herrschaft Christi über das gesamte Leben herauszuarbeiten, sei es das Leben im Mutterleib, in der Kirche oder im Hörsaal.

- Im Jahr 1984, als er immer noch gegen den 1978 bei ihm diagnostizierten Krebs kämpfte, unternahm er, buchstäblich auf dem Sterbebett, eine Rundreise durch 13 Städte, bei der er zehn christliche Colleges besuchte. Dies geschah in Zusammenhang mit seinem letzten Buch *The Great Evangelical Disaster* (dt. Die große Anpassung: Der Zeitgeist und die Evangelikalen). Auf seiner letzten Rundreise sprach er leidenschaftlich im Namen des Evangeliums, warnte dabei und flehte die evangelikale Gemeinde an, weder in der Lehre noch in der Praxis Kompromisse in Bezug auf die Auto-

rität der Bibel einzugehen. Er nannte dabei sogar Namen derer, von denen er glaubte, dass sie das getan hätten. Er rief eine neue Generation von Christen dazu auf, für die Wahrheit einzutreten, in seinen Worten „Radikale für Christus“ zu sein.

- Am 15. Mai 1984, einen Monat nachdem die Rundreise abgeschlossen war, starb er in Rochester, Minnesota.

## Lehren, die wir aus dem Denken Francis Schaeffers ziehen können

### Ideen haben Konsequenzen

Eines der großen Vermächtnisse des Werkes Francis Schaeffers war es, uns zu zeigen, dass „Ideen Konsequenzen haben“.<sup>18</sup> Auch wenn seine Analyse nicht in allen Teilen vollständig korrekt war, hatte Schaeffer doch ganz Recht darin, dass die westliche Gesellschaft eine „Linie der Verzweiflung“ erlebt hatte – einen langsamen Prozess, durch den Ideen hinuntersickerten von der Philosophie zur Kunst, zur Musik, zur allgemeinen Kultur und schließlich zur Theologie.<sup>19</sup> Das kulturelle Durcheinander, in dem wir leben, kam nicht aus dem Nichts, sondern hat eine lange Geschichte.

Wie Schaeffer uns immer wieder erinnert hat, gibt es bei der Entfaltung von Ideen einen Einfluss in die Geschichte

– sei es zum Guten oder zum Schlechten. Zusätzlich lehrte uns Schaeffer, dass wir, um unsere Gegenwart zu verstehen, auch den Lauf der Geistesgeschichte erfassen müssen, die uns vorausging. Dies betrifft auch die Auswirkungen, die sie auf uns hat und haben wird, wenn die Menschen schließlich gemäß ihren Glaubensüberzeugungen handeln. Eigentlich warnte uns Schaeffer, dass wir, wenn wir die Geistesgeschichte nicht durchdenken, werden wir nicht nur unsere eigene Zeit missverstehen, sondern wir werden auch zu unserem gegenwärtigen Zeitalter nichts Konstruktives zu sagen haben werden. Wir werden unvermeidlich dem sprichwörtlichen Frosch im Wassertopf gleichen, der die Tatsache nicht wahrnimmt, dass das Wasser langsam erhitzt wird und dass das Ergebnis, wenn er nicht sofort aus dem Topf springt, Zerstörung sein wird.

Für christliche Leiter, Pastoren und Lehrer ist diese Lehre von äußerster Wichtigkeit. Wenn wir unserem Herrn und seinem Volk treu bleiben wollen, wenn wir unserer Generation etwas Lohendes sagen wollen, wenn wir die sein wollen, die wirklich ihre Zeit verstehen und zu den drängenden Fragen des Tages Stellung nehmen wollen, dann wird das nicht weniger erfordern als ein tiefgehendes Verständnis des Tages und des Zeitalters, in dem wir zu dienen und zu arbeiten berufen sind. Doch nicht nur das, es erfordert ebenso eine ganze Hingabe an den Herrn und sein Wort. In

diesem Zusammenhang zitierte Schaeffer oft und gerne die berühmte Aussage Martin Luthers:

*Wenn ich auch mit der lautesten Stimme und klarsten Darlegung jedes Stück der Wahrheit Gottes bekenne mit Ausnahme genau jenes kleinen Punktes, den die Welt und der Teufel im Moment angreifen, dann bezeuge ich nicht Christus, wie lautstark auch immer ich mich zu ihm bekenne. Die Treue eines Soldaten beweist sich da, wo gerade der Kampf wütet. Außerhalb des Kampfes an der Front standhaft zu sein ist nichts anderes als Flucht und Schande, wenn man am entscheidenden Punkt zurückweicht.<sup>20</sup>*

Das war für Francis Schaeffer keine Theorie. Für ihn war das eine Sache auf Leben und Tod. Wir müssen, so warnte er, die Wichtigkeit von „Ideen“ begreifen, um unsere Zeiten recht zu verstehen. Wenn wir das nicht tun, werden wir nämlich vom „Geist unserer Zeit“ hinweggefegt werden, ohne auch nur zu merken, was uns geschieht.

### **Der Kampf des Tages: Die Idee der Wahrheit**

Was war demnach für Schaeffer die „Schlüsselidee“, die wir heute begreifen müssen? Was sollte die Kirche aus einer Analyse der Geistesgeschichte lernen, um dem Herrn heute treu bleiben zu können? Was ist unser Kampf? Für

Schaeffer ist die Antwort unstrittig: Unser Kampf heute ist ein Kampf für die Idee und das Konzept von Wahrheit an sich.

*Die heute zwischen den Generationen aufgebrochene Kluft ist zum größten Teil durch einen Wandel im Wahrheitsverständnis entstanden. Wo immer wir hinschauen, herrscht dieses neue Verständnis vor. Es umgibt uns als ein nahezu fugenloser Meinungsblock auf allen Gebieten, sei es in den Künsten, in der Literatur oder auch nur beim Lesen von Zeitungen und Wochenschriften, wie Spiegel, Weltwoche, Welt am Sonntag, Sunday Times, L'Express de Paris, Elsevier's Weekblad und anderen mehr. Von allen Seiten her spüren wir den Würgegriff einer neuen Methodologie – und mit Methodologie meinen wir die Art und Weise, wie wir an Wahrheitskenntnis und Wissen herangehen. Es ist erstickend wie der dichteste Londoner Nebel! Und sowenig sich der Nebel durch Wände und Türen abhalten lässt, so wenig können wir uns der vorherrschenden Meinung entziehen. Das geht so weit, dass wir in unseren eigenen vier Wänden nicht mehr klar sehen und uns doch nicht erklären können, was eigentlich geschehen ist. Die Tragik unserer heutigen Situation liegt darin, dass die neue Einstellung zur Wahrheit Männer und Frauen in ihren Lebensgrundlagen erschüttert hat, ohne dass sie sich jemals Rechenschaft über den neuen Kurs gegeben haben. Die jungen Menschen*

*werden zunächst im Rahmen des alten Wahrheitsverständnisses erzogen. Dann geraten sie unter den Einfluss der modernen Auffassung. Mit der Zeit werden sie unsicher, weil sie die ihnen vorgelegte Alternative nicht durchschauen. Diese Unsicherheit führt zu Verwirrung und bald zu einem inneren Zerbruch – unglücklicherweise nicht nur bei jungen Menschen, sondern auch bei vielen Pfarrern, Lehrern, Evangelisten und Missionaren. So ist, wie ich meine, die veränderte Auffassung über den Weg, der zu Erkenntnis und Wahrheit führt, das entscheidende Problem, das sich der Christenheit heute stellt.<sup>21</sup>*

In der Literatur der Gegenwart, sei sie philosophisch, wissenschaftlich, literarisch oder theologisch, wird für das, auf was Schaeffer sich bezieht, oft der Begriff „Postmodernismus“ gebraucht. Auch wenn Schaeffer selbst niemals den Begriff benutzte, sah er den Inhalt voraus und beschrieb ihn, bevor der Gebrauch des Begriffs Mode wurde.<sup>22</sup> Schaeffer hatte eine Gabe, das zu tun. Oft konnte er „sehen“, wohin Ideen gingen, weil er die Maxime ernst nahm: „Ideen haben Konsequenzen.“ Im heutigen Gebrauch bezeichnet „Postmodernismus“ eine Denkweise, die fest verknüpft ist mit der Verleugnung von Wahrheit in jedem objektiven, universalen Sinn. Er wird oft dem „Modernismus“ gegenübergestellt, der viel vom Geist der Aufklärung widerspiegelt, einem Geist, der interessan-

terweise viel vom Christentum entliehen hat. Wie das Christentum so glaubte auch er, dass Wahrheit objektiv und universal sei und dass die Vernunft durch Forschung und Untersuchung Wahrheit erlangen könne. Anders als das Christentum versuchte er jedoch, Wahrheit ohne Abhängigkeit von Gott und seinem gesprochenen Wort zu entdecken. Statt dem christlichen Motto „Glaube sucht zu verstehen“ zu folgen, und die Priorität der göttlichen Offenbarung zu unterstreichen, versuchte der Modernismus, dem Programm „Ich verstehe, um zu glauben“ zu folgen. In diesem Sinn versuchte der Modernismus dann, alle Wahrheitsansprüche, seien sie philosophischer oder theologischer Art, unter der „Autorität“ des menschlichen Verstandes, unabhängig von Gottes Wort, zusammenzufassen. Der Postmodernismus auf der anderen Seite ist in Wirklichkeit logisch zu Ende gedachter Modernismus und ist sich daher erkenntnistheoretisch seines Ausgangs und seines Ergebnisses viel bewusster.<sup>23</sup> In diesem Sinn nimmt der Postmodernismus das Projekt der Aufklärung ernst, das sein Zentrum im autonomen Selbst hat. Dann aber kommt er zu Recht und ironischerweise zu dem Schluss, dass, wenn die Sicht der Aufklärung richtig ist, die Wahrheit niemals universal sein könne. Warum? Der einfache Grund ist, dass endliche Menschen und Gemeinschaften zu sehr historisch positioniert und

soziologisch abhängig sind, als dass sie jemals einen „Gesichtspunkt mit Gottes Auge“, d. h. einen objektiven, universalen, unbefangenen Gesichtspunkt liefern könnten. Wahrheit kann letztlich nicht das sein, was der Modernismus von ihr zu sein erwartete; sie muss vielmehr perspektivisch, provisorisch und endlich sein. Letztendlich ist sie das, was die Gemeinschaft am höchsten bewertet, d. h. sie ist pragmatisch.

Falls der Postmodernismus wahr ist, sind natürlich alle Behauptungen von Einzelnen oder Gemeinschaften, „die Wahrheit“ zu kennen, notwendigerweise falsch – tatsächlich eine interessante Ironie. Postmodernismus ist im Tiefsten ein Misstrauen gegen jeden, der sagt: „So ist es“ oder „Das ist die Wahrheit“, und als solcher neigt er zu einem umfassenden Pluralismus, Relativismus und Skeptizismus. So erinnert uns D.A. Carson daran, dass heute „der einzige absolute Glaube der Glaube an den Pluralismus“ ist<sup>24</sup> – d. h. jedermanns Gesichtspunkt ist willkommen, ob er nun philosophische, moralische oder religiöse Themen betrifft. Auch wenn Francis Schaeffer niemals das Wort „Postmodernismus“ gebrauchte, warnte er uns vor der Idee und ihren Konsequenzen. Eigentlich war es diese „Idee“, die er kontinuierlich in seinen Büchern und Vorträgen herausgearbeitet hat, damit wir sie verstehen und begreifen. Im Kern so vieler Themen, mit denen die Kirche konfron-

tiert ist, so argumentierte er, liegt eine erkenntnistheoretische Verschiebung, die im Denken und in der Kultur des Westens stattgefunden hat – eine Verschiebung, die wir nun Postmodernismus nennen, eine Verschiebung weg von der Wahrheit oder von dem, was er „wahre Wahrheit“ nannte.<sup>25</sup>

Wenn wir diese Verschiebung nicht verstehen, sie nicht ernst nehmen und ihr nicht entgegentreten, so warnte er uns auch, dann werden wir nicht den Kampf unserer Tage als gute Soldaten Jesu Christi kämpfen. Am Ende werden unser Lehren, Predigen, unsere Apologetik und unsere Evangelisation auf taube Ohren stoßen, weil sie nicht angemessen unsere Generation ansprechen.

Unsere Generation wird die Darbietung des Evangeliums entweder als ein Relikt einer vergangenen Ära oder in den Kategorien einer postmodernen Gesellschaft hören und daher das Evangelium relativieren.<sup>26</sup> Was heute letztlich auf dem Spiel steht, so behauptete Schaeffer, ist ein Kampf um das gesamte Weltbild. Nicht länger geht es bei dem Kampf für das Evangelium um diesen oder jenen Punkt, sondern um die gesamte Struktur und den Rahmen – ein Kampf, bei dem es nach Ausmaßen und Konsequenzen um Leben und Tod geht. Es ist diese letzte Beobachtung, die neu von Francis Schaeffer gelernt werden muss. Schaeffers großes Anliegen war die Verkündigung des Evangeliums und

der Aufbau der Kirche. Er wollte treu zu seiner Generation in solch einer Weise sprechen, dass das Evangelium als das gehört wurde, was es wirklich war. Deshalb mühte er sich darum, Menschen die Geistesgeschichte verstehen zu lassen – nicht um der Neugierde willen, sondern mit dem Ziel, ihre Zeit besser zu verstehen. Bei aller berechtigten Debatte über die Genauigkeit von Schaeffers Interpretation solcher Leute wie Thomas von Aquin, Georg Friedrich Hegel, Sören Kierkegaard, verschiedener Künstler und Musiker und sogar Karl Barths, erkennen die meisten an, dass Schaeffers Gesamtanalyse korrekt ist – eine Analyse, die zu oft sowohl in ihren theoretischen als auch praktischen Auswirkungen vergessen worden ist.

Ohne Berücksichtigung aller Details lag Schaeffer darin richtig, die erkenntnistheoretischen Verschiebungen zu betonen, die in der westlichen Gesellschaft stattgefunden hatten, Verschiebungen, die unglaubliche praktische Konsequenzen haben. Wir wollen kurz drei dieser praktischen Auswirkungen hervorheben, vor denen Schaeffer uns warnte und die für die Kirche heute von besonderer Wichtigkeit sind.

### Die Verschiebung zur Erfahrung

Mit dem Verlust der Wahrheit geht eine zunehmende Verschiebung zur Erfahrung einher, zu einer Erfahrung aller-

dings, die oft ohne Inhalt und Wahrheit ist. In seiner Analyse des westlichen Denkens vertritt Schaeffer die Auffassung, dass der moderne Mensch zunehmend begann, die Welt auf eine naturalistische Art zu betrachten.<sup>27</sup> In der Wissenschaft gab es eine Verschiebung von der Ansicht, dass es eine Gleichförmigkeit natürlicher Ursachen in einem kontrollierten System gebe, durch die Gott das System ständig erhält und sogar eingreifen kann, wenn er sich dazu entscheidet, hin zu der Sicht, dass es ein geschlossenes System gebe, dass Gott ausschließt. In der Philosophie, besonders in der des Westens, gab es einen wachsenden aufklärerischen Impuls hin zum „Rationalismus“<sup>28</sup>, das heißt zu einer Geisteshaltung, die versuchte, durch die menschliche Vernunft eine einheitliche Sicht von Welt und Leben zu liefern.

Dies geschah in einer solchen Weise, dass die Vernunft zunehmend unabhängig von göttlicher Offenbarung funktionierte. Diese Verschiebungen führten jedoch, wie Schaeffer behauptete, schließlich zu einer dichotomen Sicht der Wirklichkeit, die er „das Unter- und das Obergeschoss“ nannte. Das lässt sich belegen durch Dialektiken wie die der Spaltung in „Natur-Freiheit und „Phänomenon-Noumenon“ bei Immanuel Kant.<sup>29</sup> Das Problem bei dieser dialektischen Sicht der Wirklichkeit, so behauptet Schaeffer, besteht darin, dass sie uns mit einer schrecklich gespaltenen

Sicht von der Welt zurücklässt. Die unabhängig von der göttlichen Offenbarung handelnde menschliche Vernunft hat keine Möglichkeit zu begründen, wie diese naturalistische, determinierte, auf Ursache und Wirkung aufbauende unpersönliche Welt im „Untergeschoss“ (d.h. im Bereich der „Natur“) dem „Obergeschoss“ (d.h. dem Bereich der „Freiheit“), in dem wir versuchen Sinn, Werte, Ziele und Freiheit zu finden, eine vernunftgemäße Grundlage geben kann. Was sollen also die Menschen tun? Leben sie konsequent nach den Schlussfolgerungen, zu denen sie ihre Vernunft im „Untergeschoss“ geführt hat – nämlich, dass sie determiniert und ohne Bedeutung sind? Nun, manche versuchen das. Nach der Lehre der Schrift jedoch, so beobachtet Schaeffer, ist diese Sicht der Wirklichkeit falsch; alle Menschen sind nach dem Bild Gottes gemacht.

Es ist daher nahezu unmöglich, mit solch einer Sicht zu leben. Die Menschen geben daher in der Praxis die Möglichkeit einer Vereinigung dieser dichotomen Bereiche auf, d.h. sie geben die Hoffnung auf Wahrheit im Sinne einer einheitlichen Weltansicht auf und bewegen sich dann auf Irrationalität zu. Sie argumentieren für Sinn, Werte, Ziele und Freiheit, tun dies jedoch ohne eine vernunftgemäße Grundlage. Sie leben im „Glauben“, mit einem Glauben jedoch, der wenig oder keinen Inhalt

und kein vernunftgemäßes Fundament hat. Sie setzen in das „Obergeschoss“, wie Schaeffer wiederholt betonte, eine Konzentration auf Erfahrung, eine Erfahrung allerdings, die für alles offen ist, eine Erfahrung, die so verschiedenartig sein kann wie Drogen und Sex in den 1960er Jahren und New-Age-Spiritualität in den 1980–90er Jahren.<sup>30</sup> Für Schaeffer ist daher die beste Charakterisierung „post-moderner“ Menschen (oder wie er es nannte, „moderner moderner“ Menschen), dass sie mit der Dichotomie zwischen dem „Unter- und dem Obergeschoss“ leben. Für ihn war das nicht nur eine schlaue Feststellung; es war das Herzstück der Sache. Welche praktischen Folgen hat das heute für uns? Eine massive Folgewirkung hat das, so behauptet Schaeffer, für unsere Evangelisation. Bei unserer Verkündigung des Evangeliums müssen wir uns beständig daran erinnern, dass wir zu Menschen predigen, die mit dieser Dichotomie leben. Und wenn wir nicht vorausahnen, wie sie hören werden, was wir sagen, gehen wir das Risiko ein, mit ihnen nicht auf geeignete Weise zu kommunizieren. Wir riskieren es sogar, Bekehrte zu machen, die an Jesus „glauben“ als lediglich eine weitere „Obergeschoss“-Erfahrung, losgelöst von Wahrheit, Vernunftgemäßheit und Wirklichkeit. Und Schaeffers Kritik an der evangelikalen Bewegung konzentrierte sich genau auf diesen Punkt. Auf der einen Seite war

er besorgt, dass Evangelikale bei ihrer Evangelisation Lehre und Inhalt zugunsten von Erfahrung herunterspielten. Wenn wir Menschen zum retten Glauben rufen, müssen wir ihnen klarmachen, dass die Wirklichkeit des Evangeliums „wahre Wahrheit“ weitergibt. Wir müssen dabei Menschen mit dem „Gott der keine Illusion ist“ konfrontieren.

Die Menschen müssen begreifen, dass Glaube kein blinder Sprung ist, sondern verwurzelt und gegründet ist in der Wahrheit. Erfahrung ist wichtig, und Schaeffer betonte diese Tatsache stark. Aber Erfahrung darf nicht losgelöst von der Wahrheit sein.<sup>31</sup> Auf der anderen Seite war er im Bereich der akademischen Theologie besorgt, dass Evangelikale zu viel aus der Theologie der Neoorthodoxie übernahmen. Er glaubte, es sei ein Fehler gigantischen Ausmaßes, mit Karl Barth eine Position zu vertreten, die die Möglichkeit solcher Fehler in der Schrift einräumt, die nicht unseren Glauben an den Herrn Jesus Christus negativ beeinflussen. Er sah Barths Theologie als ein weiteres Beispiel dafür an, wie das zeitgenössische Denken die Wirklichkeit dichotomisiert und „Glauben“ und Theologie von vernunftgemäßer Begründung und verifizierbarer Geschichte scheidet.<sup>32</sup> In diesen Punkten liegt Schaeffer richtig. Die evangelikale Bewegung darf besonders heute die Themen Wahrheit, Inhalt

und Lehre nicht vergessen. Erfahrung ist wichtig. Aber Erfahrung muss immer in der Wahrheit des Wortes Gottes begründet sein. Ausgehend von der Tendenz unserer Generation, sich auf Erfahrung zu berufen, müssen wir vorsichtig sein, dass wir uns nicht an unsere Zeit anpassen. Es ist sehr wichtig, was wir glauben und letztendlich, an wen wir glauben. Nicht jeder „Glaube“ oder jede „Glaubensform“ sind gleichwertig. Das führt mich zu einer zweiten praktischen Folge, vor der uns Schaeffer warnte.

### Die Herausforderung des religiösen Pluralismus

Mit dem Verlust der Wahrheit werden eine zunehmende Betonung des religiösen Pluralismus und ein Herunterspielen der Ausschließlichkeit des Evangeliums einhergehen. Wenn Schaeffer über religiösen Pluralismus sprach, bezog er sich nicht auf die empirische Beobachtung, dass es viele Religionen auf der Welt gibt und dass es sogar im Westen, wo das Christentum einst vorherrschend war, ein zunehmendes Wachstum von Religionen gibt. Er bezog sich vielmehr auf die Geisteshaltung, die nicht zulässt, dass irgendeine Religion wahr oder besser als die andere ist. Er sah dies als eine praktische Konsequenz aus der Verleugnung der Wahrheit an. Wir, die wir am Anfang des 21. Jahrhunderts leben, werden mit dieser Haltung überall

konfrontiert. Wenn die Southern Baptist Vollversammlung Gebetsbriefe versendet und darin sagt, dass Juden und Hindus evangelisiert werden müssen, weil sie verloren sind, dann können wir uns vorstellen, welche Art von Reaktionen sie außerhalb der Kirche und leider auch bei denen, die sich mit der Kirche identifizieren, hervorrufen. Bei Schaeffer ist an diesem Punkt interessant, dass er das bereits vor langer Zeit, in den 1960er Jahren, kommen sah.<sup>33</sup> Als eine wichtige Begleiterscheinung des Verlustes der Wahrheit sah er voraus, dass ein umfassender Pluralismus an ihre Stelle gesetzt würde. Und Teil unserer Berufung in unserer Generation ist es, an diesem Punkt fest zu stehen und einen ausschließlichen Christus ohne Kompromisse in einem inklusiven, pluralistischen Zeitalter zu verkündigen.

### Die Entwertung des menschlichen Lebens

Mit dem Verlust der Wahrheit geht eine dritte praktische Folge einher, nämlich die Entwertung des menschlichen Lebens. Ich habe das schon oben erwähnt und werde unten darauf hinweisen. Es ist jedoch wichtig aufzuzeigen, dass Schaeffers Vorhersage, der nachchristliche Westen werde beginnen, das Leben zu entwerten, eine Vorhersage war, die in seiner Analyse der Verschiebung von Ideen weg vom einem christlichen

Verständnis der Welt zu einem modernen und schließlich postmodernen Verständnis der Wirklichkeit verwurzelt war. Schaeffer hatte die Menschen seit Jahren gewarnt, dass das Weltbild des Westens sich in Richtung auf eine Interpretation der Wirklichkeit allein im Sinne eines unpersönlichen, geschlossenen Systems bewege. Natürlich war die Folge davon nicht nur, dass Chemie und Physik innerhalb eines „geschlossenen Systems“ interpretiert wurden, sondern das gleiche geschah mit den Geisteswissenschaften, der Psychologie, Soziologie, der Literaturwissenschaft und sogar der Theologie. Darin lag eine massive Wende zum Unpersönlichen, und das, so sagte Schaeffer voraus, würde zu einer Entwertung des menschlichen Seins führen. Natürlich lag Schaeffers Vorhersage genau richtig. Ethische Fragen und heute übliche Debatten (über Abtreibung, Kindestötung, Euthanasie, Klonen) sind sämtlich Belege für den Ausverkauf des Wertes des menschlichen Lebens. Aus diesem Grund nahm Schaeffer eben diesen Standpunkt an der sozialen Front ein. Es war nicht ein Standpunkt fernab von seiner Theologie; vielmehr unterstrich er ihn genau aus dem Grund, weil er sah, dass Ideen Konsequenzen haben und dass die Wahrheit zum Handeln ruft. Wie ich festgestellt habe, ist Schaeffers ständige Betonung, dass „Ideen Konsequenzen haben“, eines seiner großen

Vermächtnisse, das zu vernachlässigen eine große Gefahr bedeutet. Außerdem müssen wir von Schaeffer lernen, heute unserem Herrn treu zu bleiben und das Evangelium in einer solchen Weise zu verkündigen, dass es wirkungsvoll zu den Menschen spricht. Wir müssen Christen dafür auszurüsten, ihre Welt zu verstehen und in ihr auf eine solche Weise zu leben, dass sie nicht von ihr geprägt werden. Er lehrte uns, dass dies nicht lediglich akademische Fragen sind, sondern Fragen auf Leben und Tod.

### Die Wichtigkeit des Denkens in Weltbildern

Francis Schaeffer lehrte uns nicht nur, dass „Ideen Konsequenzen haben“. Er erinnerte uns auch daran, dass die entscheidenden „Ideen“, um die die Debatte geht, letztlich eine Frage des Weltbildes sind. Das ist zwar keine neue Beobachtung, aber eine, die bis vor kurzem oft vernachlässigt wurde.<sup>34</sup> Ausgehend von den ungeheuren Verschiebungen, die in der Gesellschaft stattgefunden haben, ist es wichtig zu erkennen, dass wir in einem Kampf stehen, bei dem es nicht nur um diesen oder jenen Punkt der christlichen Wahrheit geht. Es geht um ganze Systeme von Weltbildern, die im Widerstreit liegen. Schaeffer sprach von diesen Unterschieden der Weltbilder als von Unterschieden der Denkvoraussetzungen.<sup>35</sup> Er vertrat die Auffassung, dass

im Westen zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts jeder – Christen und Nichtchristen gleichermaßen – unter dem starken Einfluss einer christlichen Sicht der Wirklichkeit von den grundlegend selben Denkvoraussetzungen ausging. Auch wenn man argumentieren könnte, dass die Nichtchristen aufgrund ihrer Zurückweisung des christlichen Weltbildes kein Recht hätten, von diesen Denkvoraussetzungen auszugehen, könnte man doch sagen, dass es eine Gemeinsamkeit im Denken gab. Als aber schließlich die Menschen begannen, in einer konsequenteren Weise nach ihren Denkvoraussetzungen zu handeln und sie das noch weiter von dem christlichen Weltbild wegführte, merkten viele Christen nicht, was geschehen war. Und so passierte, was Schaeffer folgendermaßen kommentiert:

*„Die Fluten von säkularer Denken und liberaler Theologie überschwemmten die Kirche, weil die Leiter die Bedeutung des Kampfes gegen das Bündel falscher Denkvoraussetzungen nicht verstanden. Sie kämpften weitgehend auf dem falschen Territorium und hinkten daher elend hinterher, statt in der Verteidigung und der Kommunikation vorne zu sein. Dies ist eine wirkliche Schwäche, die unter den Evangelikalen selbst heute schwierig zu korrigieren ist.“<sup>36</sup>*

Der Mangel, in Weltbildern zu denken, ist außerdem, so argumentiert Schaeffer, zurückzuführen auf die Art unserer

Ausbildung, sei sie christlicher oder säkularer Art. Er beobachtete scharfsinnig, dass wir in unserer Ausbildung oft zu einer Spezialisierung neigen, ohne die Wechselbeziehungen zwischen den Disziplinen zu sehen und einen Überblick zu gewinnen, d. h. ohne das Weltbild zu sehen. Dadurch stehen wir in der Gefahr, die Beziehungen verschiedener Ideen zueinander nicht zu sehen, und so auch die Konsequenzen der Ideen nicht wahrzunehmen. Schaeffer stellt fest:

*Eine große Schwäche unseres heutigen Bildungssystems ist das mangelnde Verständnis der natürlichen Beziehungen zwischen den Disziplinen. Wir betreiben unsere Wissenschaften, als wären sie beziehungslose, parallel nebeneinander herlaufende Linien. Diese Fachblindheit begegnet uns sowohl im christlichen als auch im weltlichen Bildungswesen, und deshalb wurden die christlichen Kreise von dem großen Erdrutsch in unserer Generation überrascht. Wir haben unsere Exegese als Exegeten, unsere Theologie als Theologen, Philosophie als Philosophen betrieben. Wir studierten Kunst als Kunst und Musik als Musik, ohne daran zu denken, dass dies alles Lebensäußerungen des Menschen sind und dass Lebensäußerungen des Menschen niemals beziehungslos nebeneinander herlaufende Parallelen sein können.<sup>37</sup>*

Das ist eine wichtige Lektion, die wir besonders in unseren Tagen lernen

müssen. In vielerlei Hinsicht sind wir wieder dort, wo Paulus in Athen zu einer Zuhörerschaft und einem Umfeld predigte, das pluralistisch, heidnisch und dem Christentum in Bezug auf sein Weltbild fremd war (Apostelgeschichte 17). Aus diesem Grund vertritt Schaeffer unter Berufung auf Texte wie Apg 17 wiederholt die Auffassung, dass wir „Prä-Evangelisation“ betreiben müssen, was er eng mit Apologetik verband. Er vertrat die Auffassung, dass es zwei Ziele der Apologetik gebe. Erstens, das christliche Weltbild gegen Angriffe zu verteidigen und Menschen Gründe zu nennen, warum wir glauben, dass das Christentum wahr sei. Es gibt aber noch ein zweites Ziel der Apologetik, das eng mit Evangelisation verbunden ist. Wir müssen nämlich das Evangelium unserer Generation in Begriffen, die sie verstehen kann, weitergeben. Teil unserer Aufgabe in Evangelisation und Apologetik ist es daher, das Evangelium als das darzubieten, was es wirklich ist, innerhalb des Weltbildes der Menschen unserer Generation. Nur dann werden Menschen die Ansprüche und Forderungen, die das Evangelium an sie stellt, richtig hören.<sup>38</sup>

Das wirkte sich im Leben Schaeffers praktisch so aus, dass er in seiner Evangelisation und seiner Darbietung des christlichen Glaubens nicht mit „Nimm Jesus als Retter auf!“ begann. Stattdessen pflegte er dort zu beginnen, wo die Schrift beginnt. Er fing mit der Lehre

von Gott an, damit, die Weltbildstrukturen des christlichen Glaubens zu errichten, die in der Lehre von der Schöpfung, der Offenbarung und dem historischen Sündenfall gründen, und dann, und wirklich erst dann, ging er zur Erlösung über, dazu, die Menschen auf den Herrn Jesus Christus zu verweisen, der allein ihre einzige Hoffnung ist.<sup>39</sup> Warum? Wie Paulus in Athen wusste er: Wenn er nicht zuerst einen biblischen Bezugsrahmen, d. h. ein Weltbild, entwickelte, würde die Verkündigung des Evangeliums keinen Sinn ergeben, und seine Zuhörer würden das Evangelium nicht als das hören, was es wirklich ist, in seinen eigenen Kategorien und in seinen eigenen Begriffen. Schaeffer hatte wie Paulus das große Anliegen, dass das Evangelium nicht fälschlich aufgegeben oder in einen anderen, fremden Weltbildrahmen umgedeutet werden würde, weil das nur zu einer Entstellung der Botschaft des Evangeliums führt. Um Jesus Christus nicht nur als einen weiteren Gott oder Retter, sondern als ausschließlichen Herrn, Retter und Richter, besonders in unserem pluralistischen, postmodernen, inklusiven Zeitalter darzubieten, war es zwingend, wie Schaeffer sah, ein biblisch-theologisches Rahmenwerk aufzubauen, das in der Handlung der Schrift verwurzelt ist. Er sah also, dass es entscheidend war, in einem Weltbild zu denken, das in dem einen Gott, der wirklich „da ist“, verwurzelt und gegründet ist. In Wahrheit war das,

wozu uns Schaeffer aufrief und was er in seinem eigenen Leben vorbildhaft darstellte, das Treiben von Theologie. Im weitesten Sinne ist es die Aufgabe der Theologie, die ganze Schrift auf die Fragen des Lebens anzuwenden. Sie muss innerhalb der Kategorien, der Strukturen und der Lehren der Schrift dem Handlungsablauf der Schrift folgen und ihn auf die Welt anwenden. Sie muss aus dem Weltbild der Schrift heraus leben und dieses biblisch-theologische Rahmenwerk über alle anderen Weltbilder stellen.

Kurz gesagt, muss sie neu lernen, wie man „die Gedanken Gottes ihm nachdenkt“ und „jeden Gedanken in den Gehorsam gegen Christus gefangen nimmt“.<sup>40</sup> Das war Schaeffers Stärke, und das ist eine andere entscheidende Lektion, die wir von ihm lernen müssen. Ich bin von Folgendem überzeugt: Die Tatsache, dass Schaeffer ständig auf der Weltbildebene gedacht hat, erklärt, warum er so unerbittlich darauf bestand, dass Evangelikale an gewissen Punkten der Lehre keine Kompromisse eingehen dürfen. Weil er erkannte, dass der christliche Glaube ein Weltbild war und dass seine Einzelteile als ein Ganzes „zusammenhängen“, war er sehr besorgt, wenn evangelikale Gelehrte an einigen dieser scheinbar „unbedeutenden“ Punkten nagten. So war es ihm zum Beispiel ein großes Anliegen, dass Adam als eine historische Gestalt und

der Sündenfall als ein Ereignis in Raum und Zeit angesehen wurden und dass die ersten Kapitel des 1. Buches Mose nicht ihrer Geschichtlichkeit beraubt wurden. Warum? Weil er zu Recht sah, dass wir die Bibel zu ihren eigenen Bedingungen annehmen müssen, dass wir diese entscheidenden Ausgangspunkte beibehalten müssen, die die Bausteine für den Rest der Geschichte sind.

Denn sonst würde nicht nur das Weltbild des historischen Christentums zusammenbrechen, sondern letzten Endes würde der christliche Glaube selbst zu nicht mehr als einer weiteren Sache im „Obergeschoss“ werden, fern von vernunftgemäßer Begründung, von der Wahrheit und vom dem Gott, der wirklich „da ist“.<sup>41</sup> Auf dem Spiel steht, mit anderen Worten, nicht nur ein Punkt der Lehre, sondern der ganze Anspruch des Weltbildes und in Wirklichkeit das Evangelium. Wenn wir von Schaeffer an diesem Punkt lernen wollen, muss unser Denken, Lehren, Predigen und Leben viel mehr „weltbildlich“ sein. In unserem Kampf heute geht es um ganze Systeme von Weltbildern. Daher müssen wir in unserem Lehren und Predigen härter daran arbeiten, den Menschen zu zeigen, wie die Teile der Schrift als ein schlüssiges Ganzes zusammenhängen, und wie diese Teile zur Bildung eines Weltbildes führen. Es gilt aber noch mehr. In unserer Evangelisation, im Sprechen zu einer Kultur, die zuneh-

mend mit fremden Weltbildern operiert und wenig über den christlichen Glauben weiß, müssen wir neu lernen, das Evangelium innerhalb seines eigenen Weltbildes weiterzugeben, indem wir mit dem Gott beginnen, der „keine Illusion ist“.

## Die Zentralität der Lehre von Gott

Francis Schaeffer war ein wahrhaft gottzentrierter Mann. Das galt nicht nur für seine persönliche Andacht und sein persönliches Leben; das galt auch in Bezug auf sein Denken.<sup>42</sup> Es ist aufschlussreich, dass schon die Titel seiner Bücher (z. B. „Gott ist keine Illusion“, „Und er schweigt nicht“) die Tatsache illustrieren, dass für Schaeffer all die Antworten des Lebens, Sinn, Moral, Bedeutung und Werte in dem persönlich-unendlichen dreieinigen Gott der Schrift verwurzelt und gegründet sind. Interessanterweise gibt es ein logisches Fortschreiten in diesen Lektionen. Sie sind nicht willkürlich oder planlos. Was ist mit der westlichen Kultur geschehen? Laut Schaeffer hat sich der moderne Mensch von dem Gott der Schrift abgewandt. Weil er das tat, hatten die fremden Weltbilder, die wir in unserer postmodernen Kultur um uns herum sehen, gewisse Folgen. Was ist dann die Lösung für unser Problem? Wohin

sollen wir uns wenden, um die Dichotomien in unserem Geistesleben, die Entfremdung in unserem persönlichen Leben und die Unpersönlichkeit in unserer Gesellschaft zu überwinden? Zurück zu dem dreieinigen Gott der Schrift! Denn es ist nur er, der persönlich-unendliche Gott, der der Schöpfer, Erhalter und der vorhersehende Herr ist, der Gott, der spricht, bei dem wir die Antworten auf die Fragen des Lebens finden können. In ihm allein gibt es intellektuelle Antworten, weil er die Quelle der Wahrheit und der Maßstab für sie ist.

Aber auch Vergebung, Heilung, Rechtfertigung und Erlösung gibt es nur in ihm. Für Schaeffer ist Gott nicht nur die transzendente Notwendigkeit für Sinn, Wahrheit und Werte. Er ist auch unser Teil. Er ist der Gott, der keine Illusion ist, der erkannt, geliebt und angebetet werden kann.

Genau an diesem Punkt müssen wir von Schaeffer lernen. Erstens müssen wir neu lernen, wie zentral die Lehre von Gott für unser christliches Weltbild ist. Wir müssen das besonders deshalb lernen, weil wir in einer Zeit des religiösen Pluralismus leben, in der das Wort „Gott“ im Wesentlichen bedeutungslos und inhaltslos geworden ist. Wir müssen den Mut haben aufzustehen und den einen Gott und keinen anderen zu verkünden. Wir brauchen sogar in der evangelikalen Welt Mut, in der zurzeit eine Debatte über die Lehre von

Gott tobt, um zu sagen, dass nicht alle Vorstellungen von Gott gleich sind.<sup>43</sup> Es ist nur der Gott der Schrift, wie er im historischen Christentum dargeboten wird, der keine Illusion ist.

Zweitens jedoch müssen wir neu lernen, dass unsere Lehre von Gott nicht nur theoretisch sein darf. Dieser Gott muss auch unser Teil sein. Er muss der eine sein, der unser Denken und unser Leben in Beschlag nimmt. In unserem Lehren, Predigen und Leben muss der Gott der Schrift unsere Leidenschaft und unsere Freude sein.

## Die Notwendigkeit biblischer Autorität und Irrtumslosigkeit

Wahrscheinlich haben nur wenige Evangelikale leidenschaftlicher über Irrtumslosigkeit, die Autorität der Bibel und die Lehre von der Inspiration gesprochen als Francis Schaeffer. Er hat nicht nur bei der Bildung des „Internationalen Rates für Biblische Irrtumslosigkeit“ mitgewirkt, sondern auch darüber gelehrt, gepredigt und geschrieben, wie sehr die Autorität der Bibel eine Frage mit Wasserscheiden-Charakter ist. Er hatte keine Zeit für Evangelikale, die nur Lippenbekenntnisse zur Autorität der Bibel ablegten und gleichzeitig das neu definierten, was Irrtumslosigkeit historisch gesehen für die Kirche be-

deutete, und sie dabei durch hermeneutische Fragestellungen vernebelten oder die Ansprüche der Bibel bezüglich ihrer selbst unterhölten. Die interessante Frage, die sich jetzt stellt, ist: Warum? Warum war Schaeffer die Autorität der Bibel ein solches Anliegen?

Die Antwort sollte uns nicht überraschen. Sie war ihm darum ein solches Anliegen, weil die Lehre von der Schrift so grundlegend für das christliche Weltbild und den Gott der Schrift ist. Für Schaeffer ist es der Gott der Bibel – der persönliche, unendliche, dreieinige Gott – der die transzendente Notwendigkeit für Sinn, Bedeutung, Werte und Wahrheit ist. Wir lernen diesen Gott nicht nur kennen, weil er da ist, sondern auch, weil er zu uns gesprochen hat – er schweigt nicht. Und weil Gott so ist, wie die Schrift ihn zeigt – der Schöpfer, Erhalter und Herr des Universums – haben wir intellektuell kein Problem damit zu bekräftigen, dass Gott absolut dazu in der Lage ist, sich uns selbst zu offenbaren und zu garantieren, dass das, was die irdischen Verfasser der Schrift freimütig schreiben, genau dem entspricht, was er geschrieben haben wollte. Außerdem scheint das der Anspruch der Schrift bezüglich ihrer selbst zu sein.<sup>44</sup> So ist die Autorität der Bibel exegetisch, theologisch und philosophisch sinnvoll. Sie ist intellektuell glaubhaft, ein wesentlicher Bestandteil der gesamten Weltbildstruktur. Und

sie ist theologisch notwendig, wenn wir Wahrheit haben und theologische Lehren begründen wollen.<sup>45</sup> Ohne eine hohe Meinung von der Schrift verleugnen wir, was die Schrift über sich selbst sagt und unterhölten die Grundlage, auf der wir Theologie treiben und die Grundfragen des Lebens beantworten können.<sup>46</sup> Das ist der Grund, warum Schaeffer zunehmend mehr über Evangelikale beunruhigt war, die von einer hohen Meinung über die Schrift abrückten oder sie unterhölten. Sein letztes Buch, das er buchstäblich auf seinem Sterbebett geschrieben hat, versuchte, die evangelikale Gemeinde aufgrund einiger der gerade dargelegten Gründe vor Kompromissen bezüglich der biblischen Autorität zu warnen. Er schreibt:

*Die Evangelikalen sehen sich in unseren Tagen einer Wasserscheide gegenüber, die die Natur der biblischen Inspiration und Autorität betrifft ... Innerhalb der evangelikalen Welt gibt es eine Anzahl von Menschen, die ihre Ansichten über die Unfehlbarkeit der Bibel abändern, so dass die unumschränkte Autorität der Bibel vollständig untergraben wird. Aber dies geschieht in einer sehr spitzfindigen Art und Weise. Wie der Schnee, der Seite an Seite auf der Gebirgskette liegt, scheinen die neuen Ansichten über die Autorität der Bibel oft nicht so sehr weit von dem entfernt zu sein, was die Evangelikalen bis vor kurzem immer noch glaubten. Aber ebenso wie der*

*Schnee, der Seite an Seite auf dem Gebirgskamm liegt, enden die neuen Ansichten schließlich, wenn man sie konsequent verfolgt, Tausende von Meilen von den alten entfernt.*

*Was auf den ersten Blick nur ein kleiner Unterschied zu sein scheint, wird zuletzt zu einem sehr bedeutenden Unterschied. Es macht, wie wir wohl erwarten werden, einen großen Unterschied aus, was die Theologie, die Lehre und die geistlichen Fragen angeht, aber es entscheidet auch grundsätzlich über die alltäglichen Dinge im Leben eines Christen und über die Art, wie wir uns als Christen unserer Umwelt gegenüber zu verhalten haben. Mit anderen Worten: wenn wir in bezug auf die unumschränkte Autorität der Bibel einen Kompromiss eingehen, dann wird dies mit der Zeit einen Einfluss darauf haben, was es im theologischen Sinne heißt, ein Christ zu sein, und dieser Kompromiss wird auch Auswirkungen darauf haben, wie wir in dem gesamten Spektrum des menschlichen Lebens unser Leben führen.<sup>47</sup>*

Es sollte uns nicht überraschen, dass verschiedene Evangelikale Schaeffers Darstellung als „Entweder-Oder“ nicht akzeptiert haben. Scott Burson und Jerry Walls denken zum Beispiel, dass er seine Sache übertrieben habe. Sie fragen, ob Irrtumslosigkeit wirklich für die Evangelikalen die Frage mit Wasserscheiden-Charakter ist, und sie

antworten negativ.<sup>48</sup> Sie vertreten die Auffassung, dass Gott sich weniger um den genauen Wortlaut der Schrift gekümmert habe und mehr um die „Verlässlichkeit im Wesentlichen ihrer Gesamtbotschaft“.<sup>49</sup> Sie haben Probleme mit zwei Prämissen der Schaefferschen Argumentation: (1) Dass die Bibel bis in die einzelnen Wörter hinein genau das enthält, was Gott sich wünscht; (2) dass Gott präzise kontrollieren kann, was menschliche Verfasser schreiben, ohne ihre Freiheit wegzunehmen. Diese Prämissen scheinen einen impliziten Determinismus einzuschließen verbunden mit einer kompatibilistischen Sicht von der menschlichen Freiheit.<sup>50</sup> Hinter dieser Kritik lauert die implizite Annahme einer libertarischen Sicht von menschlicher Freiheit, die das Verständnis einer Begrenzung der souveränen Kontrolle Gottes über die Welt mit sich bringt.<sup>51</sup>

Wichtig an dieser Beobachtung ist, dass Burson und Walls zu Recht feststellen, dass Schaeffers hohe Meinung von der Schrift und seine Verteidigung der Irrtumslosigkeit ein gewisses Konzept von der Souveränität Gottes und seiner Beziehung zu seinen Geschöpfen, besonders zu den Verfassern der Schrift, erfordert. Schaeffer würde als einer, der eine festen Standpunkt von der göttlichen Souveränität und der Herrschaft und Regierung Gottes in dieser Welt vertrat, darüber nicht überrascht sein. Weil er

von einer reformatorischen Theologie her argumentierte, hatte er anerkannt, dass die Lehre von der Irrtumslosigkeit eng verbunden ist mit unserer Sicht von Gott. Wie wir oben bemerkt haben, als wir die Gottzentriertheit von Schaeffers Denken kommentierten, war die Lehre von Gott der entscheidende Ausgangspunkt bei seinem Verständnis und seiner Verteidigung des christlichen Glaubens. Für ihn war nicht einfach irgendein Gott gut genug. Es war nur der persönlich-unbegrenzte (d. h. souveräne), dreieinige Gott der Schrift, der allein die Grundlage für Wahrheit und Wissen ist, und der allein, wenn er es so erwählt, sich selbst in einer Weise, die gänzlich verlässlich, wahr und vertrauenswürdig ist, offenbaren kann.<sup>52</sup> Was jedoch Schaeffer gestört hätte, ist die Schwächung der unbegrenzten oder souveränen Natur Gottes, die jetzt in einigen Bereichen der evangelikalen Bewegung vertreten wird.<sup>53</sup> Gestört hätte ihn dieser Trend, weil er von ganzem Herzen der scharfsinnigen Beobachtung J. I. Packers zugestimmt hätte:

*Die gewöhnliche Apologetik für die Autorität der Bibel ist an einer zu engen Front tätig. Wie wir gesehen haben, ist Glauben an den Gott der reformatorischen Theologie die nötige Denkvoraussetzung des Glaubens an die Schrift als „geschriebenes Wort Gottes“. Und ohne diesen Glauben verliert das „sola scriptura“ als das von Gott gelehrt Prinzip*

*der Autorität mehr oder weniger seine Bedeutung ... wir dürfen niemals die Tatsache aus dem Blick verlieren, dass unsere Lehre von Gott entscheidend für unser Konzept von der Schrift ist, und dass es in unserer Kontroverse mit einem großen Teil der modernen Theologie gerade hier ist, wo man sich der entscheidenden Schlacht stellen muss, und weniger in Beziehung zum Phänomen der Schrift.<sup>54</sup>*

Zweifellos könnte und müsste viel mehr über Schaeffers Darstellung und Verteidigung der Lehre von der Irrtumslosigkeit gesagt werden.<sup>55</sup> Aber es soll genügen zu sagen, dass für ihn die Autorität der Bibel eine Frage von gigantischen Ausmaßen mit Wasser-scheiden-Charakter war. Das war eine Frage, die eng mit seiner umfassenden Verteidigung des christlichen Weltbildes verknüpft war. Er glaubte, dass ohne sie das christliche Weltbild sich aufzulösen beginnen würde, ausgehend von der Lehre von Gott.<sup>56</sup> Und darin, so bin ich überzeugt, hatte er Recht. Wir müssen heute neu lernen, dass die Lehre von der Irrtumslosigkeit der Schrift für Evangelikale nicht nur eine von mehreren Alternativen ist. Sie ist ein wesentlicher Bestandteil dessen, was christlicher Glaube ist. Das abzuschwächen bedeutet, das Ganze zu unterhöheln.

## Lehren, die wir aus dem Leben Francis Schaeffers ziehen

Am Ende seines Lebens schrieb Schaeffer die folgenden Worte:

*„Worauf kommt es wirklich an?“ Was ist es, das für mein Leben und für Ihr Leben so wichtig ist, daß es die Prioritäten für alles bestimmt, was wir tun? Unserem Herrn Jesus wurde ebendiese Frage gestellt, und er antwortete: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Verstand. Dies ist das erste Gebot. Das zweite aber ist ihm gleich: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. An diesen zwei Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten (Matthäus 22,37–40)“.*

*Hier wird gesagt, worauf es wirklich ankommt – den Herrn, unseren Gott, zu lieben, seinen Sohn zu lieben und ihn als unseren Erlöser persönlich angenommen zu haben. Und wenn wir ihn lieben, dann tun wir das, was ihm gefällt; es bedeutet ebenfalls, sein Wesen der Heiligkeit und Liebe in unserem Leben Gestalt annehmen zu lassen; seiner Wahrheit treu zu bleiben; jeden Tag mit dem lebendigen Christus zu leben; ein Leben des Gebets zu führen. Die andere Hälfte dessen, worauf es wirklich ankommt, besteht darin, unseren Nächsten zu lieben. Beides gehört*

*zusammen; es kann nicht voneinander getrennt werden ... Und wenn wir unseren Nächsten so lieben, wie Christus das möchte, dann möchten wir unserem Nächsten sicherlich das Evangelium weitersagen; darüber hinaus werden wir den Wunsch haben, Gottes Liebe in allen unseren Beziehungen zu unserem Nächsten durchscheinen zu lassen.*

*Aber hier hört es nicht auf. Evangelisation ist vorrangig, aber sie stellt nicht die Grenze unserer Arbeit dar und kann in der Tat nicht vom Rest des christlichen Lebens getrennt werden. Wir müssen zuerst anerkennen und dann nach der Tatsache handeln, dass Christus, wenn er unser Erlöser ist, auch Herr in allen Lebensbereichen ist. Er ist unser Herr nicht nur in religiösen Dingen oder in kulturellen Bereichen wie den bildenden Künsten und der Musik, sondern auch Herr unseres intellektuellen Lebens, unseres Geschäftslebens, unserer Beziehung zur Gesellschaft und unserer Haltung zum moralischen Zusammenbruch unserer Kultur ... Christus die Herrschaft über unser Leben zu geben, bedeutet, dass wir uns ganz direkt und praktisch gegen den Zeitgeist stellen, der unsere Welt regiert, der sich fortwährend ausbreitet und den Anspruch erhebt, autonom zu sein, indem er auf seinem Weg alles zerstört, was uns lieb und teuer ist.<sup>57</sup>*

In diesem Zitat erhaschen wir einen Blick auf einen Teil vom Leben Francis

Schaeffers und auf Lehren, die wir aus diesem Leben ziehen können. Zweifellos ist es wahr, dass Schaeffer nicht vollkommen war; das ist niemand. Wir sehen jedoch in seinem Leben eine Person mit Integrität, einen Mann, der versuchte, das zu leben und dem entsprechend zu handeln, was er glaubte und lehrte. Insbesondere strebte er danach, den Herrn und seinen Nächsten zu lieben und dadurch sein Leben beständig, sowohl im Denken als auch im Handeln, unter die Herrschaft Jesu Christi zu bringen. Wir wollen der Reihe nach diese Gebiete betrachten.

### **Liebe den Herrn, deinen Gott!**

Wie oben festgestellt, war Schaeffer ein Mann, für den Gott im Zentrum stand. Das war nicht nur wahr in Bezug auf sein Denken, sondern auch für sein Leben. Ob man nun seine Werke liest oder seine Bandaufzeichnungen hört; eine tiefe Hingabe an den Herrn ist ganz offenkundig. Hier ist einer, der nicht nur über Gott redet, sondern der ihn tief kennt. Selbst der Anfang von L'Abri wurde in einer geistlichen Krise geboren, bei der es darum ging, Gott auf eine tiefere Art kennenzulernen. Schaeffer erzählt in „Geistliches Leben – Was ist das?“ noch einmal, wie er sich selbst 1951–1952 in einer geistlichen Krise befand und wie aus dieser Krise heraus L'Abri geboren wurde. Er

entdeckte während dieser Zeit, was es bedeutete, sich in unserem *gegenwärtigen* Leben und in der ständigen Abhängigkeit vom Geist Gottes im Gebet auf das vollbrachte Werk Christi zu verlassen. Und das war für ihn keine bloße Rhetorik. L'Abri selbst war im Gebet verwurzelt und gegründet, ein sichtbares Zeugnis für die Existenz, Kraft und Gnade Gottes.<sup>58</sup>

Wir sehen in Schaeffer auch einen Mann, der danach strebte, gleichzeitig die Heiligkeit Gottes und die Liebe Gottes darzustellen, wenn das auch auf unvollkommene Weise geschah. Er war im Denken und Leben ein Mann des Mutes und des Mitgefühls. Er sprach viel über die Notwendigkeit von „liebvoller Konfrontation“, und er zeigte das in seinem Leben. Harold O.J. Brown berichtet zum Beispiel von wenigstens drei Bereichen, in denen Schaeffer entgegen der aktuellen Strömung Stellung bezog, und zwar weitgehend aufgrund des Verlangens, den Herrn zu ehren von ganzem Herzen, mit ganzer Seele, mit ganzem Verstand und aller Kraft.

Erstens stellte er sich gegen die Theologie Karl Barths. Wie oben bemerkt, bekehrte sich Schaeffer in den 1930er Jahren und erhielt damals auch seine theologische Ausbildung. Zu jener Zeit war evangelikale Theologie aus einer Vielzahl von Gründen, die weitgehend aus den fundamentalistisch-modernistischen Kontroversen jener Zeit stamm-

ten, fast nicht existent. Nach dem Zweiten Weltkrieg erfreute sich die evangelikale Bewegung jedoch unter Gelehrten wie F.F. Bruce und Carl F.H. Henry sowie unter dem evangelistischen Dienst von Billy Graham einer Wiedergeburt.

Brown berichtet, dass Schaeffer ein Teil dieser Bewegung sein und einen Status der Berühmtheit hätte erlangen können; er entdeckte jedoch Mängel und Kompromisse, die ernst genug waren, den Evangelikalismus als Bewegung zu untergraben. Was sah er? Er sah den wachsenden Einfluss der Neoorthodoxie auf die evangelikale Theologie. Attraktiv an Barth war, dass er ebenso wie die Evangelikalen viele von Akademikern aufgestellte liberale Thesen kritisierte. Dadurch fühlten sich manche Evangelikale zu den orthodoxen Elementen in Barths Theologie hingezogen, nahmen aber nur langsam die negativen Punkte wahr. Schaeffer bemerkte aber nicht nur, dass Barths Einfluss in Europa zuzunehmen begann, sondern auch, dass Barths Theologie, wenn sie angenommen würde, die evangelikale Theologie untergraben würde.<sup>59</sup> Wo lag Barth schief? Schaeffer vertrat die Auffassung, dass Barth eine unangemessene Sicht von der Autorität der Bibel hatte. Er gestand die theoretische Möglichkeit von Fehlern in der Schrift zu und untergrub dadurch die Grundlagen evangelikaler Theologie. Barths Kritik am Liberalismus war hilfreich. Seine Glaubensgrundlagen

waren aber wackelig, und genau darauf wies Schaeffer hin. Schaeffer sah wahrscheinlich klarer als irgendjemand anderes, dass man Barths Theologie besser nicht übernehmen sollte.<sup>60</sup> Brown fasst das auf diese Weise zusammen:

*Ohne Zweifel war Barth antiliberal und bekräftigte die zentralen Lehren des christlichen Glaubens. Sein Versagen darin, die Unfehlbarkeit der Bibel und die Historizität der Evangelienberichte geltend zu machen, bedeutete jedoch, dass seine Bekräftigungen auf seiner charismatischen Autorität und nicht auf der Schrift beruhten. Aufgrund seines Versagens darin, die Grundlagen der biblischen Autorität, die von Generationen zerstörerischer Kritik untergraben worden waren, abzustützen, war Barth nicht in der Lage, eine zweite Generation von protestantischen Theologen in dem Glauben, den er selbst lehrte, zu begründen; sein größter Einfluss bleibt der unter Evangelikalen und Konservativen, die schon wissen, was sie glauben. Zweifellos sind Barths Bekräftigungen ermutigend, aber seine Grundlagen sind unzureichend, und es wäre gefährlich, ihn als einen theologischen Führer zu wählen. Es ist bemerkenswert, dass Schaeffer das vor drei Jahrzehnten entdeckte, während einige evangelikale Leiter heute Barth als Antwort auf den modernen Unglauben „entdecken“.<sup>61</sup>*

Zweitens, und das war wahrscheinlich für manche Evangelikale sogar stören-

der als sein Standpunkt gegen Barth, schaffte es Schaeffer nicht, die evangelistischen Methoden Billy Grahams von ganzem Herzen zu begrüßen. Das lag nicht daran, dass Schaeffer etwa gegen Evangelisation war oder dass Graham nicht genügend klar für die Autorität der Bibel eintrat. Er hatte vielmehr zweifache Bedenken. Zum einen war es für Schaeffer alarmierend, dass Graham nicht genügend zwischen denen unterschied, die am historischen Christentum festhielten, und denen, die sich zum Liberalismus oder der römisch-katholischen Theologie hielten, und zu schnell mit ihnen zusammenarbeitete.<sup>62</sup> Zum Zweiten hatte er die Sorge, dass Grahams Evangelisation nicht die ganze Person berührte, d. h. dass sie dazu neigte, lediglich zu einer emotionalen Entscheidung aufzurufen – einer Erfahrung des „Obergeschosses“ –, die letzten Endes nur Pseudobekehrte produzieren würde.<sup>63</sup> Wie Brown feststellt, wurde Schaeffers Kritik am Ansatz Grahams nicht der weiten Öffentlichkeit dargeboten, sie wurde jedoch bald bekannt. Er wurde von manchen Leitern in der evangelikalen Bewegung, wie etwa Carl Henry und Harold Lindsell, kritisiert und von anderen als zu separatistisch abgeschrieben.<sup>64</sup> Schaeffer aber erkannte etwas, was zu viele nicht zu sehen vermochten. Was nützt „Erfolg“ in der Evangelisation, wenn sie nicht wahre Bekehrte hervorbringt? Besonders in dieser

Zeit mit den massiven Verschiebungen, die in der Gesellschaft stattgefunden haben, muss die evangelikale Bewegung zu „soliden Grundlagen und zu guten Gefühlen“ aufrufen.<sup>65</sup> Wie Brown scharfsinnig beobachtet, hat der Evangelikalismus in jenen frühen Jahren nur deshalb ein Gefühl der Stärke und Stabilität erlangt, weil „viele von Grahams Bekehrten später durch die Schule des disziplinierten Denkens Schaeffers gingen“<sup>66</sup>. Drittens gab es sein mutiges Eintreten für die Rechte der Ungeborenen. Es ist wichtig zu erkennen, dass Schaeffers sozialer Aktivismus nicht unabhängig von seiner Verteidigung der Wahrheit und des Evangeliums war. Wie schon oben festgestellt, war die Roe gegen Wade-Entscheidung des Obersten Gerichtshofs der USA im Jahr 1973 ein Pulverfass für Schaeffer. Sie war ein alarmierender Beweis dafür, dass die Ideen der Aufklärung begannen, praktische Auswirkungen darauf zu haben, wie Menschen sich gegenseitig sahen. Schaeffer hatte bereits eine geraume Zeit lang vorausgesagt, dass bei dem Verlust der christlichen Sicht von Realität im Westen eine der massivsten Folgewirkungen der Verlust der Achtung vor dem menschlichen Leben sein werde. Und genau das symbolisierte Roe gegen Wade für Schaeffer. Wenn er also mit herzlich wenigen anderen dieses Problem auf die Straße trug, dann tat er das aus einem tiefen Emp-

finden der Liebe zu Gott und zu seinem Wort und ebenso aus Liebe zu seinem Nächsten. Wahrheit erfordert Handeln. Anfänglich begrüßten aber nicht alle Evangelikale, besonders nicht solche in Leitungspositionen, Schaeffers Standpunkt. Wie Brown bemerkt, wurde er mit der Veröffentlichung von „A Christian Manifesto“ zum ersten Mal als ein politisch Konservativer gebrandmarkt. Und das brachte ihm Angriffe von einer wachsenden Zahl politisch liberaler Evangelikaler ein.<sup>67</sup> Brown stellt fest:

*Schaeffers zunehmend unverblümtes Engagement für speziell konservative Anliegen in den letzten zwei Jahren seines Lebens störte die Evangelikalen, die ihm nicht zustimmten, weil sie seinen Einfluß in der allgemeinen christlichen Öffentlichkeit erkannten. Zusätzlich verärgerte es andere, die ihm im Allgemeinen zustimmten, weil sie Streit vermeiden und ihre eigene Akzeptanz in der allgemeinen Öffentlichkeit nicht gefährden wollten. Als Folge davon befand sich Schaeffer am Ende seines Lebens noch einmal in der Position, die er in den 1960er Jahren eingenommen hatte, bevor sein Name zum Gemeingut wurde: der Stimme eines Rufers in der Wüste.<sup>68</sup>*

Hier können wir wieder von Schaeffer lernen. Auch wenn es ihn einen hohen Preis kostete, stand er für die Sache von Wahrheit und Leben ein. Sein praktisches, soziales Handeln war nicht getrennt von

seinen Glaubensüberzeugungen und seiner Liebe zum Herrn; vielmehr floss das eine aus dem anderen. In einer Zeit, wo es so leicht ist, inmitten von Druck Kompromisse zu schließen und einzuknicken, wenn das Laufen schwierig wird, ist Schaeffer ein Vorbild. Er war wie die Alten der Vergangenheit bereit, Gott mit seinem ganzen Sein zu lieben, in den Schwierigkeiten des Lebens Charakter zu zeigen und der Wahrheit Gottes gehorsam zu sein.

### Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!

Wie Schaeffer in dem obigen Zitat feststellt, sind die Liebe zu Gott und die Liebe zum Nächsten eng ineinander verflochten.

*„Wenn wir unseren Nächsten lieben wie Christus will, dass wir unseren Nächsten lieben, dann werden wir mit Sicherheit auch das Evangelium unserem Nächsten weitergeben wollen; und darüber hinaus werden wir das Gesetz Gottes in all unseren Beziehungen mit unserem Nächsten darstellen wollen.“*<sup>69</sup>

Natürlich wird niemand, der diesseits der Vollendung lebt, jemals dieses Ideal erreichen. In Francis (und in Edith) Schaeffer sehen wir jedoch einen Menschen, der wenigstens versuchte, vorbildhaft für uns etwas von dem zu leben, wonach wir streben. Wir sehen dies besonders in drei Bereichen.

Zum Ersten zeigte Schaeffer seine Liebe zum Nächsten darin, dass er versuchte, ehrliche Antworten auf ehrliche Fragen zu geben. In seiner Broschüre „Two Contents, Two Realities“ behauptet Schaeffer, dass es vier Dinge gebe, die absolut notwendig sind, wenn Christen sich den Herausforderungen unserer Zeit stellen wollen: (1) Gesunde Lehre; (2) Ehrliche Antworten auf ehrliche Fragen; (3) Wahre Geistlichkeit und (4) die Schönheit menschlicher Beziehungen. In der Besprechung von (1) und (2) betont er die Notwendigkeit, in Bezug auf gesunde Lehre keine Kompromisse zu schließen, aber gleichzeitig Zeit mit Menschen zu verbringen und zu versuchen, ihre Fragen zu beantworten. Er beklagt die Haltung mancher in der Kirche, die den Eindruck vermitteln, dass wir keine Fragen stellen dürfen und nur glauben müssen. Das, so sagt er, ist immer falsch. Es ist falsch, weil es Menschen nicht als ganzheitliche Personen ansieht, die sowohl intellektuelle als auch geistliche Antworten brauchen.<sup>70</sup> Es ist besonders falsch, in einer Zeit, die nicht an die Wahrheit glaubt, zu sagen, dass wir die Wahrheit haben, sich dann aber nicht die Zeit zu nehmen, wirkliche und schwierige Fragen zu beantworten. Das beansprucht natürlich nicht nur eine Menge an Zeit und Bemühung, es erfordert auch Mitgefühl, Menschen dort zu treffen, wo sie sind. Fragen zu beantworten, ist harte Arbeit. Schaeffer sagt das so:

*Als Christen müssen wir genug Liebe und Mitgefühl aufbringen, um auf die Fragen unserer Zeitgenossen zu hören. Zu viele von uns werden von dem falschen Ehrgeiz geplagt, alle Fragen spontan zu beantworten – als könne man einen Trichter ans Ohr setzen, alle Daten und Fakten einfüttern und dann losziehen und alle Diskussionen gewinnen. So geht es aber nicht.*

*Fragen zu beantworten ist harte Arbeit. Können Sie alle Fragen beantworten? Nein, aber Sie müssen sich darum bemühen. Hören Sie zunächst einmal mit Anteilnahme zu, welche Fragen Ihr Gegenüber bewegen, und versuchen Sie dann, Antworten zu geben. Wissen Sie keine Antwort, dann machen Sie sich auf die Suche. Lesen Sie und überlegen Sie so lange, bis Sie mögliche Antworten gefunden haben!*

*Nicht jeder ist berufen, die Fragen von Intellektuellen zu beantworten. Aber, ob wir mit Akademikern oder mit Dockarbeitern sprechen, die Aufgabe ist immer dieselbe. Während meines zweiten Pfarramtes gehörten viele Hafendarbeiter zu meiner Gemeinde, und seither weiß ich, dass sie dieselben grundlegenden Fragen haben, wenn sie sie auch anders formulieren.*

*Antworten sind nicht Erlösung. Dazu kommt das Wirken des Heiligen Geistes. Dennoch sind wir dafür verantwortlich – und darum geht es mir in diesem Zusammenhang –, genug Mitgefühl auf-*

*zubringen, um zu beten und die harte Arbeit zu tun, die notwendig ist, um die aufrichtigen Fragen zu beantworten.<sup>71</sup>*

Das waren für Schaeffer nicht nur leere Worte; sie spiegelten sein Leben wider.<sup>72</sup> Für unzählbare Menschen, die nach L'Abri kamen, versuchte Schaeffer, das in die Tat umzusetzen, was er lehrte. Ständig ist eine der Klagen, die ich von Studenten am Seminar höre, dass Professoren und sogar Pastoren keine Zeit für sie haben. Sie haben ehrliche Fragen, die Zeit und Aufmerksamkeit erfordern, aber oft sind wir zu beschäftigt, um zu helfen. Wie Schaeffer uns erinnerte, sind wir jedoch berufen, unseren Nächsten zu lieben. Für christliche Leiter, Pastoren und Lehrer ist sicherlich ein Weg, auf dem sich das zeigen muss, die verbrachte Zeit, die erwiesene Fürsorge und die gegebenen ehrlichen Antworten an echte Menschen, die in einem postmodernen Zeitalter nicht weniger als dies verdienen.

Eine zweite Art, wie die Schaeffers ihre Liebe zu anderen zeigten, geschah durch Gastfreundschaft. In L'Abri öffneten sie ihr Haus für einzelne Menschen, und das war sicher nicht einfach. Als Schaeffer später darüber nachdenkt, stellt er fest, dass „ungefähr in den ersten drei Jahren von L'Abri alle unsere Hochzeitsgeschenke vernichtet wurden. Unsere Laken wurden zerrissen. Löcher wurden in unsere Teppiche gebrannt. Einmal wäre fast ein ganzer Vorhang verbrannt,

weil jemand in unserem Wohnzimmer geraucht hatte ... Drogen kamen in unser Haus. Leute erbrachen sich in unseren Räumen<sup>73</sup>. Ich will damit nicht sagen, dass jeder das tun muss, was die Schaeffers taten. Wir sehen jedoch in ihrem Leben zwei Menschen, die das Gebot ernst nahmen, sowohl Gott als auch den Nächsten zu lieben. Eine Geschichte nach der anderen in L'Abri dreht sich darum, wie diese sichtbare Liebe entscheidend dafür war, Menschen zu Christus zu bringen.<sup>74</sup> Evangelisation darf nicht davon getrennt werden, wie wir den ganzen Menschen mit unseren Worten und unseren Taten behandeln.

Zum Dritten strebte Schaeffers Leben danach, ein wundervolles Gleichgewicht zwischen Wahrheit und Liebe darzustellen. Er stand fest für das Evangelium, aber während er das tat, strebte er danach, die Menschen, denen er diente, in Beziehungen von Mensch zu Mensch zu lieben und zu verstehen. Brown vergleicht Francis Schaeffer mit Athanasius, einem anderen Vorbild aus der Vergangenheit, der wusste, was es heißt, für die Wahrheit einzutreten. Brown erzählt, wie Schaeffer versuchte, das Gleichgewicht zwischen Wahrheit und Liebe zu halten. Er stellt fest:

*Wie Athanasius nahm Schaeffer – besonders in seinen letzten Jahren – Standpunkte ein, die manche als unmäßig und unflexibel bezeichnen würden. Wir wissen nicht wirklich, wie*

*Athanasius mit Menschen auf einer persönlichen Ebene umging. Es ist möglich, dass er mit Einzelnen so streng war, wie er es mit ihrer Theologie war. In Schaeffers Fall wissen wir jedoch, dass die Härte seiner Überzeugungen in Beziehungen von Mensch zu Mensch wie auch in der öffentlichen Debatte immer durch Liebe und Verständnis gemildert wurde. Er behandelte die, mit denen er zutiefst uneins war, beständig mit Rücksicht und Liebe. Francis Schaeffer hielt nicht nur die Stellung für biblische Orthodoxie in seiner Generation, wie Athanasius das getan hatte. Vielleicht noch wichtiger ist, dass Schaeffer der nächsten Generation nicht nur zeigte, dass sie Stellung beziehen muss, sondern wo sie sie beziehen muss und wie sie das tun kann, nämlich in den Worten des Paulus, „die Liebe in Wahrheit zu reden“ (Eph 4,15). Er hat uns gezeigt, dass „contra mundum“ (dt. „gegen die Welt“) einzutreten ein wesentlicher Teil davon ist, „pro Christo“ (dt. „für Christus“) zu sein.<sup>75</sup>*

Hier ist eine weitere Lehre, die wir ziehen müssen, besonders wir, die wir als Leiter in der Kirche dienen. Jede Generation muss für die Wahrheit eintreten, aber wir müssen das in Liebe tun. Heute hören wir viel über die Liebe; eine harte und kompromisslose Stellungnahme für die Wahrheit wird darüber oft vernachlässigt. In einer Zeit, die es dringend nötig hat, die Wahrheit zu hören, können

wir an diesem Punkt nicht schwanken. Wir dürfen jedoch auch nicht ins andere Extrem fallen. Sowohl Wahrheit als auch Liebe sind notwendig. Und Francis Schaeffer ist an diesem Punkt ein hilfreiches Vorbild. Ein Mann mit Überzeugungen, verwurzelt und gegründet in Gottes Wort, ein Mann, der aus erster Hand wusste, was „liebvolle Konfrontation“ bedeutet, ein Mann, der danach strebte, den Herrn, seinen Gott, zu lieben und seinen Nächsten wie sich selbst, und im Denken und Handeln die Herrschaft Jesu über sein gesamtes Leben darzustellen. Mögen wir lernen, das gleiche zu tun.

Letztendlich war Francis Schaeffer ein gefallener, unvollkommener Mann, gerettet durch die Gnade Gottes. Er machte, wie wir alle, viele Fehler. Aber er war eine einzigartige Einzelperson, von Gott begabt für seine Generation. Er sagte oft, dass Gott nicht jemanden mit außergewöhnlichen Gaben gebrauchen muss. Gott kann stattdessen einen toten Holzstock in der Hand des Mose gebrauchen, wenn er das will. In einer sehr denkwürdigen Predigt sagte er das so:

*Obwohl wir begrenzt und schwach an Begabung, körperlicher Energie und psychischer Stärke sind, sind wir nicht weniger als ein Holzstock. Aber wie der Stab des Mose der Stab Gottes werden musste, muss das, was ich bin, zum ich Gottes werden. Dann kann ich nützlich*

*werden in den Händen Gottes. Die Schrift betont, dass viel von wenig kommen kann, wenn das Wenige wahrhaft Gott geweiht ist. Im wahren geistlichen Sinn gibt es keine kleinen Leute und große Leute, sondern nur geweihte und nicht geweihte Leute. Das Problem für jeden von uns ist es, die Wahrheit auf uns selbst anzuwenden ... Wer sich selbst für eine kleine Person an einem kleinen Ort hält, kann, wenn er sich Christus hingibt und in seinem gesamten Leben unter Seiner Herrschaft lebt, durch Gottes Gnade den Fluss unserer Generation ändern. Und wenn wir älter werden und wissen, wie schwach wir sind, und dann zurückschauen und sehen, dass wir irgendwie von Gott gebraucht wurden, dann sollten wir der Stab sein, der „von Freude überrascht“ ist.<sup>76</sup>*

Aus dem Denken und Leben Francis Schaeffers gibt es viel zu erwägen und zu lernen. Nur papageienhaft alles nachzuplappern, was er sagte, würde ihn nicht ehren. Er hätte das nicht gewollt. Wir müssen stattdessen von ihm lernen, wie wir wirkungsvoller in unserer Zeit dienen können, so wie er es in seiner tat. Dabei müssen unser Verstand und unser Herz fest in der Schrift verwurzelt und gegründet sein. Wir müssen leidenschaftlich für das Evangelium sein, bereit, die Fragen unserer Zeit in Treue gegenüber unserem großen Gott anzugehen. Das wäre der höchste Tribut, den

man einem Mann zollen kann, der in seinem Denken und Leben mehr als alles danach strebte, unter der Herrschaft Jesu Christi allein zur Ehre Gottes zu leben.



Prof. Dr. Stephen J. Wellum ...

ist außerordentlicher Professor am „The Southern Baptist Theological Seminary“ in Louisville, Kentucky (USA). Er ist ein beliebter Redner auf Konferenzen, Autor mehrerer Artikel und Buchbeiträge und Mitverfasser (gemeinsam mit Peter Gentry) von „Kingdom Through Covenant: A Biblical-Theological Understanding of the Covenants“ (Crossway, 2012). Sein Artikel erschien ursprünglich als: Stephen J. Wellum, „Francis A. Schaeffer (1912–1984): Lessons from His Thought and Life“. In: SBJT Vol. 6, No. 2 (2002). S. 4–32. Die Übersetzung erfolgte durch Wolfgang Häde. Redaktionell bearbeitet wurde der Beitrag von Christian Pletsch.

## Anmerkungen

<sup>1</sup> Wenn nicht anders vermerkt, werden alle Zitate aus den Schriften Francis Schaeffers entnommen: Francis A. Schaeffer. The Complete Works of Francis A. Schaeffer. Crossway Books, 1985.

<sup>2</sup> Michael S. Hamilton. „The Dissatisfaction of Francis Schaeffer: thirteen years after his death, Schaeffer’s vision and frustrations continue to haunt Evangelicalism“. In: Christianity Today 1997. S. 22.

<sup>3</sup> Harald O.J. Brown. Standing Against the World. Westchester: Crossway 1986. S. 15–16.

<sup>4</sup> Diese drei Bereiche des Einflusses Schaeffers sind entnommen aus Brown. A. a. O. S. 19–25.

<sup>5</sup> Für mehr Informationen über den persönlichen Einfluss von Francis Schaeffer im Leben von verschiedenen Personen vgl. die Kapitel in Teil 2 von: Lane T. Dennis. Francis A. Schaeffer: Portraits of the Man and His Work. Westchester, Ill.: Crossway Books, 1986. S. 129–205. Vgl. in diesem Zusammenhang auch einige der persönlichen Korrespondenzen zwischen Schaeffer und verschiedenen Leuten über eine Vielzahl von Themen in: Francis A. Schaeffer und Lane T. Dennis. Letters of Francis A. Schaeffer: Spiritual Reality in the Personal Christian Life. Westchester, Ill.: Crossway Books, 1985.

<sup>6</sup> Francis Schaeffers letztes Werk, The Great Evangelical Disaster (Die große Anpassung. Der Zeitgeist und die Evangelikalen) wurde nur Monate, bevor er an Krebs starb, veröffentlicht. In diesem Werk versuchte er, die Evangelikalen zu warnen und sie inständig zu bitten, in Bezug auf die Autorität der Bibel und die Ausschließlichkeit des Evangeliums keine Kompromisse zu schließen. Er nannte sogar verschiedene Namen

derer, von denen er glaubte, sie hätten an diesen Punkten Kompromisse geschlossen. Gleichzeitig rief er eine neue Generation von Christen dazu auf, als „Radikale für die Wahrheit“ in unserer Zeit Stellung zu beziehen. „The Great Evangelical Disaster“ wurde neu veröffentlicht in Francis A. Schaeffer. The Complete Works of Francis A. Schaeffer. Bd. 4. A. a. O. S. 301–411.

<sup>7</sup> „Neoorthodoxie“ ist eine theologische Bewegung, die in den 1920er Jahren begann und bis heute weitergeht, auch wenn ihr hauptsächlich Einfluss in der weiteren theologischen Welt von den 1920er bis zu den 1970er Jahren lag. Sie ist verbunden mit einer Anzahl von Theologen, wie Rudolf Bultmann, Emil Brunner, Reinhold Niebuhr und Paul Tillich. Am bekanntesten ist jedoch die Verbindung zur Theologie des Schweizer Theologen Karl Barth. Zu weiteren Informationen über „Neoorthodoxie“ s. David F. Ford (Hrsg.). The Modern Theologians. 2. Aufl. Oxford: Blackwell, 1997. S. 21–102; C.A. Baxter. „Neo-Orthodoxy“. In: Sinclair Ferguson et al. (Hrsg.). New Dictionary of Theology. Downers Grove: InterVarsity Press, 1988. S. 456–457.

<sup>8</sup> Zu diesem Thema siehe besonders: Francis A. Schaeffer. Wie können wir denn leben? Aufstieg und Niedergang der westlichen Kultur. 5. Aufl. Holzgerlingen: Hänssler, 2000; Francis A. Schaeffer. Bitte, laß mich leben! Für Menschlichkeit in unmenschlicher Gesellschaft. Telos-Bücher. 1205. Neuhäusen-Stuttgart: Hänssler, 1981; Francis A. Schaeffer. A Christian Manifesto. Ist trade pbk. Wheaton, Ill.: Crossway Books: Published in association with Nims Communications, 2005.

<sup>9</sup> Brown. Standing Against the World. A. a. O. S. 23.

<sup>10</sup> Dennis. Francis A. Schaeffer: Portraits of the Man and His Work. A. a. O. S. 102. Die Kritiken, die Dennis er-

wähnt, sind die von Wells: Ronald A. Wells. „Francis Schaeffer’s Jeremiad: A Review Article“. In: The Reformed Journal. Mai, 1982.

<sup>11</sup> Dennis. Francis A. Schaeffer: Portraits of the Man and His Work. A. a. O. S. 227, Fn 5.

<sup>12</sup> Dennis. Francis A. Schaeffer: Portraits of the Man and His Work. A. a. O. S. 102–126. Dennis’ ausgezeichnete Diskussion dieser ganzen Frage ist sehr hilfreich, weil er die Frage umfassend anspricht, ob Schaeffer ein „Gelehrter“ war und ob diese Frage der wirkliche Grund für die negative Reaktion auf seine Gedanken ist.

<sup>13</sup> Vgl. Hamilton. „The Dissatisfaction of Francis Schaeffer“. A. a. O. S. 30.

<sup>14</sup> Es ist wohl bekannt, dass der Evangelikalismus eine über eine Anzahl wichtiger Lehrfragen zerspaltene Bewegung ist. Zur Diskussion über einige dieser Lehrspaltungen aus einer Vielfalt von Blickwinkeln vergleiche: „Evangelical Megashift“. In: Christianity Today, 19. Februar 1990. S. 12–17; Kenneth S. Kantzer und Carl F.H. Henry (Hrsg.). Evangelical Affirmations. Grand Rapids: Zondervan, 1990; Millard Erickson. The Evangelical Left. Grand Rapids: Baker, 1997; Roger Olsson. „The Future of Evangelical Theology“. In: Christianity Today, 9. Februar 1998. S. 40–42; Elmer M. Colyer (Hrsg.). Evangelical Theology in Transition. Downers Grove: InterVarsity Press, 1999; Stanley Grenz. Renewing the Center. Grand Rapids: Baker, 2000; John D. Woodbridge et al. This We Believe. Grand Rapids: Zondervan, 2000.

<sup>15</sup> Für weitere Materialien, die das Leben Francis Schaeffers sehr viel detaillierter skizzieren, vgl. David Porter. „Francis Schaeffer“. In: John D. Woodbridge (Hrsg.). Great Leaders of the Christian Church. Chicago: Moody Press, 1988. S. 362–366; Colin Duriez. „Francis

Schaeffer“. In: Walter A. Elwell. Handbook of Evangelical Theologians. Grand Rapids: Baker, 1993. S. 245–259 und Dennis. Portraits of the Man and His Work. A. a. O. S. 207–211. Vgl. auch die Lebensgeschichte der Schaeffers, erzählt von Edith Schaeffer in: L’Abri: Gottes Wirklichkeit heute erlebt. 4. Aufl. Wuppertal: Oncken Verlag, 1975 und The Tapestry: The life and times of Francis and Edith Schaeffer. Waco, Tex.: Word Books, 1981.

<sup>16</sup> Zu weiteren Informationen über den Dienst der L’Abri Gemeinschaft heute vgl. URL: <http://www.labri.org>.

<sup>17</sup> Für eine vollständige Liste von Büchern, Kassetten und Videos von Francis und Edith Schaeffer vgl. URL: <http://www.labri.org>.

<sup>18</sup> Dieses Thema zieht sich durch Schaeffers Bücher hindurch, vgl. aber besonders Francis A. Schaeffer. Gott ist keine Illusion. 3. Aufl. Wuppertal: Brockhaus Verlag, 1974; Francis A. Schaeffer. ... und er schweigt nicht: Ist eine Philosophie ohne Gott realistisch? 1. Taschenbuchausg. Wuppertal / Genf / Zürich / Basel: Brockhaus Verlag, 1975; Schaeffer. Wie können wir denn leben? A. a. O. Schaeffer. Bitte, laß mich leben. A. a. O.

<sup>19</sup> Es ist viel debattiert worden über die Genauigkeit von Schaeffers Analyse von Denken, Kunst, Musik und Kultur des Westens. Auch wenn es zweifellos wahr ist, dass er an einigen Punkten ein vages und stark verallgemeinertes Bild gemalt hat, ist gleichzeitig anerkannt worden, dass sich das „große Bild“, das er gezeichnet hat, als grundlegend richtig erwiesen hat. Mehr zu diesen Aufsätzen findet sich bei Roland Nash. The Life of the Mind and the Way of Life. Westchester, Ill.: Crossway Books 1986. S. 53–69 bzw. 101–126. Vgl. auch einige der hilfreichen Kommentare von Duriez in: Dennis. Francis A. Schaeffer: Portraits of the Man and His Work. A. a. O. S. 252–259.

<sup>20</sup> Schaeffer. Gott ist keine Illusion. A. a. O. S. 14.

<sup>21</sup> Ebd. S. 8.

<sup>22</sup> Ebd. S. 8–9.

<sup>23</sup> Zu mehr über Postmodernismus, sei er populär oder differenziert, vgl. die folgenden Werke: Gene E. Veith, Jr. Postmodern Times. Wheaton: Crossway, 1994; David Dockery (Hrsg.). The Challenge of Postmodernism. Grand Rapids: Baker, 1995; Stanley J. Grenz. A Primer on Postmodernism. Grand Rapids: Eerdmans, 1996; D. A. Carson. The Gagging of God. Grand Rapids: Zondervan, 1996; Kevin Vanhoozer. Is There a Meaning in This Text? Grand Rapids: Zondervan, 1998 und Millard Erickson. Truth or Consequences: The Promise and Perils of Postmodernism. Downers Grove: InterVarsity Press, 2001 sowie The Postmodern World. Wheaton: Crossway, 2002.

<sup>24</sup> Carson. The Gagging of God. A. a. O. S. 19.

<sup>25</sup> Schaeffers Gebrauch des Ausdrucks „wahre Wahrheit“ veranschaulicht seine Besorgnis, dass der Begriff „Wahrheit“ nicht länger das bedeutete, was er immer bedeutet hatte. Um also wirkungsvoll mit einer Generation zu kommunizieren, die nicht an Wahrheit glaubt, prägte er diesen Ausdruck, um eine objektive, universale, der Wirklichkeit entsprechende Sicht von Wahrheit zu kommunizieren.

<sup>26</sup> Vgl. dazu auch: Carson. The Gagging of God. A. a. O. S. 13–54 u. 419–514.

<sup>27</sup> Zu dieser Analyse vgl. besonders Francis A. Schaeffer. Preisgabe der Vernunft: Kurze Analyse der Ursprünge und Tendenzen des modernen Denkens. 5. Aufl. Genf/Wuppertal: Brockhaus Verlag, 1985.

<sup>28</sup> Der Begriff „Rationalismus“ kann für verschiedene Leute verschiedene Dinge bedeuten. Für manche ist es ein Begriff, der sich auf eine erkenntnistheoretische Schule bezieht, die als „Kontinentaler

Rationalismus“ bekannt ist, im Gegensatz zu anderen Schulen wie dem „Britischen Empirismus“ oder Immanuel Kants „Transzendentelem Idealismus“. Für andere bezieht er sich einfach auf eine Person, die den Gebrauch der Vernunft überbetont. Was jedoch Schaeffer betrifft, so gebraucht er den Begriff in Bezug auf „jede Philosophie oder jedes Gedankensystem, das vom Menschen alleine ausgeht beim Versuch, einen einheitlichen Sinn des Lebens zu finden“ (The Complete Works of Francis A. Schaeffer. A. a. O. Bd. 1. S. 200). Mit anderen Worten: „Rationalismus“ bezieht sich auf eine Geisteshaltung, auf einen philosophischen Ansatz, der Menschen als die letzte Autorität in Fragen von Wahrheit und Wirklichkeit betrachtet und das dann gegen das Christentum setzt, das Gott und sein Wort als die letzte Autorität für Fragen von Wahrheit und Wirklichkeit betrachtet.

<sup>29</sup> Schaeffers Analyse des westlichen Denkens als einer schrittweise Entwicklung einer Anzahl dialektischer Spannungen ähnelt sehr der Analyse von Herman Dooyewerd. A Critique of Theoretical Thought. 4 Bde. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1953–58. Viel verdankt sie seinem ehemaligen Professor Cornelius Van Til, dessen Gedanken sich in Werken befinden wie: A Christian Theory of Knowledge. Phillipsburg: Presbyterian and Reformed, 1969 und A Survey of Christian Epistemology. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1969.

<sup>30</sup> Vgl. Schaeffer. Gott ist keine Illusion. A. a. O. S. 19–94. Für Schaeffer war diese Analyse ein Herzstück seiner Apologetik. Immer wieder versuchte er, den Menschen zu helfen, sich erkenntnistheoretisch der Implikationen ihrer Denkvoraussetzungen bewusst zu werden. Dabei versuchte er zu zeigen, dass alle Weltbilder außer dem Christentum letztlich in sich inkonsequent sind und es daher nahezu unmöglich ist, sie in der Praxis

auszuleben. Zu weiteren Informationen über das Wesen und die Methodologie von Schaeffers Apologetik vgl. Gott ist keine Illusion. A. a. O. S. 132–181.

<sup>31</sup> Dieses Thema zieht sich durch alle Schriften Schaeffers hindurch und ebenso durch seine auf Band aufgenommenen Vorlesungen. Vgl. besonders seine Tonband-Vorlesung mit dem Titel „Grundlegende Probleme, denen wir gegenüber stehen“ Teil 1 und 2. Alle Tonbänder Schaeffers und die der L’Abri Fellowship können gekauft werden durch Sound Word Associates, P.O. Box 2036, Chesterton, IN 46304 oder über <http://www.soundword.com> oder sind kostenlos im L’Abri ideas library verfügbar: URL: <http://www.labri-ideas-library.org>.

<sup>32</sup> Es ist viel darüber diskutiert worden, ob Schaeffer Barth richtig interpretiert und verstanden hat. Ohne Zweifel gibt es bei Barth viel mehr Nuancen als Schaeffer in seinen Büchern erwähnt, und über Barths Theologie kann und muss viel mehr gesagt werden. Ich würde jedoch behaupten, dass Schaeffers grundlegende Analyse richtig ist, besonders an den von ihm betonten Punkten. Für eine tiefer gehende Behandlung von Barths Theologie, die einer ähnlichen Beurteilung folgt, vgl. Cornelius Van Til. Christianity and Barthianism. Nutley: Presbyterian and Reformed, 1977.

<sup>33</sup> Vgl. die auf Band aufgenommenen Vorlesungen Schaeffers mit den Titeln „Basic Problems We Face“ (Grundlegende Probleme, denen wir gegenüberstehen); „Exclusive Christ in an Inclusive Age“ (Der ausschließliche Christus in einem Zeitalter, das alles einschließt); „Relativism in the 20th Century“ (Relativismus im 20. Jahrhundert) und „Vatican Council II.“ (Das Zweite Vatikanische Konzil). In den Vorlesungen über das Zweite Vatikanische Konzil analysiert Schaeffer einfühlsam die Verschiebungen, die in der römisch-katholischen Theologie vor sich gingen bis hin zu einem „inklusive-

ren“ Verständnis von Heil zu Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils im Jahr 1962.

<sup>34</sup> Der Begriff „Weltbild“ ist heute mittlerweile, dank des Einflusses von Menschen wie Francis Schaeffer, üblich. Für ein populäres Werk, das uns hilft, Ideen aus der Perspektive von Weltbildstrukturen zu sehen, vgl. James Sire. The Universe Next Door. 3. Aufl. Downers Grove: InterVarsity Press, 1997.

<sup>35</sup> In der Apologetik wird das Wort „Denkvoraussetzung“ (Präsupposition) nicht immer auf die gleiche Art gebraucht. Es ist wichtig, sich daran zu erinnern, und leider wird das oft vergessen in Debatten über methodologische Unterschiede zwischen verschiedenen apologetischen Ansätzen innerhalb der evangelikalischen Apologetik. Schaeffer zum Beispiel benutzte den Begriff mit Bezug auf „einen Glauben oder eine Theorie, die angenommen wird, bevor der nächste Schritt in der Logik entwickelt wird“ (The Complete Works of Francis A. Schaeffer. A. a. O. Bd. 1. S. 201 [Anm.: In der dt. Ausgabe fehlt die Erklärung]). In diesem Sinne dienen „Denkvoraussetzungen“ als Hypothesen, die unabhängig verifiziert werden müssen durch solche Dinge wie Logik, historische Beweise, pragmatische Eignung usw. Gordon Clark. Three Types of Religious Philosophy. 2nd. Jefferson, Md.: Trinity Foundation, 1989. S. 121–123, gebrauchte den Begriff, um sich auf „Axiome“ des Gedankensystems einer Person zu beziehen, die unbeweisbar sind, weil sie dogmatisch postuliert werden als ein erstes Prinzip, das zu demonstrieren es nichts Grundlegenderes gibt. Andererseits gebrauchte Cornelius Van Til den Begriff mit Bezug auf die letztgültigen Kriterien eines Weltbildes, die nicht jenseits vernunftgemäßer Beweisbarkeit liegen, d. h. sie sind transzendente Gegebenheiten, über die man streiten und sie verteidigen muss. Wie Van Til feststellt: „Ein

wahrhaft transzendentes Argument nimmt jede Erfahrungstatsache, die es untersuchen möchte, und versucht zu bestimmen, was die *Denkvoraussetzung* dieser Tatsache sein muss, um es zu dem zu machen, was es ist“ (Cornelius Van Til. A Survey of Christian Epistemology. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1969. S. 10 u. vgl. S. 201). Zu einer hilfreichen Diskussion darüber, wie der Begriff Denkvoraussetzung in der christlichen Apologetik gebraucht wird, vgl. Greg L. Bahnsen. Van Til’s Apologetic: Readings and Analysis. Phillipsburg, N.J.: P&R Pub., 1998. S. 461–697.

<sup>36</sup> Schaeffer. Gott ist keine Illusion. A. a. O. S. 10.

<sup>37</sup> Schaeffer. Preisgabe der Vernunft. A. a. O. S. 11–12.

<sup>38</sup> Schaeffer sprach davon mit dem Begriff „Prä-Evangelisation“. Christliche Apologetik, so argumentiert er, hat zwei Ziele: (1) das Evangelium zu verteidigen und (2) das Evangelium auf eine Art weiterzugeben, dass die jeweilige Generation es verstehen kann. Beim Gebrauch des Begriffs „Präevangelisation“ bezog er sich auf (2). Schaeffers Anliegen war es, dass bei unserer Darbietung des Evangeliums, besonders beim Leben in einer zunehmend biblisch analphabetischen und postchristlichen Kultur, die Menschen Wissen über das Evangelium brauchen, bevor sie zum Glauben kommen. Daher ist Präevangelisation nötig. Wie er feststellt, „kommt die Einladung zu handeln [das heißt, an Christus zu glauben] erst, nachdem eine angemessene Wissensgrundlage gegeben wurde ... Wissen geht dem Glauben voraus. Das ist entscheidend für das Verstehen der Bibel. „Zu sagen (und das sollten Christen), dass nur jener Glaube wahrer Glaube ist, der an Gott auf der Grundlage von Wissen glaubt, bedeutet etwas zu sagen, das in der Welt des zwanzigsten Jahrhunderts eine Explosion verursacht“ (The Complete Works of Francis A. Schaeffer. A. a. O. Bd. 1. S. 153–154).

<sup>39</sup> Vgl. zum Beispiel Schaeffer. Gott ist keine Illusion. A. a. O. S. 96–160; Francis A. Schaeffer. Unsere Welt soll sein Wort hören. Genfer Bibelgesellschaft, 2004 und verschiedene Bandaufnahmen, wo er das diskutiert, etwa in: „Basic Problems We Face“ und „Before the Beginning“.

<sup>40</sup> Der Ausdruck „die Gedanken Gottes ihm nachdenken“ war ein starker Schwerpunkt im Denken Cornelius Van Tils, dem Apologetiklehrer Schaeffers am Westminster Theological Seminary. Zu einer hilfreichen Diskussion dieser Wendung bei Van Til auch mit Anwendung auf Schaeffers Denken vgl. Bahnsen. Van Til's Apologetic. A. a. O. S. 220–260.

<sup>41</sup> Dieses Argument wird besonders entwickelt in Francis A. Schaeffer. Genesis in Raum und Zeit. Wuppertal: Brockhaus Verlag, 1976 und Francis A. Schaeffer. Die große Anpassung: Der Zeitgeist und die Evangelikalien. Asslar: Schulte u. Gerth, 1988.

<sup>42</sup> Für die Zentralität der Lehre von Gott im Leben Schaeffers vgl. solche Werke wie: Francis A. Schaeffer. Geistliches Leben – Was ist das? Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1975; Schaeffer. Unsere Welt soll sein Wort hören. A. a. O.; Schaeffer. Die grosse Anpassung. A. a. O.

<sup>43</sup> Man muss einfach an die tobende Debatte innerhalb der evangelikalen Theologie über „Offenen Theismus“ (engl. Open Theism) denken und an den Versuch „Offener Theisten“, die Lehre von Gott neu zu definieren und zu revidieren. Vgl. dazu die verschiedenen Bücher von „Offenen Theisten“ wie etwa: Clark Pinnock et al. The Openness of God. Downers Grove: InterVarsity Press, 1994; John Sanders. The God Who Risks. Downers Grove: InterVarsity Press, 1998 und Gregory A. Boyd. God of the Possible. Grand Rapids: Baker 2000. Im Hinblick auf eine Antwort und kompetente Kritik vgl. Bruce A. Ware. God's Lesser Glory.

Wheaton: Crossway, 2000 und John M. Frame. No Other God. Phillipsburg: Presbyterian and Reformed, 2001.

<sup>44</sup> Zu dem, was die Schrift von sich selbst behauptet, vgl. Wayne Grudem. „Scripture's Self-Attestation and the Problem of Formulating a Doctrine of Scripture“. In: D.A. Carson und John D. Woodbridge (Hrsg.). Scripture and Truth. Grand Rapids: Zondervan, 1983. S. 19–59; John Frame. „Scripture Speaks for Itself“. In: John Warwick Montgomery (Hrsg.). God's Inerrant Word. Minneapolis: Bethany, 1974. S. 178–200; Sinclair Ferguson. „How Does The Bible Look at Itself?“. In: Harvie Conn (Hrsg.). Inerrancy and Hermeneutic. Grand Rapids: Baker, 1988. S. 47–66.

<sup>45</sup> Schaeffers Argument an diesem Punkt gründet sich auf die erkenntnistheoretische Notwendigkeit der Irrtumslosigkeit; d. h. ohne einen irrtumslosen Text gibt es keinen Weg, theologische Lehren zu begründen. Was meint Schaeffer damit? Schaeffers Argument ist *nicht*, dass man der Bibel nirgendwo trauen könne, wenn sie an einem Punkt falsch läge. Offensichtlich ist dieses Argument falsch. Nur weil die Bibel möglicherweise an einem Punkt falsch liegt, heißt das noch nicht, dass sie nicht verlässlich ist in vielem von dem, was sie an anderen Stellen, die bestätigt werden können, lehrt. Er meinte vielmehr Folgendes: Wenn die Schrift nicht in allem, was sie bekräftigt, irrtumslos ist, wie können wir dann irgendeine in der Schrift behauptete Wahrheit wissen? Eine in der Schrift behauptete theologische Wahrheit könnte geglaubt werden, sie mag sogar wahr sein; aber wie kann sie *gewusst* werden, wenn die Schrift Irrtümer erhält? Letztendlich wird die Schrift nicht als unsere letzte Autorität dienen können, wenn sie nicht in allem, was sie behauptet, vertrauenswürdig und verlässlich ist.

<sup>46</sup> Schaeffer. Die große Anpassung. A. a. O. 149.

<sup>47</sup> Ebd. S. 60–61.

<sup>48</sup> Vgl. Scott R. Burson und Jerry L. Walls. C.S. Lewis & Francis Schaeffer: Lessons for A New Century From the Most Influential Apologists of Our Time. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1998. S. 114.

<sup>49</sup> Ebd. S. 135–136.

<sup>50</sup> Ebd. S. 135.

<sup>51</sup> Es gab zuletzt viele Diskussionen über die Folgen einer libertarianischen Sicht von menschlicher Freiheit für das Konzept von der göttlichen Souveränität und daher über die Beziehung zwischen Gott und der Schrift. David Basinger und Randall Basinger brachten in „Inerrancy, Dictation, and the Free Will Defense“ (In: Evangelical Quarterly 55 (1983). S. 177–180) die Diskussion in Gang, indem sie die Auffassung vertraten, dass jemand nicht gleichzeitig am Libertarismus und an der Irrtumslosigkeit festhalten könnte, wenn man sich nicht auf eine Theorie von der Inspiration als Diktat berufen wolle. Burson und Walls beziehen sich positiv auf das Argument der Basingers und versuchen dann, Schaeffer ins Lager des Libertarismus zu stecken und so eine Inkonsistenz in Schaeffers Denken darzulegen. Die Frage, ob Schaeffer ein Libertarianer war, ist sehr schwer zu beurteilen. Schaeffer arbeitete nicht mit einer präzisen Definition von menschlicher Freiheit, besonders nicht in der Art, wie wir es heute in der philosophischen und theologischen Literatur finden. Schaeffers Anliegen war vielmehr, die Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen zu betonen im Kontrast zu dem Determinismus von Leuten wie B. F. Skinner. Gleichzeitig behielt er aber eine starke Wahrnehmung der souveränen Herrschaft und Regierung Gottes über die Welt. Ich bin sicher, dass Schaeffer die Art, wie Libertarianer ihre Auffassung heute darlegen und besonders, wie sie diese auf die Lehre von der Schrift (vgl. Basingers Auffassung) angewandt

haben, ohne Umschweife abgelehnt hätte. Zu einer tiefer gehenden Diskussion über die Beziehung zwischen göttlicher Souveränität und menschlicher Freiheit in ihrer Anwendung auf die Schrift vgl. meine Artikel: „The Importance of the Nature of Divine Sovereignty for Our View of Scripture“. In: The Southern Baptist Journal of Theology. Vol. 4, No. 2 (2000). S. 76–90 und „Divine Sovereignty-Omniscience, Inerrancy, and Open Theism: An Evaluation“. In: Journal of the Evangelical Theological Society (Juni 2002).

<sup>52</sup> Vgl. Schaeffer. Und er schweigt nicht. A. a. O. S. 88–89.

<sup>53</sup> Vgl. Fn 51.

<sup>54</sup> J. I. Packer. „Sola Scriptura' in History and Today“. In: John Warwick Montgomery. God's Inerrant Word: An International Symposium on the Trustworthiness of Scripture. Minneapolis: Bethany Fellowship, 1974. S. 60.

<sup>55</sup> Einige aktuelle Werke, die eine hohe Meinung von der Schrift verteidigen, sind zum Beispiel D.A. Carson und John Woodbridge (Hrsg.). Scripture and Truth and Hermeneutics, Authority and Canon. Grand Rapids: Zondervan, 1986; Norman Geisler (Hrsg.). Inerrancy, Grand Rapids: Zondervan, 1980; J. M. Boice (Hrsg.). The Foundation of Biblical Authority. Grand Rapids: Zondervan, 1978; Harvie M. Conn (Hrsg.). Inerrancy and Hermeneutic: A Tradition, a Challenge, a Debate. Michigan: Baker Books, 1988; Gordon Lewis und Bruce Demarest (Hrsg.). Challenges to Inerrancy. Chicago: Moody, 1984; Earl Radmacher und Robert Preus (Hrsg.). Hermeneutics, Inerrancy and the Bible. Grand Rapids: Zondervan, 1984; Carl F. H. Henry. God, Revelation, and Authority. 6 Bde. Waco: Word, 1976–83.

<sup>56</sup> Vgl. zu diesem Punkt Schaeffers Besprechung in: Schaeffer. Die große Anpassung. A. a. O. S. 60–62.

<sup>57</sup> Ebd. S. 53–54.

<sup>58</sup> Zu der Geschichte hinter L'Abri und wie es geboren und mit Gebet aufrechterhalten wurde vgl. Schaeffer. L' Abri. A. a. O.

<sup>59</sup> Damit will ich nicht sagen, dass nicht manche Evangelikale Barths Theologie kritisierten. Aber Schaeffer, zusammen mit Van Til, war es wichtig, dass sich die evangelikale Theologie von Barth unterscheiden würde, selbst wenn Barth viele ausgezeichnete Einwände gegen den Liberalismus aussprach. Sowohl Van Til als auch Schaeffer waren besorgt über das Gesamtpaket von Barths Denken, dass nach ihrer Überzeugung das historische Christentum untergraben würde. Zu Van Tils harter Reaktion auf Barth vgl. Christianity and Barthianism. Nutley: Presbyterian and Reformed, 1977. Vgl. auch John Frames prägnante Zusammenfassung von Van Tils Problem und seine Ablehnung der Theologie Barths, auch parallel zur Reaktion Schaeffers, in: John M. Frame. Cornelius Van Til: An Analysis of His Thought. Phillipsburg, N. J.: P & R Publication, 1995. S. 353–369.

<sup>60</sup> Das heißt nicht, dass Schaeffer der Einzige war, der Barth an diesem Punkt kritisierte. Ich habe schon Van Til als einen anderen entschlossenen Kritiker erwähnt, und es gab noch weitere.

<sup>61</sup> Brown. Standing Against the World. A. a. O. S. 20–21.

<sup>62</sup> Vgl. Iain Hamish Murray. Evangelicalism Divided: A Record of Crucial Change in The Years 1950 to 2000. Edinburgh, UK/Carlisle, Pa.: Banner of Truth Trust, 2000. S. 50, Fn 5 u. S. 76–77. Vgl. auch die Stellen, wo Schaeffer seine Sorge darüber formuliert, dass die evangelikale Bewegung im Bereich der Evangelisation mit solchen zusammenarbeitet, die in ihrer Theologie nicht evangelikal sind, in: Francis A. Schaeffer. Kirche am Ende des 20. Jahrhunderts. 2. Aufl. Genf [u. a.]: Haus der Bibel [u. a.], 1973. S. 38–45;

Die grosse Anpassung. A.a.O. S.86–87 und Schaeffer und Dennis. Letters of Francis A. Schaeffer. A.a.O. S.72.

<sup>63</sup>Vgl. Brown. Standing Against the World. A.a.O. S.21–22. Viel von der Kritik Schaeffers an Graham in diesem Punkt ist nicht direkt aufgeschrieben worden. Wir wissen es von denen, die Schaeffer persönlich kannten, und ebenso aus Andeutungen darüber in Schaeffers Schriften. Vgl. zu diesem Punkt Schaeffer. Unsere Welt soll sein Wort hören. A.a.O. und Die grosse Anpassung. A.a.O. S.85–87.

<sup>64</sup>Brown. Standing Against the World. A.a.O. S.21–22.

<sup>65</sup>Brown. Standing Against the World. A.a.O. S.21. Schaeffer stellt fest: „Was nützt es, daß der Protestantismus zahlenmäßig immer mehr zunimmt, wenn aber eine so große Zahl derer, die den Namen ‚evangelikal‘ tragen, nicht mehr an dem festhalten, was den Protestantismus evangelikal macht? Wenn dem kein Einhalt geboten wird, dann sind wir dem Anspruch der Bibel, den sie in Bezug auf sich selbst erhebt, nicht treu ergeben, und wir sind auch nicht ehrlich gegenüber dem, was Jesus Christus in Bezug auf die Bibel geltend macht. Aber ebenso – und das dürfen wir nie vergessen – werden wir und unsere Kinder nicht für die vor uns liegenden schweren Zeiten gewappnet sein, wenn dies so weitergeht“ (Die große Anpassung. A.a.O. S.85).

<sup>66</sup>Brown. Standing Against the World. A.a.O. S.21–22.

<sup>67</sup>Ebd. S.24.

<sup>68</sup>Ebd. S.25.

<sup>69</sup>Schaeffer. Die grosse Anpassung. A.a.O. S.54–55.

<sup>70</sup>Schaeffer betont stark, dass die evangelikale Bewegung mit dem ganzen Menschen umgehen muss – mit Verstand, Wille, Gefühlen, Herz und Seele. Als er bei einer Gelegenheit gefragt wurde, wie er sich selbst betrachte, als Theologe,

Philosoph oder als Apologet, sagte er, er sei ein Evangelist. Er sah jedoch seine Evangelisation nicht als geschieden von den großen intellektuellen und kulturellen Fragen des Lebens an, weil Menschen ganzheitliche Wesen sind. Er stellt fest: „Menschen sagen oft: ‚Was bist du?‘. Und manchmal sage ich: ‚Nun, ich bin ganz einfach ein Evangelist.‘ Manchmal denke ich jedoch nicht, dass die Menschen verstanden haben, dass das nicht bedeutet, dass ich an einen Evangelisten im Kontrast zum sorgfältigen Umgang mit philosophischen, intellektuellen oder kulturellen Fragen denke. Ich bin kein professioneller akademischer Philosoph – das ist nicht meine Berufung; und ich bin froh, die Berufung zu haben, die ich habe, und bin genauso froh, dass manche andere Leute andere Berufungen haben. Aber wenn ich sage, dass ich ein Evangelist bin, heißt das nicht, dass ich glaube, meine Philosophie usw. sei nicht gültig. Ich glaube, sie ist es ... Ich sage aber, dass sich all das kulturelle, intellektuelle oder philosophische Material nicht davon trennen lässt, Menschen zu Christus zu führen. Ich denke, mein Reden über Metaphysik, Moral und Erkenntnistheorie zu gewissen Individuen ist genauso Teil meiner Evangelisation wie der Moment, wo ich ihnen zeige, dass sie moralisch schuldig sind und ihnen sage, dass Christus für sie am Kreuz starb. Ich sehe oder fühle da keine Dichotomie: *Dies* ist meine Philosophie und *jenes* ist meine Evangelisation. Die ganze Sache ist Evangelisation an Menschen, die gefangen sind in der zweiten Verlorenheit, über die wir sprachen. Die zweite Verlorenheit ist die, dass sie keine Antworten auf die Fragen nach Sinn, Ziel und so weiter haben ... Für mich besteht eine Einheit aller Wirklichkeit, und wir können entweder sagen, dass jeder Studienbereich ein Teil der Evangelisation ist ... oder wir können sagen, dass es keine wahre Evangelisation gibt, die nicht die gesamte Wirklichkeit und das ganze Leben betrifft“ (The Com-

plete Works of Francis A. Schaeffer. Bd. 1. A.a.O. S.185–187).

<sup>71</sup>Schaeffer. Unsere Welt soll sein Wort hören. A.a.O. S.23–24.

<sup>72</sup>Vgl. Schaeffer und Dennis. Letters of Francis A. Schaeffer. A.a.O. u. Teil 2 von Burson und Walls. C.S. Lewis & Francis Schaeffer. A.a.O. S.131–205.

<sup>73</sup>Zitiert in: Hamilton. „The Dissatisfaction of Francis Schaeffer“. A.a.O. S.25.

<sup>74</sup>Ich möchte den Leser noch einmal verweisen auf Teil 2 von Burson und Walls. C.S. Lewis & Francis Schaeffer. A.a.O. S.131–205.

<sup>75</sup>Brown. Standing Against the World. A.a.O. S.26.

<sup>76</sup>Francis A. Schaeffer. Jeder ist von Bedeutung: 16 Predigten für das 20. Jahrhundert. NeuhausenStuttgart: Hänssler. 1982. S.13 u. 21.



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

MARTIN BUCER SEMINAR

Theologie studieren in Chemnitz

Carmen Matussek

# Die Araber und der Holocaust

Gilbert Achcar

*Gilbert Achcar. Die Araber und der Holocaust. Der arabisch-israelische Krieg der Geschichtsschreibungen. Edition Nautilus. 368 S. ISBN 978-3-89401-758-3. 29,90 Euro.*

## Irreführende Verharmlosung

Gilbert Achcars Buch „Die Araber und der Holocaust“, das 2009 ursprünglich auf Französisch erschienen ist, ist nach der arabischen und der englischen Übersetzung nun auch auf Deutsch erhältlich. Achcar ist Professor für Entwicklungsstudien und internationale Beziehungen an der „School of Oriental and African Studies“ in London. Sein Buch ist der Versuch einer Ehrenrettung

der arabischen Nationen vor dem Vorwurf des kollektiven Antisemitismus. Die Pressestimmen dazu überbieten sich gegenseitig in ihrem Lob. Der Autor will einen differenzierten Blick auf die arabische Rezeption des Holocaust vermitteln. Er behandelt dazu zwei große Zeitabschnitte: „Die Zeit der Shoah“ und „Die Zeit der Nakba“, was sinngemäß jeweils „Die Zeit der Katastrophe“ bedeutet. Damit deutet sich bereits eine Problematik an: Die Verhältnisbestimmung von Holocaust und Staatsgründung Israels. Im Holocaust sieht Achcar das einzige und obendrein heftig missbrauchte Argument für die Staatsgründung (S. 243 u.a.) sowie für den „deutschen Philosemitismus“ (S. 266). Dabei übergeht er andere wichtige Gründe für die Unterstützung der israelischen

Anliegen. Er geht davon aus, dass die Staatsgründung unrechtmäßig erfolgt sei (S. 138, 153). Deswegen war aus seiner Sicht auch jeder Verteidigungskrieg dieses Staates illegitim (S. 34f). Israel sei ein „kolonialer Siedlerstaat europäischen Ursprungs“ (S. 32). Außerdem sieht Achcar in den Juden kein Volk, sondern eine Religionsgemeinschaft. Sie hätten zwar eine Art nationale Identität entwickelt, könnten aber ähnlich wie Christen und Muslime kein Land beanspruchen (S. 265). Die Vorstellung von einer „Einstaatenlösung“, die der Autor zu präferieren scheint, mit einer jüdischen Minderheit, die unbehelligt unter arabischer Herrschaft lebt, ist im besten Fall eine naive Utopie. Achcar gibt an, denjenigen zu widersprechen, die aus der Geschichte einen immer da-

gewesenen, unabänderlichen arabischen beziehungsweise islamischen Antisemitismus konstruiert hätten und die Araber heute insgesamt als Antisemiten und Nazis abstempelten. Er gibt eine Fülle von Quellen an und kann vielleicht jenen den Wind aus den Segeln nehmen, die alle Araber als prädestinierte Nazikollaborateure darstellen. Kritikwürdig ist die geflissentliche Vernachlässigung der Beschreibung der aktuellen Zustände in der arabischen Welt. „Hauptthema ist schließlich die historische Beziehung der Araber zum Holocaust, als er stattfand, weniger ihre aktuelle Beziehung zur historischen Erinnerung an die Shoah“ (S. 169). Man kann aus der Lektüre die Erkenntnis mitnehmen, dass zur Zeit des Zweiten Weltkrieges die meisten Araber nicht mit der na-

tionalsozialistischen Judenverfolgung einverstanden waren, was aber kaum jemand angezweifelt hat. Wer von der gleichzeitigen Zusammenarbeit einiger hochrangiger Araber mit dem Naziregime nichts wusste, wird darüber ebenfalls umfassend informiert, selbst wenn Achcar viele Fakten nur nennt, um sie anschließend zu relativieren.

Erschwerend für eine Kritik ist, dass der Autor seine Meinung häufig nicht mit eigenen Worten kundtut, sondern ganz im Sinne postmodernen Stils weitgehend unkommentiert Zitate aneinanderreihet, die Rückschlüsse auf seine Sicht zulassen. Meint er tatsächlich, dass Palästina als Ort für die Staatsgründung Israels lediglich ein zufällig da herumschwimmendes „Floß“ war (S. 26) und dass Israel vor dem Sechs-Tage-Krieg 1967 „kaum in ernster Gefahr“ (S. 219) war? Zumindest behauptet er mit Nachdruck, dass „manche Juden“ sich 1948 in Palästina gänzlich zu Unrecht „von der Vernichtung“ bedroht gefühlt hätten (S. 178) und dass Israel damals „allein“ für die „Gewalt verantwortlich“ gewesen sei (S. 234f.). Auch hier handelt es sich um ein Zitat, das er aber ausdrücklich bejaht.

Zudem formuliert Achcar seine Aussagen oft als Fragen und negativ, wodurch ihre Essenz vernebelt wird: „Warum ist es weniger schockierend, wenn man eroberte Völker, die besetzt, entwurzelt und zu Flüchtlingen gemacht wurden,

mit den Nazis vergleicht, als wenn man eine Besatzungsarmee, die Gebiete von vier Nachbarländern erobert hat, mit diesem Vergleich belegt?“ (S. 223). Man denke sich den Satz im Umkehrschluss. „Oder was ist über jene Araber zu sagen, die den Holocaust aus lauter Wut oder einer Art hilfloser Aufschneiderei leugnen, um so ihre innere Spannung loszuwerden, erzeugt durch einen ‚jüdischen Staat‘, der sie aus einer überwältigenden Überlegenheitsposition heraus erdrückt?“ (S. 262).

## Vier Hauptgruppen bei Arabern

Achcars Forschungsgegenstand ist aber nicht die Holocaustleugnung des einen oder anderen Palästinensers, sondern „der Araber“, die es natürlich „nicht gibt“ (S. 39), zumindest nicht als Antisemiten, wohl aber als Betroffene des Holocaust und der jüdischen Immigration nach Palästina (S. 11). Die Araber will er in vier politische Hauptströmungen unterteilt wissen. Bei deren Aufzählung fragt man sich unwillkürlich, ob die Reihenfolge als Rangordnung gedacht ist: 1. Westlich orientierte Liberale, 2. Marxisten, 3. Nationalisten, 4. Reaktionäre und/oder fundamentalistische Panislamisten (S. 40). Erst sehr viel später und in einem Nebensatz werden die Marxisten als das bezeichnet, was sie

waren: eine „winzige Minderheitenströmung“ (S. 82). Wie selbstverständlich scheint Achcar davon auszugehen, dass Antisemitismus in der ersten Gruppe keine große Rolle spielte. Dabei erwähnt er nicht, dass beispielsweise Al-Aqqad, der zu den großen Liberalen zählt (S. 103) und sich kritisch zum Hitlerregime geäußert hatte, ein wohlwollendes Vorwort zu At-Tunisis arabischer Übersetzung der „Protokolle der Weisen von Zion“ von 1951 geschrieben hat. Bildung, „Aufklärung“ und Antisemitismus schließen sich damals wie heute nicht aus.

Den flächendeckenden Antisemitismus in der arabischen Welt verharmlost Achcar mal als Spannungsventil, mal als Antiimperialismus (S. 188f.), dann als Provokation (S. 254), als bloße Reaktion (S. 255f.) und als Bildungslücke (S. 247, 261). Nassers Antisemitismus tut er als „Ignoranz“ ab (S. 195f.), dessen Holocaustleugnung als ein Versehen (S. 207). Ahmad Hussein, Gründer und Anführer der Bewegung „Junges Ägypten“, disqualifiziert sich als ernstzunehmender Antisemit laut Achcars Darlegung durch seine politische Sprunghaftigkeit (S. 81). Auch Al-Gaylani, Premierminister des Königreichs Irak und glühender Bewunderer der Nazis, wird als Antisemit wider Willen vorgestellt. Die „Arroganz Londons“ sei „für Gaylanis Radikalisierung verantwortlich“ gewesen, und somit wäre er „im eigentlichen

Sinne kein Anhänger Hitlerdeutschlands“ (S. 90). Den Relativierungen und Verdrehungen scheinen keine Grenzen gesetzt zu sein. Die Ernennung von Hajj Amin al-Husseini, der sich wie kein anderer Araber aktiv in die „Endlösung der Judenfrage“ eingebracht hat, zum Mufti Jerusalems, sei für die zionistische Bewegung ein „unschätzbare Dienst“ gewesen (S. 129). Zudem habe er mit der Mobilisierung von 200.000 Muslimen für den „Kampf der Achsenmächte“ und anderen Tätigkeiten weit weniger erreicht, als er sich vorgenommen hatte (S. 144). Achcar bringt es fertig, umfassendes Material über die Machenschaften des Muftis zusammenzutragen und ihn hernach als „unbedeutend“ hinzustellen und das „Bedürfnis“ „zahlreicher Autoren“ zu bemängeln, „den Mufti (...) zu verunglimpfen“ (S. 148). Gleichzeitig schreibt Achcar ihm aber selbst so viel Einfluss zu, dass dieser als „religiöse Autorität“ mit seinen Radioreden und seiner eigenwilligen Auslegung des Islam „ein jahrhundertaltes Erbe der Koexistenz zunichte“ gemacht habe (S. 150f.). Als unbedeutend beschreibt Achcar auch die zahlreichen deutschen Nationalsozialisten, die nach 1945 in der arabischen Welt, besonders in Ägypten, ihre politischen Karrieren fortgesetzt haben (S. 201).

Überhaupt seien – das ist die Kernthese des Buches – am arabischen Antisemitismus vor allem die Juden schuld:

„Im Gegensatz dazu sind die antisemitischen Äußerungen, die heutzutage aus der arabischen Welt kommen, meist kultureller Rückständigkeit geschuldete Phantastereien, in denen sich die tiefe Frustration einer unterdrückten Nation äußert. Die Verantwortung dafür ist in der Tat der Mehrheit ‚der Juden‘ Palästinas und später dem ‚jüdischen Staat‘ Israel zuzuschreiben, den diese begründet haben“ (S. 242).

Was „Antisemitismus“ versus „Antizionismus“ betrifft, unterscheidet Achcar sogar zwischen der antisemitischen und der antizionistischen (also legitimierenden, weil „nicht-rassistischen“) Lesart der „Protokolle der Weisen von Zion“ (S. 197f.). Nun ist aber die Propagierung einer zionistischen Weltverschwörung nicht weniger antisemitisch als die einer jüdischen. Der Antisemitismus von „kulturell rückständig“ und „unterdrückten“ Menschen ist nicht weniger mörderisch als der von privilegierten. Und Achcar beantwortet nicht die Frage, inwiefern antisemitische Propaganda in Algerien, den Vereinigten Arabischen Emiraten oder bei arabischen Migranten in Europa – durch alle Bevölkerungsschichten hindurch – mit Ohnmachtsgefühlen gegenüber den Israelis zusammenhängen soll. Dabei weiß er sehr wohl, dass man unterscheiden kann zwischen einem Ressentiment, das der Feindbildgenese in einem realen Konflikt entspringt, und einem,

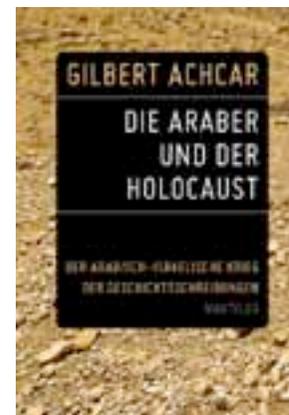
das das Ergebnis gezielter Propaganda ist. Obwohl bekanntlich in den arabischen, nicht den israelischen Schulbüchern offen Hetze betrieben wird, legt der Autor die Betonung auf die israelische Verantwortung.

### Beispiel für intellektuelle Verweigerung

Achcars Buch ist ungeeignet, wenn man sich über den Antisemitismus in der arabischen Welt und das dortige Phänomen der Holocaustleugnung informieren möchte. Es ist ein Beispiel für intellektuelle Verweigerung gegenüber den Gründen für die eingefahrene Lage, auch wenn er die Araber sehr wohl zur Selbstkritik mahnt (S. 279). Auf dem Gipfel der Geschmacklosigkeit unterstellt Achcar dem „Middle East Media Research Institute“ (MEMRI), das in einer Sammlung von Zitaten, Karikaturen und Videos das Ausmaß des arabischen Antisemitismus abzubilden versucht, „Genugtuung“ bei der Arbeit. Als weitere Beispiele für „anti-arabische“ Agitatoren nennt er Meir Litvak und Esther Webman, Yehoshafat Harkabi und Matthias Küntzel. Sie alle sind Autoren, die ganz sicher nicht zu den antiislamischen Polemikern zählen und hier wärmstens empfohlen seien. Ein Leser, der Harkabi, Küntzel und Achcar nebeneinander liest und sich ein biss-

chen bei MEMRI über den alltäglichen Wahnsinn des arabischen Antisemitismus informiert, kann sich selbst ein realistisches Bild machen. Neben den Beispielen, die hier exemplarisch vorgestellt wurden, finden sich bei Achcar durchaus auch lesenswerte Informationen in bekömmlicher, professioneller Aufbereitung. Aufgrund dieser Zitate und der selektiven Wahrnehmung ist für mich das Buch einer fairen Beurteilung des Konflikts abträglich.

Über die Rezensentin: Carmen Matussek ist Islamwissenschaftlerin, Historikerin und freie Journalistin. Sie publiziert und referiert zu den Schwerpunktthemen Israel, Nahostkonflikt, Islamismus, Islam und Antisemitismus. Ihre Abschlussarbeit hat sie über antijüdische Verschwörungspropaganda in den arabischen Medien geschrieben und sie 2012 veröffentlicht. Kontakt: [carmen.matussek@web.de](mailto:carmen.matussek@web.de).



## Studienzentrum in München



mehr infos unter  
[www.bucer.de/muenchen.html](http://www.bucer.de/muenchen.html)



MARTIN BUCER SEMINAR

Dr. Daniel Facius

# Warum Gerechtigkeit?

Timothy Keller



*Timothy Keller. Warum Gerechtigkeit? Gottes Großzügigkeit, soziales Handeln und was ich tun kann. Gießen: Brunnen-Verlag, 2012. 201 Seiten. ISBN: 978-3765511790. 14,99 Euro.*

Timothy Keller, presbyterianischer Pastor und Professor für praktische Theologie am Westminster Seminary, hierzulande vor allem durch sein apologetisches Werk „Warum Gott?“ bekannt, hat mit „Warum Gerechtigkeit?“ nunmehr ein Werk vorgelegt, das seinem Forschungsschwerpunkt, der praktischen Theologie, entspringt. Der vom Brunnen-Verlag gewählte Titel ist dabei offenbar dem Versuch geschuldet, einen Zusammenhang mit dem Vorgänger herzustellen. Der Originaltitel „Generous Justice“ (dt.: „Großzügige Gerechtigkeit: Wie Gottes Gnade uns gerecht macht“) trifft

den Inhalt etwas besser. Als Zielgruppe nennt Keller (S. 10ff.) junge Christen mit diakonischem Anliegen, skeptische Christen, die mit dem Thema „Gerechtigkeit üben“ den Verlust gesunder Lehre und falsche Schwerpunkte assoziieren, Christen, die sich dem Thema „Gesellschaftstransformation“ verschrieben haben (der deutsche Herausgeber nennt hier Theologen wie Tobias Faix und Johannes Reimer, S. 174) sowie Anhänger der aggressiven Atheisten, die der Meinung sind, dass „Religion die Welt vergiftet“. Diesen Gruppen, so Keller, fehlt irgendwo der Blick dafür, dass die Botschaft der Bibel und das Eintreten für Gerechtigkeit zusammengehören (S. 13).

Keller beginnt sinnvollerweise mit einem theoretischen Teil, in dem er definiert, was „Gerechtigkeit üben“

bedeutet und sich entsprechende Aussagen des Alten und Neuen Testaments vornimmt. Dabei gerät Kellers Ausgangsthese etwas steil. Micha 6,8 lautet bei Keller (in der für exegetische Feinheiten eher weniger sensiblen, hier aber zumeist gebrauchten „Hoffnung für Alle“-Übertragung): „Haltet euch an das Recht, begegnet anderen mit Güte“.

Dies sehe aus wie zwei verschiedene Dinge, „aber sie sind nicht verschieden“ (S. 24). Das ist durchaus hinterfragbar, zumal nicht einmal die von Keller angegebene Quelle diese Behauptung unterstützt. Das hebräische מִשְׁפָּט (mishpat) gibt Keller mit „Menschen gerecht bzw. fair behandeln“ (S.25) wieder. Dies mag zwar grundsätzlich zutreffend sein, es ist aber wohl eher eine Aufforderung an die staatlichen

Autoritäten, Gleichheit vor dem Gesetz zu gewährleisten als ein Aufruf an die Gesellschaft zur Armenversorgung. Abgeleitet von שָׁפַט (shapat), „richten, zum Recht verhelfen“, hat es eindeutig einen justitiellen Hintergrund und beschreibt das korrekte Verständnis von Regierung (vgl. Theological Wordbook of the Old Testament, S.948), ohne dass es auf den Akt der Rechtsprechung verengt werden darf.

Subjekte des Shapat-Handelns sind jedoch Könige oder Richter, es vollzieht sich, in dem die Ursache einer Störung zwischen zwei Gruppen durch einen „Richtenden“ beseitigt wird (vgl. THAT, Band 2, Sp. 1001). Auch wenn מִשְׁפָּט tatsächlich oft im Verbund mit חֶסֶד (chesedh, Güte) erscheint, sollten die verschiedenen Bedeutungsspektren gewahrt werden. Wenn Keller „Ge-

„Rechtigkeit üben“ als „Verteidigung der Menschen mit der geringsten ökonomischen und gesellschaftlichen Kraft“ definiert (S. 26), dann greift das zu kurz, gibt aber den Teilaspekt von „Gerechtigkeit“ wieder, um den es Keller nun hauptsächlich gehen wird.

Überzeugend gelingt die Gründung von rechtem Handeln im Wesen Gottes. In der Tat ist es vielsagend, dass Gott als „Vater der Waisen und Helfer der Witwen“ (Psalm 68,6) vorgestellt wird. Gerade im Kontrast zu antiken Göttern, die sich mit Königen und Priestern und Helden identifizieren, wird die Einmaligkeit Jahwes deutlich, der sich zu den Ausgestoßenen und Machtlosen stellt. Grundsätzlich richtig ist es auch, auf den Gemeinschaftsaspekt von Gerechtigkeit hinzuweisen, der durch das hebräische צדקה (tzedaqah) zum Ausdruck kommt (das sich für Kellers Argumentation besser eignet als משפט). Werden beide Worte, wie es öfter geschieht, zusammen verwendet, will Keller dies mit „soziale Gerechtigkeit“ wiedergeben. Hier wird am Beispiel Hiobs erläutert, wie ein „rechtschaffenes“ Leben aussieht – ein lohnenswerter und herausfordernder Einblick.

Ob aber privates, großzügiges Geben wirklich als zwingender Bestandteil von „Gerechtigkeit“ qualifiziert werden sollte? Keller ist sich offenbar im Klaren darüber, dass diese Behauptung sehr weit geht (S. 34), tut aber exegetisch we-

nig, um sie zu untermauern. Dass ein fröhliches Geben Gott gefällt, ist unbestreitbar. Aber ist es wirklich „ungerecht“, nicht „großzügig“ zu sein? Welche Eigenbedeutung kommt Begriffen wie Güte oder Barmherzigkeit noch zu, wenn das, was sie beschreiben, notwendiger Bestandteil von „Gerechtigkeit“ ist? Eine solche Abgrenzung leistet Keller nicht. Am Beispiel Israels im Alten Testament zeigt Keller, wie Gott die Gerechtigkeitsfrage in einem theokratischen Nationalstaat löst. Er zeigt auf, dass die heutige Anwendung allgemein gültiger Prinzipien viel Raum für Interpretationen lässt und nicht ohne weiteres in die Form eines bestimmten politischen Systems gegossen werden kann.

Bedenkenswert sind auch die Ausführungen zu Ursachen von Armut, die Keller teils in der Gesellschaft (Rassismus, Korruption, Wucher), teils in Schicksalsschlägen (Unfälle, Naturkatastrophen) und teils in charakterlichen Defiziten (Faulheit, Disziplinlosigkeit) verortet (S. 47ff.). Bei der Betrachtung des Neuen Testaments liegt sein Schwerpunkt auf der Art und Weise, wie Jesus den Armen begegnet – und wie er private Moral und soziale Gerechtigkeit zusammen denkt (S. 64). Dem Gleichnis vom barmherzigen Samariter wird ein eigenes Kapitel gewidmet (S. 70ff.).

Im zweiten Teil des Buches wird es praktisch. Wieso sind Appelle an die Vernunft, ja selbst an die Liebe nicht

in der Lage, Menschen dauerhaft zu „Gerechten“ zu machen? Dem Dilemma einer relativistischen Moderne, eine Begründung für die Notwendigkeit rechtschaffenen Verhaltens zu liefern, stellt Keller zwei biblische Grundmotivationen gegenüber: die freudige Ehrfurcht angesichts der Güte von Gottes Schöpfung und die Erfahrung der Gnade Gottes in der Erlösung (S. 85).

Hier kommt es zur Verknüpfung von Diakonie und Evangelium, die in der Erfahrung Kellers gipfelt, dass „Menschen, die das Evangelium der Gnade ergriffen haben und geistlich arm geworden sind, merken, wie es ihre Herzen zu den materiell Armen zu ziehen beginnt“ (S. 101).

Die wünschenswerte Folge: „Gerechtigkeit als Lebenselement“ (S. 106). Dies kann sich vielfältig äußern, wobei Keller drei Stufen der Hilfe skizziert (S. 109): Soforthilfe, Hilfe zur Entwicklung und soziale Reformen. Während Soforthilfe noch grundsätzlich von jedem geleistet werden kann, ist Hilfe zur Selbsthilfe zeitraubender und komplizierter, soziale Reformen durch Einzelne gar nicht umsetzbar. Keller wird hier relativ praktisch, wenn er etwa den Umgang mit ganzen Problemvierteln beschreibt (S. 111ff.) oder konkrete Fragen aufwirft, vor denen hilfswillige Gemeinden früher oder später stehen werden (S. 127ff.): Wie viel sollten wir helfen? Wem sollten wir helfen? Unter welchen

Bedingungen? Auf welche Weise? Hier wird auch die Rolle der Evangelisation erläutert (S. 129), wobei Keller davor warnt, Diakonie nur als Mittel zu deren Zweck zu betrachten. Dabei wirbt er durchaus auch für die Zusammenarbeit mit Anhängern anderer Religionen und Weltanschauungen in „unaufdringlicher Kooperation und respektvoller Provokation“ (S. 145). Hier glückt ein interessantes Kapitel, das die Schwächen einer rein säkularen Gerechtigkeitskonzeption entlarvt.

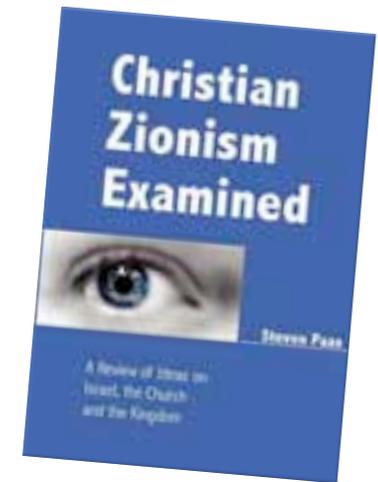
Insgesamt gelingt Keller ein starker Beitrag zum Thema „Soziale Gerechtigkeit“, das der gerade in Deutschland so omnipräsenten Debatte um diesen Begriff wichtige Impulse zu geben vermag, auch wenn nicht jedes der zahlreichen, aus amerikanischem Kontext stammenden, Beispiele (etwa in Bezug auf die Rassenfrage) hierzulande von gleicher Brisanz ist.

Zudem ist das Buch praktisch genug, um auch persönlich herausfordernd zu sein. Auch wenn nicht jede theoretische Annahme oder jede konkrete Schlussfolgerung vollständig zu überzeugen vermag, ist Kellers Plädoyer für einen ausgewogenen Mittelweg zwischen Rückzug aus der Welt und utopischen Träumen von einer erlösten Kultur mehr als beachtlich.

Dr. Gerhard Gronauer

# Christian Zionism Examined

Steven Paas



Steven Paas. *Christian Zionism Examined. A Review of Ideas on Israel, the Church and the Kingdom.* Nürnberg/Hamburg: VTR Publications/RVB, 2012. 135 Seiten. ISBN: 978-3941750869. 14,99 Euro.

Gut ist an diesem Buch, dass es genügend Stoff zu ernsthaften, spannenden Diskussionen bietet. Steven Paas fordert alle heraus, die in der Gründung des Staates Israel von 1948 ein Zeichen der Endzeit und eine Erfüllung der biblischen Verheißungen sehen. Somit trägt das Buch zur eigenen, selbstkritischen Urteilsfindung bei, wenn es denn nicht nur von solchen gelesen wird, die aus dem theologischen Lager von Steven Paas stammen. Denn der Autor legt seiner Studie eine reformiert-konfessionelle Hermeneutik zugrunde: Er legt die ganze Bibel aus der Sicht des *einen* Gnadenbundes aus, der in Christus zentriert

ist. Damit macht Steven Paas gegenüber dem Christlichen Zionismus klar, dass es zum Beweis der eigenen Bibeltreue nicht nur darauf ankommt, Bibelstellen zu zitieren. Vielmehr muss jeder auch die von ihm benutzte Hermeneutik offen legen, welche aufzeigt, wie die disparaten Aussagen der Bibel in einen größeren Zusammenhang gebracht und erst dadurch auf redliche Weise verstanden werden können. Mit seiner Verortung in einer reformiert-konfessionellen Dogmatik wird Paas zu einem Opponenten des prämillenaristischen Dispensationalismus, dem er eine Auflösung des einen Gnadenbundes in zahlreiche „dispensations“ vorwirft (S. 61). Doch mit einer heilsgeschichtlich motivierten Würdigung des jüdischen Volkes nach dem Holocaust ist der Dispensationalismus für pietistisch-erweckliche Christen derart plausibel geworden, dass er fast schon als Synonym zum Begriff

„Evangelikalismus“ gebraucht wird. Diese Plausibilität ist ja nicht unbegründet. Und damit kommen wir schon zu einer Schwachstelle der Argumentation von Steven Paas. Denn die historischen Ereignisse des Holocausts und der israelischen Staatsgründung scheinen die Positionen des Christlichen Zionismus zu bestätigen. Das müssen wir zunächst einmal anerkennen. Gerade als Christen, die aus Deutschland stammen, haben wir schmerzvoll wahrzunehmen, dass in der Zeit zwischen 1933 und 1945 keine Kirche, Gemeinde, christliche Bewegung oder protestantische Gruppe geschlossen gegen den Nationalsozialismus opponiert hat. Es waren immer nur Einzelne, die die Ungeheuerlichkeit der Judenverfolgung erkannten und kritisierten. Auch die klassische konfessionelle Dogmatik, für die sich Steven Paas starkmacht, hat den Holocaust nicht verhindern können.

Dem Niederländer Steven Paas, der in Afrika lebt, mag man verzeihen, dass ihn die Ausmaße des Holocausts nicht besonders beschäftigen. Als ein Christ, der in Deutschland wohnt, frage ich mich allerdings, welche theologischen Entwicklungen die nationalsozialistische Judenverfolgung begünstigt haben und inwiefern sie deshalb Fehlentwicklungen waren. Und viele Christen fragen sich das. Ergebnis dieses Fragens ist beispielsweise, dass die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern, der ich angehöre, ihre Verfassung in diesem Jahr um diesen Satz ergänzt hat: „Die Kirche ist aus dem biblischen Gottesvolk Israel hervorgegangen und bezeugt mit der Heiligen Schrift dessen bleibende Erwählung.“ Der Hinweis auf die „bleibende Erwählung“ fasst Aussagen des Paulus zusammen (wie Röm 11,1) und wehrt damit die klassische Enterbungstheorie ab, wonach das jüdische Volk – wie man

früher sagte – unter dem Fluch des Gottesmordes stehe und das Heil komplett auf die heidenchristliche Kirche übergegangen sei. Diese Enterbungstheorie (bei Paas *replacement theory*) brachte den christlichen Antijudaismus hervor, an welchem der moderne Antisemitismus anknüpfen konnte.

Viele progressive Christen aus dem Umfeld des jüdisch-christlichen Dialogs, die Paas auch unter dem Begriff ‚Christlicher Zionismus‘ subsumiert, schließen nun aus der „bleibenden Erwählung“, dass die Juden einen separaten Heilsweg hätten und Jesus Christus nicht mehr bräuchten. Das ist für mich die spannendste Stelle im Buch „Christian Zionism Examined“, dass Paas seinen reformierten Ansatz von der klassischen *replacement theory* unterscheidet, auch wenn er mit diesem Versuch bei progressiven Christen nicht durchkommen wird. Denn im Gegensatz zu jenen, denkt der Autor nicht gleich an das ‚heidenchristlich‘-antijüdische Überlegenheitsgefühl der antiken und der mittelalterlichen Kirche. „Kirche“ ist für Paas ein rein innerbiblischer Begriff, den er auf die Urgeschichte im Buch Genesis zurückdatiert und der somit alle Menschen umfasst, die dem Gnadenbund Gottes angehören: Noah, Abraham, Israel und die christlichen Gemeinden des Neuen Testaments. Im Fortlauf der biblischen Offenbarung weitet sich der Bund Gottes von

einer Beziehung zu einzelnen Familien (Noah, Abraham) über das Volk Israel hin zur ganzen Welt. Damit sind wir bei dem „universalen“ Charakter der christlichen Botschaft, welcher sich im christlich-jüdischen Gespräch stets den Vorwurf gefallen lassen muss, die Juden zu „enterben“. Diesen Vorwurf weist Paas zurück, denn mit der Universalität des Gnadenangebots ist Israel keineswegs ausgeschlossen „from the covenantal salvation promises of God“ (S. 23). Zu Paas‘ Abwehr der klassischen *replacement theory* gehört auch, dass er das traditionelle Diktum präzisiert, alle biblischen Verheißungen seien in Christus erfüllt: Die Verheißungen sind nicht durch das Leben des irdischen Jesus oder mit dessen Auferstehung erfüllt, sondern werden erst mit dem zweiten Kommen Jesu Christi erfüllt sein.

Hier lohnt es sich jedenfalls, theologisch weiterzuarbeiten. Und solche Gedanken anzustoßen, gehört zu den Stärken von Paas, genauso wie sein Hinweis auf die Überprüfung der eigenen Hermeneutik. Auch legt er seine Finger in die Wunden des Christlichen Zionismus, indem er dessen argumentative Schwachstellen hervorhebt: Die biblischen Landverheißungen werden im Neuen Testament nicht erwähnt oder gar bestätigt; der Fortlauf der biblischen Offenbarung läuft bereits im Alten Testament auf eine Universalisierung und Spiritualisierung der Gottesverhei-

ßungen hinaus; keine alttestamentliche Rückkehrverheißung deckt sich mit der Gründung des Staates Israel 1948.

Gleichermaßen weist die Studie „Christian Zionism Examined“ selbst eine Reihe von Schwachstellen auf, so dass dieses Buch nicht nur Begeisterung auslöst. Absolut irritierend ist, dass Paas den Begriff ‚Christlicher Zionismus‘ nur scheinbar klar definiert („*It is an ideology of being fascinated in an extraordinary way by ethnic, geographic and religious features of post-Biblical Israel*“, S. 12). In Wirklichkeit wendet er den Begriff recht unterschiedslos auf alle Christen an, die in seinen Augen ein „heterodoxes“, also wahrheitswidriges Verständnis von Judentum, Israel oder Palästina haben. Christliche Zionisten sind dann nicht nur zeitgenössische Freunde des Staates Israel auf der Basis einer bestimmten heilsgeschichtlichen Theologie (so wie ich den Terminus definieren würde), sondern gleichermaßen Philosemiten wie Antisemiten, friedliche Palästina-Pilger wie grausame Kreuzfahrer. Mit dieser Ausdehnung des Begriffs widerspricht Paas sich faktisch selber, setzt er sich doch in seinen dogmatischen Kapiteln vor allem mit der Heilsgeschichte des Dispensationalismus auseinander. Nach Paas‘ Logik müsste dann auch die palästinensische Befreiungstheologie zum Christlichen Zionismus gehören, hat doch auch sie eine Auffassung von „Land“ und „Heimat“, die über die

reformiert-orthodoxe Lehre hinausgeht. Wenn überhaupt, dann nimmt Paas aber die arabischen Völker (wie die afrikanischen) nur als Opfer des westlichen Imperialismus wahr und versteigt sich zu dem unseligen Vergleich, dass Zionismus „a system of racial favouritism or apartheid“ (S. 118) sei.

Und wie bereits erwähnt, findet Paas kein Verständnis dafür, dass der Christliche Zionismus für manche Christen nach 1945 ein plausibles theologisches System geworden ist. Weil er das nicht verstehen kann, vermag er es auch nicht zu erklären und muss deshalb zu dem abgedroschenen Argument des ‚Schuldkomplexes‘ greifen (S. 118). Gut bleibt an diesem Buch, dass es genügend Stoff zu ernsthaften, spannenden Diskussionen bietet. Gerade innerhalb der evangelikalen Bewegung. Bezeichnend ist, dass Paas als Kronzeugen seiner eigenen Position mehrfach den Rektor der Internationalen Hochschule Liebenzell, Prof. Dr. Volker Gäckle, zitiert und ihn sogar im Vorwort würdigt. Nun gibt es im Liebenzeller Gemeinschaftsverband einen „Arbeitskreis Israel“, der seiner Internetpräsenz nach ein „Bewusstsein schaffen (will) für die heilsgeschichtliche Bedeutung Israels“. Wie gesagt, Stoff für genügend Diskussionen pro und contra Christlicher Zionismus, selbst unter Freunden.

Prof. Dr. Dr. Thomas Schirmmacher

# Für Frömmigkeit in Freiheit

Gerhard Lindemann

*Gerhard Lindemann. Für Frömmigkeit in Freiheit: Die Geschichte der Evangelischen Allianz im Zeitalter des Liberalismus (1846–1879). Theologie: Forschung und Wissenschaft Bd. 24. Münster: Lit Verlag, 2011. 1064 Seiten. 978-3825889203. 129,90 Euro.*

Seit meiner Dissertation zu Theodor Christlieb von 1985 und der kurz darauf erschienenen Arbeit von Hans Hauzenberger hat zwar der methodistische Forscher Karl-Heinz Vogt zu Christlieb selbst und zum Thema Allianz und Religionsfreiheit einiges Neues beigetragen, aber insgesamt fehlten die großen Fortschritte in der Forschungsgeschichte zur Allianz in Deutschland seit 25 Jahren, ja für die Zeit vor dem 2. Weltkrieg weltweit. Auch zur Frühgeschichte der Welt-

weiten Evangelischen Allianz ist länger nichts substantiell Neues erforscht worden. Und auch zur Geschichte der Religionsfreiheit im 19. Jahrhundert allgemein haben sich die Forscher nicht gerade überschlagen. Und nun dieses ausgezeichnete Mammutwerk!

Ein großformatiges Buch mit 947 Seiten reinem Text mit großem Satzspiegel und kleiner Schrift: Die Heidelberger Habilitationsschrift von 2004 wird dem Ruf, das die Deutschen die dicksten aller Bücher schreiben, gerecht. Bisweilen detailversessen, alles minutiös aus den Akten und zeitgenössischen Zeitungen belegend, wird das Buch dadurch zu der gründlichsten (und besten) Darstellung der Vor- und Frühgeschichte der Evangelischen Allianz. Die Weltweite Evangelische Al-

lianz vertritt heute 600 Mio. Christen weltweit, davon nur noch ein Bruchteil deutscher Zunge. Schade, dass dem größten Teil dieser Menschen deswegen dieser Schatz verborgen bleiben wird, denn eine englische Übersetzung dieser Textmenge wäre zwar dringend erforderlich, ist aber leider sehr unwahrscheinlich.

Das Werk behandelt, soweit aus den Quellen rekonstruierbar, 1. die eigentliche Geschichte, wie Versammlungen, Kampagnen und internationale Ausbreitung, die jeweils in die große Zeitgeschichte eingeordnet werden, 2. die Rolle der entscheidenden Persönlichkeiten, und 3. die Arbeitsschwerpunkte der Allianz (dabei vor allem Glaubens- und Gewissensfreiheit, Gebetswoche, Mission, Publikationen).

Wer dabei eine einzelne Thematik verfolgen möchte – etwa die Geschichte der internationalen Allianzgebetswoche jeweils zu Beginn des Jahres –, kann dies über die übersichtliche Gliederung und den Index sehr gut tun. Auch wer die Geschichte der Allianz bis 1879 in solch unterschiedlichen Ländern wie Großbritannien, Deutschland, den skandinavischen Ländern, Kanada, Australien, Südafrika, der Türkei, dem Iran, Indien oder Japan verfolgen will, wird hier fündig. Zu vielen Details findet sich hier erstmals ein Beleg (z. B. Einsatz der frühen Evangelischen Allianz für Tierschutz), und selbst zu Christlieb habe ich Neues gefunden, dass meine Dissertation ergänzt (Christlieb und Versöhnung mit Frankreich in New York [S. 747–752],

Christliebs Einsatz gegen Opiumhandel [S. 856–858], Geschichte der Westdeutschen Evangelische Allianz [S. 921–922]). Lindemann sieht die Allianz gleich zu Beginn als erste organisierte Form der Ökumene, als einzig wirklich ökumenische Organisation, die aus der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts entsprang (S. 15). Er weist nach, dass die Allianz selbst in ihren frühen Dokumenten häufig das Wort „ecumenical“ verwendete (S. 938 u. ö.). „Sie schuf ein Klima, das die Gründung von Vorgängerorganisationen des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) ermöglichte.“ (S. 945). Er kritisiert, dass geschichtliche Darstellungen der modernen Ökumene oft sehr spät einsetzen und sowohl die Allianz als auch einige ihrer führenden Vertreter als Vorreiter der Einheit der Christen übergehen (S. 21).

Lindemann sieht die Allianz als Teil der transnationalen Frömmigkeitsbewegung der Erweckungen nach dem Pietismus (S. 25), die man nicht einfach pauschal als „antiaufklärerisch“ oder „antimodern“ beurteilen darf (S. 25), sondern die etwa in Fragen der Religionsfreiheit oder des Antisklavereikampfes (S. 28–29) auch ihrer Zeit voraus war. Gespeist aus Erweckungen in ganz unterschiedlichen Sprach- und Kulturkreisen zeichnete sie sich wie der Pietismus „durch ein weitverzweigtes Netz internationaler Kontakte und Verbindungen aus“ (S. 33). Ob man die

Gründung ökumenischer Strukturen unabhängig von der Allianz wirklich allein auf die „zunehmende ‚Fundamentalisierung‘ der Allianz 1880“ (S. 945) in Form der Ablehnung der Bibelkritik und der Zuwendung zur Heiligungsbewegung zurückführen kann, wie Lindemann ganz am Ende eher beiläufig sagt, wage ich zu bezweifeln. Ich vermute, dass eine ebenso gründliche Arbeit zur Zeit nach 1880 ebenfalls eine andere ‚Allianz‘ hervortreten ließe, wie die Allianz, die Lindemann bis 1879 darstellt, die ebenso dem gängigen Klischee nicht entspringt.

Doch Lindemann hat Recht, wenn er fortfährt: „Doch lebte das Gedankengut der Allianz in der Ökumene fort.“ (S. 946). Überhaupt passen die Schlussworte zur Evangelischen Allianz heute, die eine gute frühe und eine schlechtere spätere und heutige Allianz andeuten, nicht so ganz zum Duktus des Buches. Aber nach 945 überaus fairen Seiten in der Darstellung der Allianz aus den Quellen sollte man diese verhaltene Kritik liebevoll beherzigen, zumal die daraus gezogenen Empfehlungen schon teilweise umgesetzt werden.

Insgesamt schreibt Lindemann aus freundlich-kritischer Distanz. So kritisiert er etwa die große Nähe vieler Evangelikaler zum herrschenden Adel in der Zeit der Revolutionen 1848/49 (S. 152–158), worin die Evangelikalen sich nicht von den Kirchen ihrer Zeit

unterschieden. Häufiger hilft er, positive Bilder zu differenzieren. So bestand etwa schon bei Gründung der Evangelischen Allianz Einigkeit in der Verurteilung der Sklaverei – der Kampf gegen die Sklaverei gehörte unverrückbar zur Geschichte der ‚Evangelicals‘, aber inwiefern Sklaverei duldende Gruppen und Personen Mitglied werden durften, war diesseits und jenseits des Atlantischen Ozeans umstritten (S. 65–72, 110–129, 159). 1846 wurden sie alle eingeladen, später teilweise zugelassen, dann mit der Abschaffung der Sklaverei in den USA endgültig verbannt (S. 693). Noch nie wurden diese komplizierten Details im Einzelnen belegt.

Auch zur Entstehung der Glaubensbasis wird viel neues Material geliefert.

„Man verstand sich als eine Verbindung von Einzelpersonen und legte in diesem Zusammenhang auf die persönliche Glaubensentscheidung des Einzelnen Wert und betonte das Recht auf individuelle Bibellektüre. Mit diesem Grundaxiom hing auch die scharfe Abgrenzung vom Katholizismus sowie hochkirchlichen Gruppierungen im Protestantismus zusammen, die Sakramente und die Institution Kirche als objektiv vorgegebene Größen betrachteten und der Entscheidung des Einzelnen voranstellten. Hingegen galt für die Allianz in ihrer in London verabschiedeten ‚Glaubensbasis‘ die göttlich inspirierte Schrift als sakrosankt, deren freie Prüfung dem Einzelnen

jedoch zugestanden wurde.“ (S. 205) Spannend ist die Entstehung der ersten Glaubensbasis (S. 87–98). Meines Erachtens hätte man noch deutlicher darauf hinweisen können, dass die beiden ersten Sätze eine bis heute zentrale Spannung bewirken: „1. *The Divine Inspiration, Authority, and Sufficiency of the Holy Scriptures*. 2. *The Right and Duty of Private Judgement in the Interpretation of the Holy Scriptures*“ (S. 98).

Einerseits ist dies eine unverrückbare Festlegung, andererseits ein extremer Pluralismus, der jeden Gläubigen verpflichtet, die Grundlage selbst auszuliegen.

**Exkurs:** Die Evangelikalen sind durch zwei Paare entgegengesetzter Pole gekennzeichnet und man wird ihnen nicht gerecht, wenn man jeweils nur einen der Pole sieht. Einerseits ist das die von den Evangelischen ererbte **Zentralität der Heiligen Schrift**. Andererseits ist es der aus Luthers Frage ‚Wie bekomme ich einen gnädigen Gott‘ hervorgegangene **Heilsindividualismus**. Es geht darum, dass jeder Mensch seine persönliche Beziehung zu Gott hat und daraus ergibt sich als Korrektur zur Zentralität der Schrift die Berechtigung, ja Verpflichtung jedes Christen, die Heilige Schrift selbst zu studieren und auszulegen, womit er mit jedem noch so gebildeten evangelikalen Theologen, auch seinem

*Pastor, gleichauf steht. So vereint die evangelikale Welt die dogmatische Enge dank der Bibelfrage mit einer enormen demokratischen Weite, weil jeder theologisch mitreden darf. Die zweite Spannung ist die zwischen Mission und Religionsfreiheit. Aus der enormen Betonung der persönlichen Beziehung zu Jesus entstand sowohl die starke Betonung der „Zeugnispflicht“ als auch die starke Betonung der Religionsfreiheit. Das Konzept der Freiwilligkeit prägte nicht nur die Freikirchen, sondern auch den innerkirchlichen Pietismus, für den Glaube nicht nur etwas Äußerliches, Ererbtes sein dürfte, sondern etwas persönlich Erfahrenes. Dazu aber kann man niemand zwingen, ja Zwang macht die Möglichkeit zunichte, eine wirklich eigenständige, persönliche Umkehr zu Gott zu vollziehen. Also lieber eine kleinere Kirche mit überzeugten Mitgliedern, als eine große mit vielen Mitgliedern, die nur dank gesellschaftlichem, familiärem oder sonstigem Druck dazugehören.*

## Neubestimmung des Verhältnisses der Evangelischen Allianz zur katholischen Kirche

Lindemann geht auf die antikatholischen Tendenzen und Aktivitäten in Großbritannien ein, in denen die Allianz zum Teil wurzelt (S. 45–50). Aller-

dings weist er schlüssig nach, was mein größtes Aha-Erlebnis beim Lesen des Buches war: Es waren kaum die dogmatischen Unterschiede, die im Mittelpunkt standen, sondern die Allianz repräsentierte mit ihrem Eintreten für Glaubens- und Gewissensfreiheit, ihrer teilweise radikalen, teilweise noch verhaltenen Trennung von Kirche und Staat und ihrer Vorrangstellung der freiwilligen persönlichen Bekehrung – was jeden Zwang in der Mission oder religiösen Zwang seitens des Staates ausschloss – das komplette Gegenteil zur ultramontanistischen katholischen Kirche, die Religionsfreiheit entschieden verwarf, den Staat als Diener der Kirche zumindest in Fragen von Religion und Ethik sah und die örtlichen Katholiken stärker denn je an die geistliche, aber auch politische Führung des Papstes band – alles Positionen, die die katholische Kirche offiziell erst im 2. Vatikanischen Konzil aufgab, aber schon nach den beiden Weltkriegen jeweils immer mehr zurückfahren musste. So wie es im bismarckschen Kulturkampf in Deutschland weniger um Glaubensinhalte, als um die Machtfrage und den politischen Einfluss der Kirche(n) ging, so stand im Zentrum der Allianz – so Lindemann –, dass der Ultramontanismus „als eine Verschwörung gegen die geistige Entwicklung und geistige Freiheit der Menschheit“ (S. 49) erachtet wurde (S. 321–337).

Konsequenterweise setzte man sich vom Gründungsjahr an auch für verfolgte Katholiken in protestantischen Ländern ein und unterstützte antikatholisch orientierte Regierungen nicht in ihrem Tun (S. 205). Übrigens wurde 1846 bewusst bei der Gründung keine Nichtzulassung von Katholiken formuliert (S. 131). Als sich die Allianz 1858 mit einer Delegation gegen Schweden wandte, dessen oberstes Gericht, der Königliche Gerichtshof, 6 Frauen, die zum Katholizismus konvertiert waren, des Landes verwiesen hatte, und die Allianz Religionsfreiheit für diese Katholiken forderte, gab es europaweit einen Sturm der Entrüstung außerhalb der Allianz (S. 295–300). Die Allianz war wesentlich daran beteiligt, dass der schwedische Reichstag die Strafen für das Verlassen der lutherischen Staatskirche 1860 abschaffte. Lindemann schreibt:

*„Durch ihre Konzentration auf dogmatische und geistliche Elemente unterschied sich die Allianz von anderen anti-katholischen Gruppierungen. Überdies machte das Engagement für die waadtländische Freikirche deutlich, dass die Vereinigung sich nicht von einem blinden Katholikenhass leiten ließ, sondern sich auch gegen eine diplomatische und militärische Unterstützung von Regierungen aussprechen konnte, die das Prinzip der Religionsfreiheit nicht achteten, auch wenn sie sich mit dem Katholizismus im Konflikt be-*

*fanden. Sir Culling Eardley stellte in diesem Zusammenhang klar, dass politische Freiheit ohne Religionsfreiheit undenkbar und auch nicht unterstützenswert sei – nach Auffassung des Londoner Allianzkomitees handelte es sich dabei um das ‚heiligste unter den Menschenrechten‘“ (S. 205–206).*

*„Die Evangelische Allianz erwies sich bereits in ihrer Gründungsphase keineswegs als eine rein antikatholische Bewegung. Vorrangig war das Interesse an einer Einheit unter den Christen, während aktuelle Ereignisse und Entwicklungen eher als auslösende Faktoren für den Schritt zu dem protestantischen Zusammenschluss anzusehen sind. Als wesentliche Ziele galten die Evangelisation der Welt sowie, vor allem aus amerikanischer Perspektive, auch der Wunsch, durch die grenzüberschreitende Zusammenarbeit zum Frieden unter den Völkern beizutragen“ (S. 205).*

## Neues zur Geschichte der Religionsfreiheit

Als das herausragende Thema der Allianz erweist Lindemann den Einsatz gegen Verfolgung aus religiösen Gründen und für die Religionsfreiheit, die noch nie so gründlich dargestellt wurde (bes. S. 141–151, 205–321, 592–645, 773–811, 858, 868–913). Besonders interessant sind auch die Erkenntnisse zum

Einsatz der Allianz für die Religionsfreiheit, die Lindemann aus den Akten des britischen „Foreign Office“ gewann.

Am stärksten stand in den Jahren 1849 bis 1858 der Einsatz für aus religiösen Gründen Verfolgte im Mittelpunkt (S. 207), da die Allianz sich zunutze machte, dass Außenpolitik Thema der Presse und der entstehenden Parlamente wurde (S. 207).

Wählen wir als Beispiel den Einsatz für den vom Katholizismus zum Protestantismus konvertierten Italiener Signor Giacinto Achilli (1803–1893), der deswegen lebenslänglich von der römischen Inquisition inhaftiert war und der in einem fast einjährigen diplomatischen Tauziehen unter Beteiligung des britischen und französischen Außenministers, der Medien, der eigenen Zeitung und zahlreicher Delegationen schließlich durch einen Trick von den Franzosen aus Rom befreit und nach England überstellt wurde (S. 208–223).

Vorgänge wie diese stellt Lindemann wiederholt minutiös dar. Sie wurden, wenn sie überhaupt bekannt waren, bisher noch nie in ihren einzelnen Schritten nachvollzogen und belegen, wie gut organisiert, mit Regierungen und Medien vernetzt und ihrer Zeit voraus dieser Aspekt der Evangelischen Allianz war. Lindemann schreibt:

*„Bei ihrem Einsatz für aus Glaubensgründen Benachteiligte profitierte die Allianz eindeutig von der zunehmenden*

*Pluralisierung vor allem der britischen Gesellschaft und der Entstehung einer breiteren Medienöffentlichkeit, die die Einflussnahme von ‚Pressure Groups‘ auf außenpolitische Entscheidungsprozesse zuließ. Man merkte bald, dass in bestimmten Fällen das gemeinsame Agieren über Ländergrenzen hinweg noch Erfolg versprechender zu sein schien und, wie zum Beispiel erstmals im Fall des Italieners Achilli, zu einem gemeinsamen Handeln von Regierungen führen konnte. Zugleich konnte der Verweis auf die englische öffentliche Meinung Staaten von Repressionen auf Andersgläubige abhalten, sie beenden oder zumindest abmildern. Nicht nur durch den Gebrauch neuer Methoden in diesem Engagement hatte die Evangelische Allianz an einem Modernisierungsprozess des Protestantismus im 19. Jahrhundert einen Anteil.“ (S. 943)*

Die Britische Allianz erreichte etwa durch eine Denkschrift an den preußischen König gegen die Baptistenverfolgung, dass der aus Berlin vertriebene Führer der Baptisten Johann Gerhard Oncken nach Berlin zurückkehren konnte (S. 235–237). Mit Schreiben der britischen Königin und des preußischen Königs setzte man 1852 dem toskanischen Großherzog Leopold II. in einer Audienz wegen der Inhaftierung eines Ehepaars namens Madiai zu. „Die Deputation stieß europaweit auf eine starke Resonanz“ (S. 254). Und selbst der

gestrenge Lutheraner Ernst-Wilhelm Hengstenberg, wahrhaftig kein Freund der Allianz, rühmte das Vorgehen, denn es habe den katholischen Vorwurf, die Protestanten seien hoffnungslos zerspalten, widerlegt. Hier habe man mit einer Stimme gesprochen (S. 254). Die Sache weitete sich bis in die USA aus, andere italienische Fürsten wurden ebenso aktiv, wie der französische Kaiser, bis das Ehepaar Madiai schließlich nach einem Jahr 1853 freigelassen wurde. Besonders deutlich wird, wie eng der Gedanke einer Ökumene der Protestanten mit der Religionsfreiheit verbunden war: Gemeinsamkeit macht stark.

Wie konfessionell großzügig man war, zeigt sich auch darin, dass man sich beim Sultan nicht nur für Konvertiten vom Islam zum Protestantismus einsetzte, sondern auch für die griechisch-orthodoxe Kirche (S. 300). Im Iran setzte man sich für Nestorianer ein (S. 610–613). Nach der Hinrichtung eines Konvertiten 1853 aktivierte die Allianz in Zusammenarbeit mit der Türkischen Allianz ihre Kontakte in zahlreichen europäischen Regierungen, bis schließlich 1856 Sultan Abdülmecid I. – sicher in Zusammenhang mit der komplizierten Politik zwischen dem Osmaischen Reich und den Westmächten – in einem Edikt den Protestanten größere Freiheiten zugestand und die Todesstrafe für Konversion abschaffte (S. 300–319). 1874–1875 führte eine weitere große Kampagne eine Allianzdelegation bis

zum türkischen Außenminister, Diplomaten sogar bis zum Sultan, deren Auswirkungen aber umstritten sind (S. 879–902). Lindemann schreibt, dass für die Niederschlagung der Prozesse gegen Pastoren im Baltikum durch den Zaren „der Londoner Vorstoß der Allianz verantwortlich gewesen“ sei (S. 800). Das Verwirrspiel um den Versuch eines Treffens mit dem Zaren, der schließlich seinen Außenminister vorschickte, wird bei Lindemann aufgelöst (S. 779–800).

Auch die Audienzen, die die Allianz beim preußischen König erhielt, etwa 1855 in Köln oder 1857 im Rahmen der Berliner Allianzkonferenz bei Friedrich Wilhelm IV. (S. 286f.), drehten sich immer um die Religionsfreiheit in Deutschland. Dasselbe gilt für Gespräche des Allianzsekretärs, die er mit dem deutschen Kaiser Wilhelm I. und dem Reichskanzler Otto v. Bismarck 1875 führte (S. 919). Eine Allianzdeputation bei Kaiser Franz Joseph I. in der Hofburg und anschließende Gespräche beim Ministerpräsidenten und beim Kultusminister im Jahr 1879 führten zu spürbaren Erleichterungen für Protestanten, 1880 sogar zu deren rechtlicher Anerkennung als Kirchen, sowie fast nebenbei zu Erleichterungen für die Freikirchen in Wien (S. 913).

Dasselbe gilt auch für den Besuch der gesamten Teilnehmerschaft der New Yorker Konferenz beim amerikanischen Präsidenten Ulysses S. Grant und seinem Kabinett 1873 (S. 755–756),

nur dass die amerikanische Regierung nicht mehr von der Religionsfreiheit überzeugt werden musste. Man bedenke, dass das alles zu einer Zeit geschah, als die angestammten Kirchen alle noch weit davon entfernt waren, ihren Staatskirchenstatus aufzugeben, geschweige denn Religionsfreiheit für alle zu gestatten, oder sie gar selbst zu fordern. Wenn Religionsfreiheit damals gefordert wurde, dann meist von Juden, religiösen Minderheiten und Atheisten, nicht aber von sehr religiösen Vertretern der vorherrschenden Religion. Welchen Beitrag die Evangelische Allianz zur Religionsfreiheit in Deutschland geleistet hat, ist bisher noch nirgends gewürdigt worden.

## Grundsätzliches

Die Homburger Konferenz für Religionsfreiheit von 1853 war ein Meilenstein der Allianzgeschichte und der Toleranz in Deutschland und Europa (S. 263–267). Zentrales Ergebnis war die Ablehnung jeder kirchlichen Gewalt gegen Separatisten und die Ablehnung jeglicher Inanspruchnahme staatlicher Gewalt durch Kirchen gegen andere (S. 266) – ein Meilenstein der Entwicklung des Rechtes auf Religionsfreiheit. Dies galt zudem bewusst nicht nur für Christen, sondern für alle Religionen, was natürlich zu internen Kontroversen und zu scharfer Kritik seitens protestantischer

Staatskirchen führte (S. 267–272), ohne dass die Allianz deswegen von dem Grundsatz abrückte.

1861 stellt ein französischer Pastor erstmals eine ganz neue These auf, die sich mehr und mehr in der Allianz durchsetzte, dass nämlich „die Religionsfreiheit staatliche Ordnung und den ihr innewohnenden Frieden garantiert“ (S. 592), Unterdrückung der individuellen Religionsfreiheit dagegen Revolution und Unfrieden nähre und dem Staat seine gottgegebene Grundlage entziehe!

Interessanterweise bestätigt eine internationale wissenschaftliche Untersuchung genau dies: Religionsfreiheit fördert eine friedliche Gesellschaft, deren Unterdrückung fördert Unruhe und Gewalt, und praktisch alle religiös gefärbten terroristischen Bewegungen der Welt kommen aus solchen Ländern. [Brian J. Grim, Roger Finke. *The Price of Freedom Denied: Religious Persecution and Conflict in the Twenty-First Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010 und meinen Kommentar dazu unter <http://www.thomas-schirrmacher.info/archives/1792>].

Lindemann schreibt:

*„Mit ihrem Engagement für die Religionsfreiheit leistete die Allianz, deren angloamerikanischer Flügel sich nicht mit bloßer Toleranz zufriedengab, sondern das öffentliche Bekennen des Glaubens als ein Grundrecht ansah, auch der Durchsetzung der bürgerlichen Freiheiten in den betreffenden*

*Ländern einen bemerkenswerten Dienst und trug zur Entstehung einer europäischen Zivilgesellschaft nicht unwesentlich bei. Allerdings kam es in diesem Bereich auch zu Konflikten mit der britischen Regierung, die im Blick auf Indien vorrangig an der Beherrschbarkeit des Landes interessiert war und im Falle des Osmanischen Staats insbesondere von globalstrategischen sowie von ökonomischen und Handelsinteressen geleitet war. Letztere begannen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts die britische Außenpolitik verstärkt zu beeinflussen. Zudem lässt sich auf der Regierungsseite eine deutliche Zurückhaltung gegenüber dem evangelikalen Missionsverständnis nachweisen. Das Gesamtengagement der Allianz erwies sich hingegen durch die Erweiterung seiner Bezugspunkte und -orte bis hin nach Russland und Japan als kongruent zur globalen Dauerpräsenz Großbritanniens. Im Unterschied zur britischen Außenpolitik mischte man sich jedoch immer wieder auch in europäische Religionskonflikte ein, während man mit Ausnahme der italienischen Einigung hinsichtlich politischer Spannungen wie den seit 1864 von Preußen geführten Kriegen analog zur Haltung der britischen Regierung Zurückhaltung übte oder sie gar wie im Falle des polnischen Aufstandes von 1863/64, der keineswegs frei von religiösen Komponenten war, ignorierte.“ (S. 943).*



Wolfgang Häde

## Witness of the body

Michael L. Budde & Karen Scott (Hrsg.)

*Michael L. Budde & Karen Scott (Hrsg.). Witness of the body: The past, present, and future of Christian martyrdom. Grand Rapids, MI: Eerdmans (The Eerdmans Ekklesia series), 2011. 238 Seiten. ISBN 978-0802862587. 17,99 Euro.*

Klar wird die Absicht dieser Sammlung von Aufsätzen im Vorwort definiert, nämlich „das Märtyrertum an einen zentraleren Ort im Selbstverständnis der Kirche zurückzubringen“ (S. vii), sowie das Märtyrertum nicht nur „als ein Objekt von Faszination und Grauen“ zu sehen, sondern ihm „wieder seinen Platz in der täglichen Praxis der Kirche“ (S. viii) zu geben. Ich kann diese Ziele von ganzem Herzen bejahen.

Geschrieben ist das Buch für eine westliche Leserschaft, der der Gedanke an Martyrium zum größten Teil fremd ist. Leider fehlen Autoren, die in der Mehrheitswelt leben. Sie hät-

ten aus ihrer anderen Perspektive zusätzliche Einsichten beitragen können. Außerdem wird konfessionelle Breite von Meinungen zwar postuliert („Gelehrte von jenseits der konfessionellen Scheiden der Christenheit“, S. ix), aber nach dem, was ich über den Hintergrund der Autoren feststellen konnte, nicht wirklich erreicht; denn die große Mehrheit der Verfasser wird von US-amerikanischen Katholiken gestellt.

Nicht alle Artikel scheinen die gleiche Relevanz für das Thema zu haben. Ich frage mich zum Beispiel, ob der Artikel „Das Gerichtsurteil der Eucharistie im Prozess gegen Jean d’Arc“ (Ann W. Astell, S. 82–106) von größerer Bedeutung dafür ist, dem Märtyrertum den ihm angemessenen Platz in der heutigen Kirche zurückzugeben.

Es ist eine Stärke dieser Aufsatzsammlung, nicht nur die Märtyrer der Frühen Kirche zu behandeln, sondern z. B. im Teil III („Märtyrertum zerstört

die Kirche“) auch auf die Verfolgung von Christen durch Christen, besonders im Zeitalter von Reformation und Gegenreformation, einzugehen. Brad S. Gregory („Verfolgung oder Strafverfolgung, Märtyrer oder Pseudomärtyrer? Die Zeit der Reformation, Geschichte und theologisches Nachdenken“, S. 107–124) kritisiert zu Recht, dass es von einem Standpunkt im 21. Jahrhundert mit seiner Konzentration auf die Menschenrechte allzu leicht sei, die Strafverfolgung mutmaßlicher Häretiker im 16. Jahrhundert anzuprangern, ohne die Grundvoraussetzungen jener Zeit wirklich verstanden zu haben. Allerdings empfand ich in diesem Artikel manchmal zu viel Verständnis für die Verfolger. Unter den elf Artikeln über Märtyrertum ragen für mich zwei als Höhepunkte heraus. Der Artikel von Stephen Fowl, Theologieprofessor am Loyola-College in Maryland, „Der Vorrang des Zeugnisses des Lei-

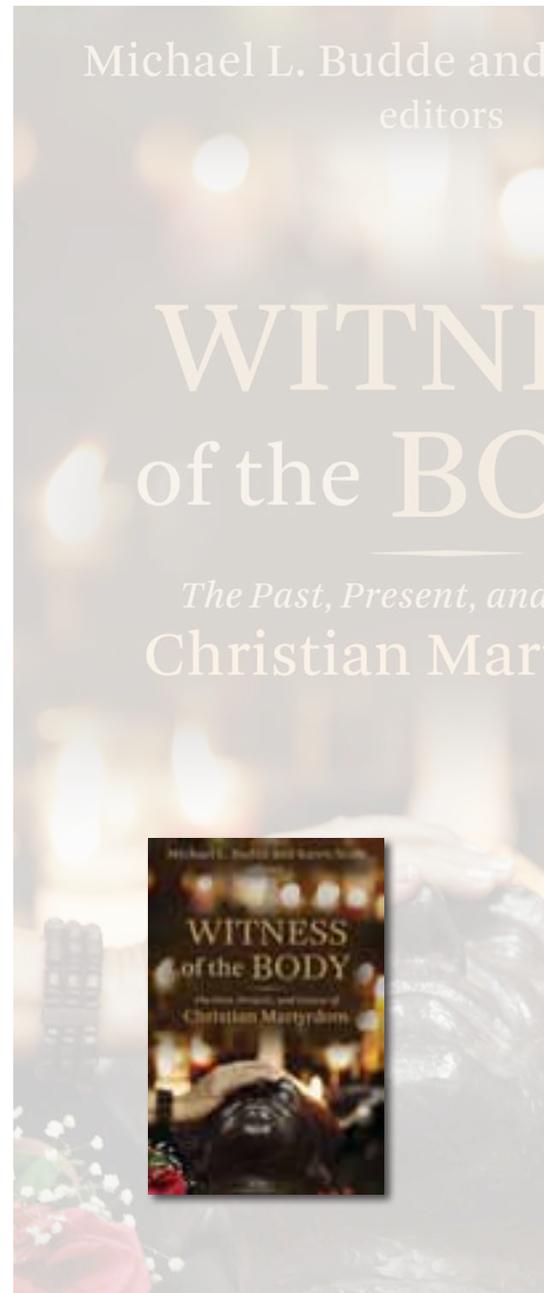
bes vor dem Märtyrertum bei Paulus“ (S. 43–60) liefert das Stichwort für den Titel des ganzen Buches. Fowl ist ein Vertreter der Schule der „theologischen Auslegung der Schrift“. Er versucht, m. E. erfolgreich, das Märtyrertum in den breiteren Zusammenhang von Römer 12,1–2 zu stellen, wo Christen dazu aufgerufen werden, ihre „Leiber als ein lebendiges Opfer hinzugeben“. Jeder Christusgläubige ist also zum „Zeugnis des Leibes“ aufgerufen. Dieses Zeugnis ist die Hingabe unseres ganzen Seins für Gottes Willen und Gottes Ehre. Diese Hingabe mag zum Märtyrertum führen oder auch nicht. „Gläubige können und sollten immer am Zeugnis des Leibes teilhaben. Ob die Autoritäten sie dafür töten werden oder nicht, liegt weitgehend nicht in ihrer Hand“ (S. 44). Der zweite Höhepunkt ist für mich „Lohnt es sich, für irgendetwas zu sterben? Märtyrertum, Exteriorität und Politik nach dem bloßen Leben“

(S. 171–189) von D. Stephen Long, Theologieprofessor an der Marquette-Universität, und Geoffrey Holdsway.

Die Autoren stellen fest, dass die westlichen säkularen Gesellschaften aus ihrer politischen Philosophie alle Ziele eliminiert haben, die höher als das Leben sind. Es herrscht die Angst, dass dann, wenn man „Politik in irgendeinem transzendenten Ziel“ begründen würde, eine „militaristische Gesellschaft erzeugt“ würde (S. 171). Als Ergebnis dieser Sorge ist „... die einzige rationale, dogmatische Position, von der politisches Denken seinen Ausgang nehmen sollte, die Bewahrung des Lebens“ (S. 173).

Sehr tiefgehend zeigt der Aufsatz, wie eine neue Hingabe an lehrmäßige Wahrheit, d. h. daran, Gottes Willen höher zu setzen als unser Leben, die Grundlage unserer gegenwärtigen politischen Philosophie in Frage stellen würde und daher als Bedrohung aufgefasst wird.

Deutlicher hätten die Verfasser machen müssen, dass die Frage „Wofür lohnt es sich zu sterben?“ nicht unweigerlich zur Frage „Wofür lohnt es sich zu töten?“ führt (S. 171), und dass es zwar eine Gemeinsamkeit zwischen radikalen Muslimen und hingeebenen Christen ist, lehrmäßige Wahrheit über das Leben zu setzen, dass es aber entscheidende Unterschiede darin gibt, worin die jeweiligen Wahrheiten bestehen.



## MARTIN BUCER SEMINAR online

*MBS-Texte*

Pro Mundis

Besuchen Sie einmal unsere Internetseite! Das Martin Bucer Seminar bietet im Internet unter dem Hauptmenü „Ressourcen“ eine Vielzahl von kostenlosen Materialien zum Herunterladen an. Diese können die persönliche Weiterbildung sehr bereichern und auch geistliche Impulse geben. So finden Sie unter anderem die Zeittafel über Zwingli und Bucer von Gerhard Gronauer (MBS Text 86) oder den Beitrag „Die Hinwendung Österreichs zum Christentum“ von Frank Hinkelmann (MBS Text 87). Es erwarten Sie viele andere interessante und bibliografisch verwertbare Aufsätze in den Reihen: Geistliche Impulse, Theologische Akzente, Pro Mundis und Ergänzungen zur Ethik, Reformiertes Forum und Hope for Europe.

Geistliche Impulse

Theologische Akzente

Ergänzungen zur Ethik

Philosophische Anstöße

Im Bereich Bonner Querschnitte, den Sie auch unter dem Hauptmenü „Ressourcen“ finden, ist zudem ein Archiv der Presseinformationen des Seminars und der mit ihm verbundenen Institute untergebracht.

*... und  
viele mehr*

[www.bucer.de](http://www.bucer.de)



Prof. Dr. Dr. Thomas Schirmmacher

## Falling walls – the year 1989/90

## Einstürzende Mauern – das Jahr 1989/90

Klaus Koschorke

*Klaus Koschorke. Falling walls – the year 1989/90 as a turning point in the history of world Christianity / Einstürzende Mauern – das Jahr 1989/90 als Epochenjahr in der Geschichte des Weltchristentums (Studien zur außereuropäischen Christentumsgeschichte 15). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2009. 451 Seiten. ISBN 978-3-447-05995-4. 54,00 Euro.*

Dass ‚die Wende‘ 1989/90, also der Fall der Berliner Mauer, die Auflösung des Sowjetimperiums, das Ende der bipolaren Weltordnung und das Ende der Apartheid in Südafrika auf allen Kontinenten tiefgreifende politische oder wirtschaftliche Folgen hatte, ist unbestritten. Doch wie sah die Rolle der Christenheit dabei aus und welche Folgen hatte sie für die Weltchristenheit? Dass Christen und Kirchen in die Vor-

bereitung der Wende in Deutschland involviert waren, ist gründlich untersucht. Bei der Welle der Demokratisierungen 1989–1993 spielten Kirchen eine führende Rolle (in Rumänien etwa begann die Revolution mit dem Widerstand gegen die politisch motivierte Zwangsversetzung des reformierten Pfarrers Lászlo Tökes in Timisoara, S. 64), die Zahl der führenden christlichen Persönlichkeiten in der Politik nahm stark zu. Zur Frage nach der Weltchristenheit gehört in diesem Zusammenhang aber auch die Darstellung der neuen Religionsfreiheit in vielen Ländern und die Ablösung des Kommunismus als Hauptbeschränker der Religionsfreiheit durch den Islam, wobei es in islamischen ebenso wie in anderen Ländern häufig zu einer neuen gefährlichen Allianz von Religion und Nationalismus kam.

Die 4. Internationale München-Freising-Konferenz 2008 führte zu diesem Zweck Forscher aus vier Kontinenten, zahlreichen Fachrichtungen und Konfessionen zusammen. Die 23 deutschen oder englischen Forschungsbeiträge (plus Einführung durch den Herausgeber und Zusammenfassung durch einen Konferenzbeobachter), die fast ausnahmslos regionale, nationale und dabei oft konfessionelle Schwerpunkte setzen, stellen derzeit die umfassendste Darstellung zum Thema dar. Ihr Niveau ist überwiegend sehr hoch, meist mit einer Fülle von in deutschen Bibliotheken schwer zugänglichen Quellen belegt. Es gibt Ausnahmen, so ist ausgerechnet der Beitrag zu Südafrika nur eine vierseitige Zusammenfassung (S. 89ff.). Etliche Beiträge leiden in ihrer Wissenschaftlichkeit unter der konfessi-

onellen Einseitigkeit der Autoren. Es ist natürlich unmöglich, hier zu jedem der Beiträge einige Sätze zu schreiben. Für den Leser, der wissen will, ob seine Region oder Thematik behandelt wird, seien grob die Themen aufgelistet: DDR, Polen, Rumänien, Osteuropa, Südafrika, Äthiopien, Afrika, Südkorea, China, Vietnam, Kuba, Zentralamerika, Argentinien/Uruguay/Chile, Brasilien, Lateinamerika, USA; allgemein: Fundamentalismus, Befreiungstheologie, Pfingstbewegung, Lutherische Kirchen.

Bedauerlich ist, dass nicht alle Autoren das gesamte konfessionelle Spektrum abdecken. So mag man ja noch verstehen, dass zu Polen der Protestantismus nicht dargestellt wird, dass er zu China fehlt, ist unverständlich, so lesenswert der Beitrag von Roman Malek ist. Überhaupt lassen die meisten katholischen Autoren

andere Konfessionen überwiegend links liegen, während die protestantischen Autoren die nichtprotestantischen Kirchen wenigstens mit darstellen, wenn auch selten angemessen. Angesichts der Gesamtthematik des Buches ist die konfessionelle und theologische Einseitigkeit etlicher Einzelbeiträge erstaunlich. Evangelikale und Pfingstler, immerhin ein Drittel der Weltchristenheit, erscheinen überwiegend als negative Klischees, auch wenn die Spannweite der Darstellungen von billiger Polemik bis hin zu gut belegten Fehlentwicklungen reicht. Manche Kritik ist berechtigt – wenn auch oft weniger Ergebnis belegter Forschung als einfach Meinung des jeweiligen Autors: etwa dass in den charismatischen Bewegungen „Christianity as a Shopping Mall“ etabliert wurde (James R. Cochrane S. 109–110) oder pfingstliche Politiker in Brasilien sich „nicht als kompetenter oder ethisch verlässlicher erwiesen als andere“ (Rudolf von Sinner, S. 330). Wenn auch nichtamerikanische Evangelikale vieles kritisch sehen, was im evangelikalen Bereich in den USA geschieht, so helfen Sammeltöpfe wie die „Rechtsevangelikalen, Neofundamentalisten und Pfingstsekte“ (S. 21) bei der Aufarbeitung sicher nicht.

Manchmal schlägt eine westliche, theologisch liberale Sichtweise verzerrend durch, etwa wenn es heißt, dass konservative Anglikaner versuchten, die afrikanischen Kirchen für ihre Zwecke

einzuspannen (S. 17). Den Neuaufbruch großer anglikanischer Kirchen in Afrika als amerikanisch zu erklären ist schlicht falsch, offenbart aber auch einen Patriarchalismus, der der Realität nicht gerecht wird. Es sind umgekehrt stark wachsende afrikanische anglikanische Nationalkirchen wie in Uganda, die den kleinen konservativen Flügel der Anglikaner in den USA zum Widerstand anstiften.

Anselm K. Min (S. 195–214) schreibt den koreanischen Kirchen aller Konfessionen zwar berechnete und gewichtige Anfragen ins Stammbuch – wenn auch von den USA aus –, seine Leistung als Historiker ist aber schwach, seine Kritik an allem, was rechts von ihm steht, ist heftig, aber nicht belegt. Er wird der Diversität des konservativen Protestantismus und der evangelikalen Bewegung nicht gerecht und spiegelt eher seine eigene theologische Position als eine wissenschaftliche Erforschung der Kirchengeschichte wider. Die stabilisierende Rolle nicht aller, aber vieler evangelikaler Gruppen für die koreanische Demokratie und die vergleichsweise positive Rolle eines evangelikalen Präsidenten wird gar nicht erwähnt. Typisch klischeehaft wird der Fundamentalismus mit Anti-Intellektualismus und dogmatischer Intoleranz gleichgesetzt (S. 210) – das haben die großen reformierten Hochschulen Koreas sicher nicht alle verdient. Und wer im wissenschaftlichen Kontext

von „Fundamentalismus“ spricht, möge bitte angesichts der ungezählten Definitionen und den meist emotionalen oder gar vernichtenden Bedeutungen erst einmal sagen, was er eigentlich darunter versteht. Das überschwängliche Lob des koreanischen Katholizismus im Gegensatz zum Protestantismus, der korrupt, materialistisch, individualistisch und der koreanischen Kultur nicht angepasst sei (S. 212), wirkt in seiner schwarz-weißen Pauschalisierung trotz des gewissen Wahrheitskerns fast schon komisch.

Die große Ausnahme ist hier – wie nicht anders aufgrund seiner Bücher zu erwarten – der unbedingt lesenswerte Beitrag von Michael Hochgeschwender zu den USA (S. 351–371), eigentlich für das Thema „Evangelikale“ ja das schwierigste Land. Doch Hochgeschwender schreibt informiert, belegt, differenziert, bei allen Vor- und Nachteilen sehend, über alle Konfessionen und Richtungen gleichermaßen fair. Hochgeschwender sieht generell den Schwerpunkt der enormen Religiosität und Spiritualität in den USA darin, dass sie „mit einer radikalen Konsequenz, die weltweit ihresgleichen sucht, zur Ware umfunktionierte“ (S. 368) wurde und wird.

Am anderen Ende des Spektrums zu Hochgeschwender steht der britische Theologe Kevin Ward, der eigentlich „Pluralism and fundamentalism as challenges for the African Churches“ (S. 157–176), aber überwiegend nur die

Spaltung der anglikanischen Weltgemeinschaft darstellt, das Thema seiner Überschrift also verfehlt hat, nicht nur weil er nirgends definiert, was die beiden Begriffe seines Themas eigentlich bedeuten, sondern eigentlich immer nur zwei Lager beschreibt, die man dann wohl den beiden Themen zuordnen soll, was der enormen Vielfalt der afrikanischen Christenheit kaum gerecht wird. Auf welcher Seite Ward selbst steht, zeigt seine Verteidigung der Forderung von Erzbischof Williams, die Scharia in Teilen Großbritanniens zuzulassen. Kommt die Kritik daran wirklich nur von Konservativen, die sich nicht mit der Realität der multikulturellen Gesellschaft abfinden wollen (S. 173)? Wards Kritik an der Kritik der nigerianischen Bischöfe an Williams geht völlig daran vorbei, dass die Frage der Gültigkeit der Scharia für die anglikanische Kirche in Nigeria keine akademische, sondern eine existentielle Frage ist, kein den theologischen Strömungen rechts oder links zuzuordnendes Thema.

Sehr interessant sind die Beiträge, die die Folgen der „Wende“ für die Befreiungstheologie und den Weltkirchenrat diskutieren. Sergio Silva (S. 335–350) hält die These, die Befreiungstheologie habe ohne real existierende sozialistische Länder stark an Bedeutung verloren, für grundfalsch. Seine Argumente sind aber fast ausschließlich theologisch (sie ist weiter berechtigt und nötig), nicht his-

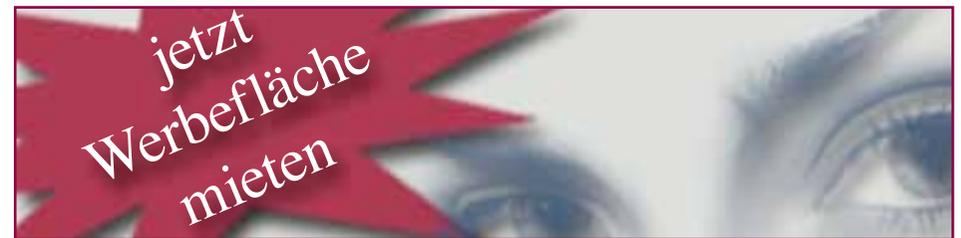
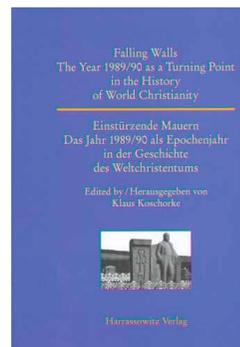
torisch oder soziologisch. (Auch hier ist übrigens bedauerlich, dass Evangelikale wie Rene Padilla oder Samuel Escobar und ihre jüngeren Nachfolger überhaupt nicht in den Blick kommen.) Die Basler Missionswissenschaftlerin Christine Lienemann-Perrin (S. 373–392) vertritt die entgegengesetzte These – und dies gut belegt –, vor allem am Beispiel Koreas, Südafrikas und Lateinamerikas. Sie geht davon aus, dass die großen befreiungstheologischen Entwürfe durch kontextuelle, lokale Entwürfe abgelöst wurden.

Viggo Mortensen (S. 429–441) beschreibt ausgehend von den lutherischen Kirchen die tiefgreifende Veränderung innerhalb der ökumenischen Bewegung nach 1989. Denn „innerhalb der ökumenischen Bewegung hingen viele am sozialistischen Traum“ (S. 440). Dieser sei längst ausgeträumt (ähnlich Hartmut Lehmann, S. 446).

Die Entwicklung ginge von der Betonung der sichtbaren Einheit hin zur versöhnten Vielfalt, vom Konsens (fast um jeden Preis) hin zum sichtbaren Profil und Bekenntnis. Dass die Veränderungen auch den Dauerstreit zwischen Evangelikalen und Weltkirchenrat beendet haben und es heute eine gute Zusammenarbeit mit der weltweiten Evangelischen Allianz in vielen Fragen gibt, wird nicht erwähnt, auch wenn dies genau die These des Autors unterstreicht. Kritisch angemerkt sei noch, dass die in

der Einführung gut angesprochene Frage der Religionsfreiheit, die durch die ‚Wende‘ ein ganz neues Thema wurde, aber sich auch international ganz anders ohne den kommunistischen Block darstellt (etwa durch die zunehmende Verquickung von Religion und Nationalismus – darunter auch Beispiele eines christlichen Nationalismus!), im Buch fast völlig fehlt.

Dabei hätte das Thema mindestens einen eigenen Beitrag verdient gehabt und hätte alle anderen Beiträge durchziehen müssen. Denn die praktische Lage der Religionsfreiheit weltweit als auch der internationale theoretische Diskurs zum Thema hat sich in den letzten drei Jahrzehnten von der ‚Wende‘ ausgehend grundlegend gewandelt, und christliche Kirchen sind unmittelbar von beidem überall betroffen.



**glauben & denken heute** ist eine Zeitschrift für Freunde des Martin Bucer Seminars, und für alle Menschen die sich dem christlichen Glauben verbunden fühlen. 2 x im Jahr erscheint **glauben & denken heute online** und kann unter [www.bucer.eu](http://www.bucer.eu) heruntergeladen werden. glauben & denken heute veröffentlicht theologische Beiträge sowie diverse Buchrezensionen.

Reservieren Sie sich noch heute eine Werbefläche in **glauben & denken heute** und Ihre Anzeige wird in der nächsten Ausgabe online freigeschaltet. Ihre Bestellung und Anzeige senden Sie bitte per E-Mail an Manfred Feldmann: [Manfred.Feldmann@bucer.de](mailto:Manfred.Feldmann@bucer.de)

**Beispiel: Hiermit bestelle ich die Werbefläche A (A-G). Die Anzeige (Anhang beigefügt) soll 1x (2x) im Jahr erscheinen.**

Betriebssystem:  
Apple Macintosh, Windows, Linux u.a.  
Dateiformat:  
JPEG, GIF bei einer Auflösung von höchstens 150 dpi.

	Anzeige Seite Preis	297 x 210 mm 1 ganze Seite 150 Euro
	Anzeige Seite Preis	257 x 170 mm 1 Satzspiegel 125 Euro
	Anzeige Seite Preis	192 x 170 mm 3/4 Spalten 100 Euro
	Anzeige Seite Preis	125 x 170 mm 2/4 Spalten 75 Euro
	Anzeige Seite Preis	59 x 170 mm 1/4 Spalte 50 Euro
	Anzeige Seite Preis	125 x 83 mm 2/8 Spalten 35 Euro
	Anzeige Seite Preis	59 x 83 mm 1/8 Spalte 20 Euro

Prof. Dr. Dr. Thomas Schirmmacher

# Neuere Bücher über Konstantin den Großen

Peter Leithart, Klaus M. Girardet

*Peter Leithart. Defending Constantine: The Twilight of an Empire and the Dawn of Christendom. Downers Grove (IL): IVP Academic, 2010. 373 Seiten. ISBN: 978-0830827220. 21,99 Euro.*

Peter J. Leithart hat ein Buch zur Ehrenrettung Kaiser Konstantins geschrieben, das sich vor allem gegen die Thesen des amerikanischen Mennoniten John Howard Yoder (1927–1997) wendet, für den Konstantin der Inbegriff des Abfalls des Christentums von seinen pazifistischen Ursprüngen und für das jahrhundertlange Übel des Staatskirchentums und der Ketzerverfolgung stand.

Leithart will dabei keinen originären Forschungsbeitrag liefern, sondern die viel positivere Beschreibung in der Fachliteratur und den Wandel des

Konstantinbildes in der Wissenschaft tief verwurzelten Vorurteilen vieler heutiger Christen entgegenhalten. In einer enormen Vielfalt breitet er Forschungsliteratur der letzten hundert Jahre in den Fußnoten aus und zeigt, dass der tatsächliche Konstantin weder mit dem bejubelten christlichen Kaiser des Mittelalters, noch mit dem Buhmann der Aufklärung, aber auch freikirchlicher Autoren etwas zu tun hat. Konstantin ist nur aus der Realität des 4. Jahrhunderts heraus zu verstehen und konnte nicht wissen, was die Zukunft bringen würde. Gemessen daran war er – so Leithart – überzeugter Christ und fand einen Weg zwischen der Förderung des christlichen Glaubens und der Religionsfreiheit der nichtchristlichen Bevölkerungsmehrheit. Dabei müsse man aber immer die

ganze Breite der erforschten Ereignisse berücksichtigen. So gibt es unübersehbare und nennenswerte Einflüsse des Christentums auf seine Gesetzgebung, andererseits ebenso völlig davon unbeeinflusste Bereiche.

Wählen wir etwa die Architektur (S. 112–125) als Beispiel für die „Komplexität“ (S. 113) und „Mehrdeutigkeit“ (S. 114) des Wirkens Konstantins. Einerseits baute der Kaiser jede Menge öffentlicher Bauten, die durchaus mit römischer und griechischer religiöser Kunst geschmückt waren. Andererseits stand der Kirchenbau in Rom und dann in Byzanz im Zentrum seines persönlichen Interesses. Ein typisches Beispiel ist der Konstantinbogen in Rom. Einerseits unterscheidet er sich im ersten Moment nicht von anderen derartigen Bauten. Ein unmittelbarer christlicher

Bezug fehlt, von den teilweise christlichen Militärzeichen der abgebildeten Offiziere abgesehen. Andererseits wird nirgends den römischen Göttern gedankt, am auffälligsten nicht Jupiter, wie bis dahin üblich. Eine Jupiterfigur ist zwar zu sehen, aber Konstantin wendet ihr den Rücken zu. Vielmehr wird dem großen Gott gedankt, der sich Konstantin offenbart hat. Das verstanden die Christen christlich, für die anderen war es nicht automatisch ein Affront.

Auch christliche Symbole sind ein schönes Beispiel. So standen sie auf Münzen oder Standarten nach 312 länger neben älteren religiösen Symbolen, die sie erst allmählich ablösten, bis schließlich die menschlich dargestellten heidnischen Gottheiten ähnlich wie später im Mittelalter nur noch als

mythischer Schmuck dienten (S. 71–79). War Konstantins Übertritt zum Christentum eine ‚echte‘ Bekehrung? Leithart betont zu Recht, dass die Frage ist, was das *damals* bedeutete (S. 79–80). Konstantin nahm etwa persönlich die christologische Entscheidung von Nizäa an (S. 89–90), was heute für uns bedeutender ist als damals. Hier hätte Leithart viel deutlicher – wie Girardet in den im Folgenden besprochenen Werken – darauf verweisen können, dass Bekehrung vor allem bedeutete, den Götzendienst aufzugeben. Viel stärker hätte herausgearbeitet werden müssen, welche zentrale Rolle der Verzicht auf das Opfer zu Jupiter nach dem Sieg über die Mitkaiser spielt (S. 66–67). Hier zitiert Leithart zwar eine deutsche Quelle von 1955, die er aber wohl nicht lesen konnte. Die umfangreichen deutschen Studien dazu kennt er nicht (siehe unten).

Auch bei anderen Fragen ist Leithart auf der richtigen Spur, hätte aber mit deutschen Quellen bessere Belege anführen und die Bedeutung der Ergebnisse stärker herausstellen können. So geht Leithart davon aus, dass die eigentliche Kreuzesvision Konstantins bereits 310 in Grand in den Vogesen (heute in Frankreich) stattfand, wahrscheinlich als „Ringhalo“ (S. 77–78), die neuesten Belege dafür führt er aber nicht an.

Erfreulicherweise bezeichnet Leithart das „Edikt von Mailand“ als „Fiktion“ (S. 98–99). Tatsächlich vereinbarten die

beiden Kaiser Konstantin und Licinus nach einem Treffen in Mailand in einem Brief vom Juni 313 aus Nikomedia die Rückgabe von konfisziertem Kirchengut und die Religionsfreiheit der Christen, nicht aber deren Vorrangstellung, geschweige denn eine Stellung als Staatsreligion (S. 99–100). Tatsächlich hat Konstantin die Freiheit der Nichtchristen nicht beschränkt.

Je länger je mehr geht es Leithart aber nicht nur um eine Ehrenrettung Konstantins, sondern darum, ihn als Vorbild für christliche Politik hinzustellen. Aus Leitharts Sicht gilt: „Konstantin liefert uns in vielerlei Hinsicht ein Modell für christliche politische Praxis“ [„Constantine provides in many respects a model for Christian political practice“] (S. 11). Die Aussage, dass Konstantin in vieler Hinsicht für christliches politisches Handeln steht, geht natürlich weit über das hinaus, was Leithart belegt und besonders, was er widerlegt. Zwar ist zu würdigen, dass Konstantin aus christlicher Motivation auch Gesetze humanisiert und brutale Elemente der römischen Kultur beendet hat. Auch hat es Konstantin geschafft, das Christentum zu fördern, ohne die Religionsfreiheit der anderen einzuschränken. Aber ob das für seine Vorbildfunktion reicht? Und hätte man dann nicht gründlicher diskutieren müssen, ob die Förderung des Christentums als vom Staatsoberhaupt gewünschter Religion und Reli-

gionsfreiheit wirklich gleichzeitig möglich sind und inwiefern ein Christ als Staatslenker die Politik prägen sollte und kann?

Ausführlich belegt Leithart, dass die Sicht von Yoder und anderen, die Frühe Kirche sei vollständig pazifistisch gewesen und habe erst durch oder nach Konstantin ihre Sicht geändert, dass man nicht in der römischen Armee dienen könne, einseitig ist. Tatsächlich gab es um diese Fragen eine breite Diskussion in der Frühen Kirche. Schon vor Konstantin bis zurück zur Zeit der Apostel dienten Christen als Soldaten und Offiziere in der römischen Armee (S. 255–278), die ja zugleich die Polizeigewalt innehatte. Aber auch hier ist es ein weiter Weg zur Vorbildfunktion Konstantins, die auch ohne Pazifismus die Frage klären müsste, wie das Verhältnis der christlichen Kirche zu legalen Institutionen des staatlichen Gewaltmonopols sein sollte.

Ich persönlich hätte mir eine klarere Trennung in einen historischen Teil zu Konstantin und einen ethischen Teil zum Verhältnis von Kirche und Staat gewünscht. Da Yoder die beiden Fragen bis zur Unkenntlichkeit vermischt, folgt ihm Leithart, wenn es bei ihm auch viel einfacher ist, die Gedanken zum einen oder anderen voneinander zu trennen.

Eigentlich handelt es sich für mich sogar um vier Fragenkomplexe, die hier verschwimmen: 1. Was ist historisch

zur Konstantinbiografie zuverlässig zu sagen? 2. Wie viel des späteren mittelalterlichen christlichen Europas geht auf Konstantin zurück und wie viel nicht, heißt also das konstantinische Zeitalter zu Recht so oder nicht? 3. Was ist gut und richtig – das heißt, wie sollte es idealerweise biblisch-theologisch sein? Und 4. Wie ist im Licht des Ideals Konstantin die spätere Entwicklung des Mittelalters zu bewerten, oder kann man eine solche Bewertung gar nicht vornehmen?

Durch die starke Fixierung des Buches auf Yoder vor allem im hinteren Teil (S. 254–342) und dem angekündigten Wechsel von der Biografie zur Polemik im Laufe des Buches (S. 10–11) wird das Buch leider auch sehr auf den amerikanischen Bereich zugeschnitten und ist gerade im hinteren Teil für Christen in Europa oder im globalen Süden nicht relevant.

### Drei Bücher von Girardet

Dem Buch von Leithart möchte ich drei Werke von Klaus M. Girardet gegenüberstellen:

A) *Klaus M. Girardet. Der Kaiser und sein Gott: Das Christentum im Denken und in der Religionspolitik Konstantins des Großen. Millenium-Studien 27. Berlin: de Gruyter, 2010. 212 Seiten. ISBN: 978-3110227888. 74,95 Euro.*

B) Klaus M. Girardet (Hg.). *Kaiser Konstantin der Große: Historische Leistung und Rezeption in Europa*. Bonn: Rudolf Habelt, 2007, darin bes.: Klaus M. Girardet. „Das Christentum in Denken und in der Politik Kaiser Konstantin d. Gr.“. S. 29–54. 208 Seiten. ISBN: 978-3774934740.

C) Klaus M. Girardet. *Die konstantinische Wende: Voraussetzungen und geistige Grundlagen der Religionspolitik Konstantins des Großen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006; 2002. 204 Seiten. ISBN: 978-3534191161. 49,90 Euro.

Stellen wir dem Buch von Leithart die Bücher zu Konstantin des deutschen Forschers Klaus Girardet gegenüber. Grund für die intensive Erforschung Konstantins auf deutscher Seite ist unter anderem, dass Trier zeitweise dessen Hauptstadt war.

Girardet unterscheidet drei Forschungsrichtungen (A S. 22–24): 1. Auffassung, dass Konstantin bereits von Haus aus Christ war oder sich 310 bis 312 oder über einen noch längeren Zeitraum dem Christentum zuwandte. 2. Auffassungen, dass sich Konstantin zwar dem Monotheismus und/oder Sonnenkult mit gewissen christlichen Elementen zuwandte, nicht aber Christ nach damaligen und heutigen Maßstäben wurde. 3. Die Auffassung, dass es weder für die erste, noch für die zweite Auffassung Hinweise gibt.

Girardet beantwortet in einem eigenen Beitrag die Frage „Christliche Kaiser vor Konstantin?“ (C S. 13–38) sehr überzeugend negativ anhand jedes einzelnen Kaisers und seiner Familien vor Konstantin.

Girardet lehnt treffend moderne Maßstäbe dafür ab, ob Konstantins Bekehrung ‚echt‘, ‚aufrichtig‘ oder ‚richtig‘ war und Konstantin ‚rechtgläubig‘ wurde (C S. 59). Er geht davon aus, dass das herausragende Kennzeichen des Christseins und Christwerdens in der Antike und im 4. Jahrhundert die „Absage an den Götterkult“ (C S. 60) gewesen sei. Also müsse vor allem gefragt werden, ob Konstantin diese vollzogen habe. „Die Verweigerung des Götzenopfers“ durch Konstantin sei gut belegt (C S. 60–71, A S. 78–88) – unter anderem direkt nach dem Sieg über seine Mitkaiser, da Konstantin am Ende des Triumphzuges (der streng genommen keiner war, da keine Feinde, sondern ein Mitkaiser besiegt wurde) in Rom am 29.10.312 für alle erkennbar nicht als Ende und Höhepunkt das übliche Dankopfer an Jupiter Optimus Maximus auf dem Kapitol darbrachte, sondern direkt in seinen Palast zog.

Dafür findet Girardet viele Belege. So sieht der heidnische Historiker Zosimos (II 7,2) in der Unterlassung des Dankopfers an Jupiter den Grund für den Beginn des politischen Niedergangs von Rom (C. S. 70). Das Dankopfer an Ju-

piter fehlt auch auf dem 315 errichteten Konstantinbogen, auf dem statt Jupiter der „instinctu divinitatis“, der Eingebung der Gottheit gedankt wird.

Auffällig ist ab 312 in Berichten oder eben auf dem Konstantinbogen, das erstmals der Gott, der den Sieg verursachte, keinen Namen hat, sondern allgemein „summa divitas“ und ähnlich heißt (C S. 68).

Kurz nach der Verweigerung des Dankopfers an Jupiter 312 erscheinen erste Münzen mit dem Christogramm (B S. 42). Alles spricht dafür, dass es bereits Christuszeichen auf dem Helm des Kaisers und den Feldzeichen gab (A S. 64–67), wobei das Christuszeichen wohl nicht das heute vertraute Kreuz war, sondern das Chi-Rho.

Girardet geht ausführlich auf die drei zentralen Texte zur Vision des Christuszeichens an der Milvischen Brücke ein (A S. 30–40). Nirgends wird gesagt, so Girardet, dass die Vision erst an der Brücke geschah (A S. 49–51). Vielmehr dürfte Konstantin bereits 310 einen sogenannten „Ringhalo“ in Grand in den (heute französischen) Vogesen gesehen haben, den dann sein militärisches Begleitkommando auch sehen konnte. Ein Halo ist ein atmosphärischer Lichteffekt durch Brechung bzw. Reflexion von Licht an Eiskristallen. Er kann die Form einer inneren kleineren Sonne mit vier Strahlen in alle Richtungen wie ein Kreuz annehmen.

Girardet liefert außerdem viele Belege aus Konstantins frühen Reden ab 312 für seine Parteinahme für das Christentum (A S. 89–123). Die späte Taufe Konstantins ist für ihn normal und damals üblich gewesen, zumal Konstantin offensichtlich davon ausging, dass er nach der Taufe nicht mehr das kaiserliche Purpur tragen könne (A S. 106–107).

Interessant ist auch Girardets Darstellung „Nichtchristen im Denken und Handeln Konstantins“ (C S. 113–133, siehe auch A S. 137–139). Konstantin hat das Christentum niemandem aufgezwungen und ließ den Heiden ihre Freiheit. Wie Leithart sieht er bei Konstantin das Element der Religionsfreiheit in einem Maße gegeben, wie es dies bei den römischen Kaisern vorher nicht gab.

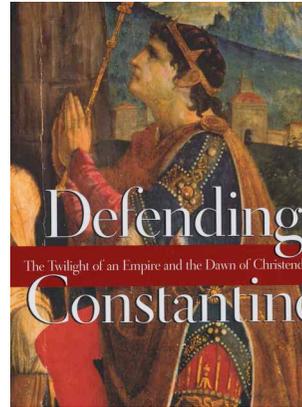
## Aufsätze

Schauen wir noch auf einige der von Girardet herausgegebenen Aufsätze. Tiziana J. Chiusi („Der Einfluss des Christentums auf die Gesetzgebung Konstantins“. S. 55–64 in: Klaus M. Girardet [Hg.]. *Kaiser Konstantin der Große*. A. a. O.) zeigt die Ambivalenz der Gesetzgebung Konstantins. Strengere Gesetze für die Flucht von Sklaven stehen neben Gesetzen zur humanen Behandlung der Sklaven und der Begünstigung ihrer Freilassung (B S. 60). Deutlich christlich beeinflusst sind die Abschaffung

der Todesstrafe durch Kreuzigung, das Verbot von Brandmalen im Gesicht, das Verbot der Gladiatorenspiele (B S. 61) oder die Einführung des Sonntags als Ruhetag, eine eindeutige Förderung und Werbung für das Christentum (B S. 63).

Wegweisend finde ich die drei grundlegenden Veränderungen des Christentums, die Konstantin bewirkt hat, wie sie Karl-Heinz Ohlig („Strukturelle Auswirkungen der Konstantinischen Wende auf das Christentum“. S. 75–86. In: Klaus M. Girardet [Hg.]. Kaiser Konstantin der Große. A. a. O.) benennt und erläutert: die Sakralisierung, die Verrechtlichung und die Hellenisierung des Christentums.

Die Sakralisierung des Christentums betraf vor allem die Rolle der Kirche, ihre Ämter und die Sakramente, da seitdem die von sakralen Männern geleitete kultische Praxis im Mittelpunkt steht (B S. 81). Die Verrechtlichung des Christentums ist in der katholischen Kirche bis heute erhalten und grundlegend (B S. 82). Die weitreichendsten Folgen hatte aber nach Ohlig die Hellenisierung des Christentums (B S. 85). Auf alle diese Fragen etwa geht Leithart nicht ein.



# Glaube braucht Wissen!

Wo und wie bekommt man einen leichten Zugang zu biblischem, seriösem Wissen?

## Unser Konzept

Mit neuen Dienstleistungen und Zugangswegen zu biblischen und seriösen Inhalten verstehen wir uns als ein attraktives Angebot für Menschen von heute, die mehr über Gott, Ethik, Naturwissenschaft fürs alltägliche Leben wissen wollen. Denn Gottes Wort gehört in den Alltag. Genau hier setzt GENiaLeBuecher.de an.

## Unsere Ziele

Die gesellschaftliche Religiosität hat in unserer Zeit neue, individuelle Wege gefunden. Dafür benötigen die Menschen alltagstaugliche, biblische, verlässliche Quellen und Mittel. GENiaLeBuecher.de bietet Inhalte und Informationsquellen für das alltägliche Leben von Einzelnen und Gemeinschaften an. Wir verbinden Internet und Gedrucktes.

## Unser Weg

GENiaLeBuecher.de geht hierbei nicht nur den Weg des klassischen Handels, sondern unterstützt bewusst christliche Institutionen, indem GENiaLeBuecher.de für diese Partner neue Vertriebswege schafft, bzw. vorhandene ausweitet. Diese Partner sind u.a. auch Institutionen (Werke, Vereine), die von Zuwendungen (Spenden) getragen werden.

**Die Zeit ist reif für diese Kreativität, für diese neuen Zugangswege und Kommunikationsmittel!**

# GENiaLeBuecher.de

Gott, Ethik, Naturwissenschaft im alltaeglichen Leben

Viel Freude beim Stöbern auf unseren Seiten

wir präsentieren:

- Bücher • CDs & DVDs • Kalender & Zeitplansysteme
- ein Antiquariat • Sonderposten • Message Shirts
- Tipps & Downloads und vieles mehr...

Carsten Friedrich

# Novum Testamentum Graece | 28



Barbara Aland u. a. (Hrsg). *Novum Testamentum Graece. 28., revidierte Auflage.* Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012. 1008 Seiten bzw. 1219 Seiten (mit Wörterbuch). ISBN: 978-3438051400 bzw. 978-3438051592. 28 bzw. 35 Euro.

Ein langes Warten fand im September ein Ende: Die 28. Auflage des Nestle-Aland ist erschienen. Das *Novum Testamentum Graece* ist als wissenschaftliche Ausgabe des Neuen Testaments in seiner griechischen Ursprache ein Standardwerk (neben dem UBS Greek New Testament). Es dient weltweit als Grundlage für Übersetzungen und wissenschaftliches Arbeiten. Nach seinen früheren Herausgebern Eberhart Nestle und Kurt Aland wird es bis heute oftmals einfach „Nestle-Aland“ genannt (abgekürzt NA).

## Revidierter Text in den Katholischen Briefen

Die bisherige 27. Auflage (NA27) war 1993 erschienen. Ihr lag der unveränderte Text der 26. Auflage von 1979 zugrunde. Damals wurde nur der Apparat einer weitgehenden Revision unterzogen. Damit liegt nun mit der 28. Auflage (NA28) nach 33 Jahren erstmals eine Ausgabe mit Textänderungen vor. Wer nun meint, nach 33 Jahren einen komplett revidierten Text des Neuen Testaments erwarten zu dürfen, der irrt. Die Revision des Textes betrifft nur die „Katholischen Briefe“, also den Brief des Jakobus, die beiden Petrus-Briefe, die drei Briefe des Johannes und den Judas-Brief. Für diesen Teil des Neuen Testaments liegt nämlich mittlerweile

die Editio Critica Maior (ECM) vor: die bisher umfangreichste, auf Vollständigkeit abzielende Aufarbeitung der textlichen Bezeugung des NT.<sup>1</sup> Die Entscheidungen der ECM (in der 2. Auflage) wurden für NA28 übernommen, womit sich der Text gegenüber NA27 an insgesamt 34 Stellen ändert. Eine komplette Auflistung dieser Stellen findet sich in der Einführung zu NA28 auf Seite 6\*. Drei dieser Änderungen seien hier als Beispiele aufgeführt:

### 1Petr 4,16

NA27: εἰ δὲ ὡς Χριστιανός, μὴ αἰσχυνέσθω, δοξάζετω δὲ τὸν θεὸν ἐν τῷ ὀνόματι τούτῳ.

Wenn aber jemand als Christ [leidet V.15], so schäme er sich nicht, son-

dern mache Gott durch diesen Namen [„Christ“] Ehre!

NA28 / ECM<sup>2</sup>: εἰ δὲ ὡς Χριστιανός, μὴ αἰσχυνέσθω, δοξάζετω δὲ τὸν θεὸν ἐν τῷ μέρει τούτῳ.

Wenn aber jemand als Christ [leidet V.15], so schäme er sich nicht, sondern mache Gott in dieser Angelegenheit Ehre!

### 2Petr 2,18

NA27: ὑπέρογκα γὰρ ματαιότητος φθεγγόμενοι δελεάζουσιν ἐν ἐπιθυμίαις σαρκὸς ἀσελγείαις τοὺς ὀλίγως ἀποφεύγοντας τοὺς ἐν πλάνῃ ἀναστρεφόμενους

Denn indem sie hochfahrende Reden führen, hinter denen nichts ist, locken

*sie im Taumel fleischlicher Begierden durch Ausschweifungen solche an sich, die sich eben erst von den im Irrwahn Wandelnden abgekehrt hatten (Menge)*

NA28 / ECM: ὑπέρογκα γὰρ ματαιότητος φθεγγόμενοι δελεάζουσιν ἐν ἐπιθυμίαις σαρκὸς ἀσελγείαις τοῦς ὄντως ἀποφεύγοντας τοῦς ἐν πλάνῃ ἀναστρεφόμενους

*Denn indem sie hochfahrende Reden führen, hinter denen nichts ist, locken sie im Taumel fleischlicher Begierden durch Ausschweifungen solche an sich, die sich wirklich von den im Irrwahn Wandelnden abgekehrt hatten; (nach Menge, abgewandelt)*

## Judas 5

NA27: Ὑπομῆσαι δὲ ὑμᾶς βούλομαι, εἰδότας [ὑμᾶς] πάντα ὅτι [ὁ] κύριος ἅπαξ λαὸν ἐκ γῆς Αἰγύπτου σώσας τὸ δεύτερον τοῦς μὴ πιστεύσαντας ἀπώλεσεν

*Ich will euch aber erinnern, obwohl ihr dies alles schon wisst, dass der Herr, nachdem er dem Volk das eine Mal aus Ägypten geholfen hatte, das andere Mal die umbrachte, die nicht glaubten. (Luther 84)*

NA28 / ECM: Ὑπομῆσαι δὲ ὑμᾶς βούλομαι, εἰδότας ὑμᾶς ἅπαξ πάντα ὅτι Ἰησοῦς λαὸν ἐκ γῆς Αἰγύπτου σώσας τὸ δεύτερον τοῦς μὴ πιστεύσαντας ἀπώλεσεν

*Ich will euch aber erinnern, obwohl ihr alles ein für allemal wisst, dass Jesus, nachdem er dem Volk das aus Ägypten geholfen hatte, das andere Mal die umbrachte, die nicht glaubten (nach Luther 84, abgewandelt)*

In den Katholischen Briefen wurde jedoch nicht nur der Text der ECM übernommen. Auch der Apparat wurde auf der Basis der ECM grundlegend neu konstruiert. So entfällt bei den Katholischen Briefen beispielsweise das Sigel **M** für den Mehrheits-Text zugunsten des Sigels „Byz“ (Byzantischer Text).

## Eine Übergangslösung

Dass sich die textlichen Änderungen nur auf die Katholischen Briefe erstrecken, macht deutlich, dass es sich bei NA28 um eine Übergangslösung handelt. Denn „auf lange Sicht“ soll das gesamte NT in dieser Weise überarbeitet werden, so die Herausgeber, die ihr Vorgehen als „zweigleisige Revision“ beschreiben.<sup>3</sup> Aber schon die Herausgabe dieser Übergangslösung als 28. Auflage macht deutlich, dass bis zum eigentlichen Ziel noch viele Jahre vergehen werden und bis dahin eben diese Variante (bzw. weitere Auflagen mit jeweils erweiterten Textrevisionen) der Standard sein wird, den keiner umgehen kann, der sich mit dem griechischen Urtext des NT beschäftigen will.

## Revision des gesamten Apparats

Allerdings gibt es auch Neuerungen, die sich nicht nur auf die Katholischen Briefe beschränken, sondern den gesamten NA28 betreffen. So liegt der gesamten Ausgabe eine Revision des kritischen Apparats zugrunde, die diesen übersichtlicher und einfacher nutzbar machen soll. Die wichtigsten Änderungen diesbezüglich sind folgende:

- Erstmals wurden die Lesarten der neu entdeckten Papyri 117–127 verzeichnet.
- Die Unterscheidung von ständigen Zeugen erster und zweiter Ordnung wurde aufgegeben, um bisher damit verbundene Unklarheiten zu beseitigen.
- Im Apparat werden zudem keine Konjekturen (verbessernde Eingriffe in den Text) mehr zitiert. Diese werden in Zukunft mit Quelle in einem gesonderten Verzeichnis für den *Nestle Aland digital* (siehe Abschnitt unten) zur Verfügung gestellt.
- Varianten im textkritischen Apparat werden, so weit möglich, ausgeschrieben und ohne Einbettung von Subvarianten dargestellt.
- Weil bisher oft missverstanden, wurde auch auf die Abkürzungen *pc* (*pauci*) und *al* (*alii*) verzichtet.

- Die Verknüpfung von Apparatnotierungen mit *et* und *sed* wurde aufgelöst. Die Bezeugungen werden jetzt getrennt notiert.
- Lateinische Abkürzungen und Zwischentexte wurden reduziert und im Abkürzungsverzeichnis übersetzt.
- Die Editionum differentiae (Appendix III in NA27), die einen Überblick über die Textentscheidungen der wichtigsten neuzeitlichen Ausgaben des griechischen NT im Vergleich zu NA27 bot, entfällt bei NA28, weil eine Überarbeitung unverhältnismäßig aufwendig gewesen wäre.
- Die Verweisstellen am äußeren Rand wurden auf ihre Aussagekraft hin überprüft.

Die hier aufgelisteten Änderungen machen deutlich, dass es den Herausgebern mit ihrer Zielstellung durchaus ernst ist, den NA28 benutzerfreundlicher zu machen. Angaben, die bisher in ihrer Art und Weise irritierend und unnötig kompliziert waren, wurden für den NA28 deutlich verbessert. Dass natürlich auch der NA28 noch ein sehr komplexes Werk ist, das den Benutzern eine intensive Beschäftigung abverlangt, ist selbstverständlich.<sup>4</sup> Dies ist sowohl der Materie an sich als auch der Zielstellung der Autoren geschuldet, „die in der Ausgabe vorliegende Rekonstruktion des griechischen Ausgangstextes kritisch nachvollziehbar und überprüfbar zu machen“<sup>5</sup>.

## Nestle Aland digital

Viele Benutzer wird es erfreuen, dass es den NA28 auch in digitaler Form geben wird – und zwar samt Apparat. Die Herausgeber verfolgen mit dem Nestle Aland digital hauptsächlich zwei Zielstellungen:<sup>6</sup> zum einen im Hinblick auf die Aktualität der gebotenen Informationen: Korrekturen und neue Notierungen sollen via Internet innerhalb kurzer Zeit zur Verfügung gestellt werden; zum anderen im Hinblick auf die Klarheit der Präsentation und die Verknüpfung mit weiteren Dokumenten und Daten. So sollen beispielsweise Abkürzungen und Sigel in eingeblendeten Fenstern erklärt werden. Darüber hinaus soll eine Verknüpfung mit den vollständigen Transkripten und Fotos der einbezogenen Handschriften geben. Wie oben schon erwähnt, soll außerdem ein Verzeichnis aller Konjekturen samt deren Quellen in der digitalen Variante enthalten sein.

Das Erscheinen des Nestle Aland digital ist für 2013 angekündigt. Es soll ihn dann für PC, Mac und Smartphone für ca. 30 Euro geben. Bis dahin darf man gespannt warten, inwieweit sich die wirklich vielversprechenden Ankündigungen der Herausgeber erfüllen.

## Anmerkungen

<sup>1</sup>„Die Editio Critica Maior dokumentiert die griechische Textgeschichte des ersten Jahrtausends anhand der überlieferungsgeschichtlich wichtigen griechischen Handschriften, alten Übersetzungen und neutestamentlichen Zitate in der antiken christlichen Literatur. Auf der Basis genealogischer Untersuchungen des erstmals mit dieser Vollständigkeit aufbereiteten Materials wird der Text neu rekonstruiert. Die Auswahl der Handschriften beruht auf einer Auswertung der gesamten Primärüberlieferung.“ URL: <http://www.uni-muenster.de/NTTextforschung/Projekte.html> [Stand: 23.10.2012]. Ausführlichere Informationen zur ECM finden sich unter URL: <http://www.uni-muenster.de/NTTextforschung/ECM.html>.

<sup>2</sup>Griechischer Bibeltext aus: Barbara Aland u.a. (Hrsg.). Novum Testamentum Graece. 28., revidierte Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

<sup>3</sup>„... so muss für die übrigen neutestamentlichen Schriften mit der Neukonstitution des Textes so lange gewartet werden, bis mit dem Fortschreiten der Arbeit an der ECM die dafür nötigen Materialien und Erkenntnisse vorliegen. Die sich daraus ergebende relative Uneinheitlichkeit der 28. Auflage ist unvermeidlich, will man die neuen Erkenntnisse aus der Arbeit an der ECM in die Handausgaben einfließen lassen, obwohl solche nur für einen Teilbereich des Neuen Testaments vorliegen.“ Holger Strutwolf im Vorwort zum NA28.

<sup>4</sup>Die Deutsche Bibelgesellschaft gibt deshalb eine gesonderte Einführung zum NA28 heraus: David Trobisch. Die 28. Auflage des Nestle-Aland. Eine Einführung. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2013. Leider ist es nicht gelungen, diese Einführung zeitgleich mit dem NA28 auf den Markt zu bringen. Aus dem ursprünglich angekündigten Veröffentlichungstermin November 2012 ist mittlerweile Frühjahr 2013 geworden. Weitere Informationen zu dieser Einführung finden sich unter URL: <http://www.bibelonline.de/products/Wissenschaftliche-Bibelausgaben/Urtexte-Neues-Testament/Die-28-Auflage-des-Nestle-Aland-eine-Einfuehrung.html>

<sup>5</sup>NA28. A. a. O. S. 2\*.

<sup>6</sup>NA28. A. a. O. S. 3\*f.



## Martin Bucer Seminar

### Epheser 4,12

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

#### Struktur

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

#### Mission durch Forschung

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

[www.bucer.de](http://www.bucer.de)

[info@bucer.de](mailto:info@bucer.de)



### Mission durch Forschung

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

### Abwanderung von Mitarbeitern verhindern

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

### Fundierte Ausbildung für das Reich Gottes

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