



Ausgabe 1/2010 Nr. 5  
3. Jahrgang



# glauben & denken heute



**Kirchenzucht** bei Calvin

**Fundamentalismus**

Wahrheitsanspruch mit Gewalt durchsetzen

**Stellungnahme** zum Wohlstandsevangelium

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 Schirrmacher (ts) (visdP)

## Leitender Redakteur:

Ron Kubsch (rk)

## Weitere Redaktionsmitglieder:

Cambron Teupe (ct), Titus Vogt (tv),  
Johannes Otto (jo), 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).

# Inhalt

- **Editorial** **3**  
(Daniel Facius)
- **Kirchenzucht bei Calvin** **5**  
(Daniel Facius)
- **Fundamentalismus: Wahrheitsanspruch mit Gewalt durchsetzen** **15**  
(Prof. Dr. Dr. Thomas Schirrmacher)
- **Eine Stellungnahme zum Wohlstandsevangelium** **22**  
(Theol. AG der Lausanner Bewegung)
- **Rezension: Die Offenbarung des Johannes** **26**  
(Daniel Dangendorf)
- **Rezension: Die Auferstehung Jesu in der Kontroverse** **28**  
(Daniel Dangendorf)
- **Rezension: Mit Ausharren laufen** **30**  
(Johannes Otto)





# Das TINA-Prinzip

Liebe Freunde,

in den letzten Wochen hat sich in die politischen Entscheidungsprozesse Europas ein Prinzip eingeschlichen, das es in sich hat: Das TINA-Prinzip. Das Akronym, das nach Zygmunt Bauman („Die Zeit“ Nr. 47, vom 18.11.1999) auf den französischen Soziologen Pierre Bourdieu zurückgeht, steht für „There is no alternative“ und war bereits bei Margaret Thatcher in Gebrauch. Im Rahmen der Euro-Krise ist es nunmehr auch im Bundestag angekommen. Die „Süddeutsche Zeitung“ kann „Für Angie kommt Tina“ titeln (17.05.2010), und in den Regierungsfraktionen regt sich der Unmut über die vermeintliche „Sachzwanglogik“, aufgrund derer folgenreichste Entscheidungen im Eilverfahren abgenickt werden. Dabei drängt sich die Frage auf, wie oft die behauptete Alternativlosigkeit tatsächlich gegeben ist und wie oft sie lediglich ein propagandistisches Mittel

darstellt, um Kritiker auszuschalten und eine vernünftige Diskussion zu unterbinden.

Tatsächlich gab und gibt es so gut wie immer Alternativen, im Falle der Euro-Krise beispielsweise die Möglichkeit einer Staatsinsolvenz Griechenlands, die Möglichkeit des Ausschlusses Griechenlands (den die Verträge nicht vorsehen, genausowenig allerdings wie die jetzt beschlossenen Hilfen, die gegen die Bail-Out-Klausel verstoßen) oder den eigenen Austritt aus der Euro-Zone, um nur die wichtigsten drei zu nennen. Ob diese Handlungsoptionen letztlich sinnvoll sind und ob sie wünschenswerte Ergebnisse zeitigen, mag in dem ein oder anderen Fall beträchtlichen Zweifeln unterliegen, eine entsprechende Entscheidung hierüber sollte allerdings am Ende einer Debatte stehen – und nicht an deren Anfang.

Was aber nun trägt zur Entstehung des TINA-Arguments bei? Auf drei mögliche Ursachen – mangelndes Wissen, mangelndes Wollen und mangelnde Kraft – sei ein kurzer, auch biblischer Blick geworfen.

## Mangelndes Wissen

Der stellvertretende Vorsitzende der SPD-Fraktion, Hubertus Heil, erklärte, die Abgeordneten fühlten sich „überrannt“. Wenn Letztere „dauerhaft das Gefühl haben, sie verstehen gar nicht mehr, was sie beschließen, wird es gefährlich“. Besitzt man keine Informationen, kennt man auch die Alternativen nicht. Informationen allein reichen aber nicht aus – sie müssen denkend verarbeitet werden. So haben beispielsweise alle Menschen einen vergleichbaren Wissensstand über die

Existenz der Erde. Paulus schreibt nun an die Römer (1,20), aus dieser Existenz werde die ewige Kraft und Gottheit des Schöpfers „durch Nachdenken“ wahrgenommen (Schlachter übersetzt hier  $\nu\omicron\epsilon\omega$  am genauesten, das für die sachgemäße Erfassung eines Sachverhalts steht und vom Substantiv für „Verstand, Denken“ abgeleitet wird). Wer nicht nachdenkt, der erkennt nicht, dass als Alternative zum Materialismus die Beziehung zum Schöpfer möglich ist – und verpasst damit den Sinn seiner Existenz.

Auch der Diener Elisas musste die Erfahrung machen, dass mangelndes Wissen zum TINA-Gefühl führt. Als das Heer des Königs von Aram nach Dotan ausrückte, um Elisa zu verhaften, fiel dem Diener Elisas nichts mehr ein außer einem hoffnungslosen: „Was sollen wir nun tun?“. Elisa dagegen blieb ganz ruhig – er hatte einfach

die besseren Informationen, den geistlichen Durchblick (nachzulesen in 2. Könige 6,8ff.), für den Paulus in Epheser 1,8 betet: „Gott gebe Euch erleuchtete Augen eures Verständnisses, damit ihr wisst ...“. Ohne diese Augen sehen wir immer nur die menschlichen Alternativen, die naturgemäß begrenzt sind. Bei Gott aber sind alle Dinge möglich (Matthäus 19,26).

## Mangelndes Wollen

Aufgrund der für schwarz-gelb verlorenen Landtagswahl ist die Bundesratsmehrheit der Regierung dahin – und mit ihr das ein oder andere Wahlversprechen, das nun schlichtweg nicht mehr durchgesetzt werden „kann“. Und die Euro-Krise verhindert – natürlich – die versprochenen Steuersenkungen. Gibt es tatsächlich keine Alternativen? Der Fraktionsvorsitzende der FDP in Baden-Württemberg, Hans-Ulrich Rülke, warf der Bundeskanzlerin vor, diese verwende zwar das TINA-Argument, sei aber in Wirklichkeit froh, keine Mehrheit mehr im Bundesrat zu haben. Marie von Ebner-Eschenbach hat einmal umgekehrt formuliert: „Was du zu müssen glaubst ist das, was du willst“. Was angeblich nicht machbar ist entpuppt sich oft als das, was man vermeiden will.

Auch hierfür gibt es einen biblischen Präzedenzfall. So begründet sich bei-

spielsweise die tragische Ablehnung Jesu durch die Priester und Schriftgelehrten Israels in einer solchen TINA-Falle. Dass Jesus messianische Wunder vollbrachte, war unter ihnen unbestritten. An Kenntnis der Schriften mangelte es nicht. Und trotzdem nahmen sie, was die logische Alternative zu seiner Beseitigung gewesen wäre, Jesus als Messias nicht an, sondern verknüpften diese Variante mit untragbaren Folgen („dann kommen die Römer und nehmen uns das Land und das Volk weg“, Johannes 11,48). So wird Jesu Tod auf einmal alternativlos – dabei hat das Volk einfach „nicht gewollt“ (Lukas 13,34).

## Mangelnde Kraft

Manchmal muss man zur Durchsetzung einer Alternative auch etwas riskieren. Kanzlern, die eine Alternative als richtig erkannt haben und sie auch durchsetzen wollen, steht zu diesem Zweck die Vertrauensfrage zur Verfügung. Damit koppelt der Amtsinhaber seine persönliche Zukunft als Politiker an eine Sachfrage. Diese Kraft bringt nicht jeder auf. Ein besonders bitteres Beispiel für ein TINA-Verfahren aufgrund mangelnder Kraft ist der größte Justizirrtum der Weltgeschichte: der Jesus-Prozess. Der römische Statthalter Pilatus hatte sehr schnell herausgefunden, dass es noch nie einen Angeklag-

ten gegeben hatte, der so unschuldig war wie Jesus. Die biblischen Berichte erklären auch deutlich, dass Pilatus Jesus tatsächlich freilassen wollte (etwa in Johannes 19,12). Wie konnte es bei dieser Sachlage zu einer Verurteilung kommen? – Pilatus fehlte die Kraft! Wenn er angesichts der Drohungen der Juden Jesus zum Tode verurteilt, dann aber seine Hände in Unschuld waschen will, erklärt er damit indirekt, er habe eben einfach keine Alternative gehabt. Das lag nicht am Wissen. Es lag nicht am Wollen. Es lag an der fehlenden Kraft. Wer kennt das Problem nicht, zersetzt es doch immer wieder alle unsere guten Vorsätze, und in der Tat auch nur die Guten. Böses und Falsches zu tun hindert einen die Schwachheit selten.

Paulus beschreibt dieses Dilemma in Römer 7, wenn er sich darüber beklagt, er tue nicht das, was er als richtig erkannt habe und auch tun wolle. Zur Lösung kann er schließlich nur auf Christus verweisen (V. 25), der gesagt hat: „Ohne mich könnt ihr nichts tun“ (Johannes 15,5). Christus führt aus der TINA-Sackgasse, indem er die Erneuerung unseres Sinnes bewirkt (Römer 12,2) und Wollen und Vollbringen ebenfalls in seine Hand nimmt (Philipper 2,13). Und an dieser Stelle gibt es dann tatsächlich ausnahmsweise keine Alternative.

## Epheser 4,12

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

## Struktur

- 9 selbständige Studienzentren in 5 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

... πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν

ἀγίων εἰς ἔργον διακονίας ... Eph 4,12

Daniel Facius

## Kirchenzucht bei Calvin

Calvin selbst war sich bereits beim Verfassen seiner *Institutio* darüber im Klaren, dass es Menschen gibt, „denen vor lauter Hass gegen die Zucht auch der Name schon widerwärtig ist“, um dann bildhaft zu verdeutlichen, dass die Kirchenzucht im Leib Christi die Stelle der Sehnen einnehme, da sie nämlich die Glieder des Leibes miteinander verbinde. Bestanden die Vorbehalte gegen die Kirchenzucht schon zur Zeit Calvins, so müssen diese in der heutigen Zeit, die auch in Glaubensfragen von einer zunehmenden Individualisierung geprägt ist, noch verstärkt auftreten.<sup>2</sup> Die Wichtigkeit, die Calvin der Kirchenzucht beigemessen hat, zeigt sich aber darin, dass er diesem Thema etwa die Hälfte seiner Ekklesiologie widmete, auch wenn er sie letztlich nie unter die „notae ecclesiae“, die Wesensmerkmale der Kirche gerechnet hat.<sup>3</sup>

Auf die Ausführungen des Reformators und auf die praktische Umsetzung in Genf soll im Folgenden ein kurzer Blick geworfen werden.

### Die historische Situation

Als Johannes Calvin am 13. September 1541 zum zweiten Mal in Genf eintraf, gab der Rat<sup>4</sup> der Stadt dem Reformator noch am selben Tag den Auftrag, eine Kirchenordnung zu entwerfen und kam damit den Wünschen Calvins selbst entgegen – der vorläufige Schlusspunkt unter einer zwischen Calvin und Genf wechselhaft verlaufenen Vorgeschichte.

Beispielhaft für das Verhältnis Calvins zu Genf ist die Art und Weise, wie der junge französische Theologe überhaupt in die Schweizer Stadt geriet und aus welchen Gründen er dort verblieb. Calvin

hatte, bedingt durch die politischen und religiösen Verwerfungen<sup>5</sup>, bereits beschlossen, sein Heimatland zu verlassen; er verkaufte die noch ihm gehörenden Grundstücke in Noyon und brach nach Straßburg auf, um sich von dort in die Schweiz zu begeben, wo er, etwa in Basel, ungestörter seine theologische Arbeit betreiben wollte. Da die Straßen in den östlichen Grenzgebieten aufgrund der politischen Wirren gesperrt waren, nahm Calvin notgedrungen den Umweg über Genf, wo er lediglich eine Nacht Aufenthalt eingeplant hatte. Dort begegnete ihm der Reformator Guillaume Farel<sup>6</sup>, der, unterstützt von seiner gewaltigen Stimme, zwar fleißig das Evangelium gepredigt hatte,<sup>7</sup> dem es aber nicht gelungen war, in der Stadt für Ordnung zu sorgen. „Tout était en tumulte“, so fasst Calvin selbst die Zustände in Genf bei seiner An-

kunft 1536 zusammen<sup>8</sup> und macht damit sogleich die Notwendigkeit einer ordnenden Hand deutlich, die letztlich Calvins eigene werden sollte. Farel, der wohl erkannte, dass der junge Calvin eher als er selbst geeignet war, im aufgewühlten und zerstrittenen Genf für Ruhe zu sorgen,<sup>9</sup> bat ihn zu bleiben und verstieg sich, als das nichts fruchtete, zu einer „furchtbaren Beschwörung“<sup>10</sup>.

Calvin selbst schreibt über den Eindruck dieser Beschwörung: „Dieses Wort erschreckte und erschütterte mich so sehr, dass ich die angefangene Reise abbrach“.<sup>11</sup>

Calvin blieb also, *nolens volens*, in Genf und machte sich an die Arbeit, und obwohl er zunächst nur bescheiden als Lektor der Schrift<sup>12</sup> wirkte und sich an Farels Seite hielt, muss er doch von Anfang an die Notwendigkeit einer verfassten Ordnung erkannt haben: im Januar 1537 legte

Guillaume Farel dem Stadtrat einen Entwurf kirchlicher „Artikel“<sup>13</sup> vor, denen man unschwer den Einfluss Calvins anmerkt.<sup>14</sup> Dabei ist bemerkenswert, dass bereits diese Kirchenartikel den Gedanken der Kirchenzucht aufgreifen, indem sie den Ausschluss vom Abendmahl regeln. Weiterhin verlangten die Artikel die Vereidigung der gesamten Bürgerschaft auf das Glaubensbekenntnis,<sup>15</sup> die Annahme des Katechismus als Grundlage für die Unterweisung der Jugend, die Neuregelung der monatlich pflichtmäßigen Abendmahlsfeier und die Einsetzung eines Ältestenkollegiums zur Durchführung der Kirchenzucht.

Besonders diese Forderungen waren es, die sich für Calvin zum Stolperstein entwickelten. Zunächst opponierte der Rat gegen die monatliche Abhaltung des Abendmahles und die Verpflichtung auf das Bekenntnis,<sup>16</sup> so dann widersetzen sich auch die Bürger und ignorierten diese Verpflichtung.<sup>17</sup> Auch die Durchführung der als streng empfundenen Kirchenzucht stieß auf immer stärkeren Widerstand. Als Calvin und Farel Sanktionen planten, weigerte sich der Rat, irgendjemand vom Abendmahl auszuschließen. Im Februar 1538 siegten Calvins Gegner bei der Neuwahl zum Rat und stellten fortan alle vier Bürgermeister. Als der Rat dann auf Ersuchen der Stadt Bern die Angleichung der Genfer Kirche

an die gottesdienstlichen Gebräuche Berns beschloss, war der Bruch besiegelt. Die Reformatoren konnten dies nur als Einmischung in die innersten Angelegenheiten der Kirche ansehen und weigerten sich, das Abendmahl am Osterfest nach dem Berner Ritus zu spenden.<sup>18</sup> Daraufhin enthob der Rat am 23.4.1538 unter Zustimmung der Bürgerschaft Calvin und Farel des Amtes und wies beide an, Genf binnen drei Tagen zu verlassen. Calvin war in Genf gescheitert – an der Frage der Kirchenzucht.<sup>19</sup>

Calvin verließ also Genf und zog sich nach Basel zurück, siedelte allerdings bald auf das Drängen Martin Bucers<sup>20</sup> nach Straßburg über, eines der bedeutendsten Zentren des deutschen Protestantismus, wo er 1538 die Arbeit als Pfarrer in einer französischen Flüchtlingsgemeinde aufnahm sowie theologische Vorlesungen an dem von Johannes Sturm geleiteten Gymnasium hielt.<sup>21</sup> Während seines Straßburger Aufenthalts, wo er auch heiratete, kam Calvin durch die Religionsgespräche Karls V. mit der deutschen Reformation in Berührung und konnte auch das aus seiner Sicht völlig unbefriedigende Verhältnis von Kirche und Staat in den deutschen Gebieten beobachten<sup>22</sup> – auf dieser Ebene entzündete sich dann auch immer wieder Ärger bezüglich Calvins Vorstellungen von Kirchenzucht. Auf einer Vorbereitungsbesprechung 1539

in Frankfurt am Main lernte er Philipp Melancthon kennen, mit dem er bis zu dessen Tod brieflich verkehrte und dem er 1543 seine „Abhandlung über den freien Willen“ widmete. Aber auch in Genf war er in Erinnerung geblieben. Als der katholische Kardinal Sadoletto im März 1539 die Genfer mittels eines Schreibens zur Rückkehr in den Schoß der römischen Mutterkirche einlud, fühlte sich keiner der Genfer Prediger der Aufgabe gewachsen, eine Antwort zu verfassen. Calvin nahm die Herausforderung an und schrieb in nur sechs Tagen die berühmte „Antwort an Sadoletto“, die als „eine der glänzendsten Streitschriften gilt, die je aus seiner Feder geflossen sind“<sup>23</sup>; auch Martin Luther hat sie sehr geschätzt.<sup>24</sup>

Im September 1541 schließlich kehrte Calvin nach Genf zurück. Auch diese Rückkehr vollzog er nur zögerlich, während seine Genfer Freunde und Straßburger Kollegen ihn dazu drängten seit die Feinde Calvins 1540 aus dem Rat gewählt worden waren.<sup>25</sup> Im Mai schrieb Calvin an Viret, einen Freund Farel und in Genf tätigen Reformator, er wolle lieber ans Kreuz als in Genf „auf einer Folter immer wieder gequält zu werden“ und im Oktober schrieb er an Farel, der sich wie üblich nicht scheute, Calvin unter Druck zu setzen: „Wenn ich wählen könnte, täte ich alles eher, als Dir in dieser Sache nachzugeben.“<sup>26</sup> Er gab schließlich

doch nach. Allerdings stellte er gegenüber dem Genfer Rat zuvor klar, dass er von seinen Vorstellungen zur Kirchenzucht nicht abweichen werde. Er schrieb an Farel: „Sofort nachdem ich dem Rat meine Dienste angeboten hatte, erklärte ich, dass eine Kirche nicht zusammengehalten werden könne, soweit nicht Einigung herrscht über eine beständige Leitung, wie sie uns in Gottes Wort vorgeschrieben ist und wie sie auch in der alten Kirche üblich war.“<sup>27</sup>

Bereits einen Monat nach seiner Ankunft wurde die von Calvin in 20 Tagen verfasste Kirchenordnung von 1541 von den Räten der Stadt angenommen.<sup>28</sup> Zwanzig Jahre später, am 13. November 1561, wurde eine erweiterte Fassung der Kirchenordnung verabschiedet, die Gegenstand der folgenden Darstellung ist.

## Die „Ordonnances Ecclésiastique“ von 1561

„Wenn wir sehen, dass in jeglicher Gemeinschaft von Menschen eine bestimmte öffentliche Ordnung erforderlich ist, die in der Lage sein soll, den gemeinen Frieden zu fördern und die Eintracht aufrechtzuerhalten (...), so muss es in besonderer Weise in den Kirchen so gehalten werden, die einerseits bei einer gut geregelten Ordnung

aller Dinge aufs Beste erhalten bleiben, andererseits aber ohne Eintracht durchaus nicht bestehen können“.<sup>29</sup> Mit diesem Satz ist die Notwendigkeit einer Kirchenordnung schlicht und einfach pragmatisch begründet. Natürlich findet diese Auffassung auch noch eine biblische Untermauerung, nämlich in dem Befehl des Paulus in 1. Korinther 14,40<sup>30</sup>: „Lasst alles anständig und ordentlich zugehen“. Das Hauptanliegen Calvins bei der Verfassung seiner Kirchenordnung aber war es, dass allein Christus als der Herr der Gemeinde in seiner Kirche zu herrschen habe. Hier von sollten nach Calvins Überzeugung nicht nur die Botschaft der Kirche, sondern gerade auch deren Gestalt und Ordnung bestimmt werden.<sup>31</sup>

Dies zeigt sich besonders in seinem konsequent durchgehaltenen Verständnis der Kirche als Leib des Christus, als Gemeinschaft derjenigen, die durch die Verbindung mit Jesus als dem Haupt der Gemeinde auch gleichsam untereinander Gemeinschaft haben, sowie an Calvins Amtsverständnis, das wesentlich von dem Gedanken der Herrschaft Christi geprägt ist.<sup>32</sup> Hier nahmen die *Ältesten* das für den Aspekt der Kirchenzucht neben den Pastoren wichtigste Amt ein, das heißt, wie die Kirchenordnung erklärt, die „vom Rat zum Konsistorium Bestimmten“<sup>33</sup>. Diese Formulierung bedeutete nicht nur, dass der Rat die Mitglieder des Konsistori-

ums, also des kirchlichen Leitungsgremiums (das aus den Ältesten und den Pastoren gebildet wurde), auswählte, sondern sogar weitergehend, dass die zu wählenden Mitglieder dem Rat entstammen mussten.<sup>34</sup>

Zwei Vertreter aus dem Kleinen Rat, vier aus dem Rat der Sechzig und sechs Vertreter aus dem Großen Rat waren als Älteste abzustellen, wobei die Pastoren bei der Auswahl der Kandidaten immerhin „zur Beratung“ hinzuzuziehen waren.<sup>35</sup> Auch war darauf zu achten, dass die Kandidaten sich durch ehrbaren Lebenswandel auszeichneten, „tadellos und über jeden Verdacht erhaben“ Gott fürchteten „und geistliche Klugheit“ besitzen. Die so ausgewählten Ältesten verpflichteten sich dann mit einem Eid, alles, was der Ehre Gottes und der Erneuerung des Evangeliums<sup>36</sup> widerspricht, zu verhindern und diejenigen zu ermahnen, „die es nötig haben“<sup>37</sup>.

Das Gottesvolk erkennt man „an der Absolution, die sie öffentlich gebrauchen. Das ist (wie Christus Matth. 18,15ff. festsetzt): wo ein Christ sündigt, dass derselbe zurechtgewiesen werden solle, und wo er sich nicht bessert, soll er gebunden und verstoßen werden; bessert er sich, so soll er losgesprochen werden“<sup>38</sup>. Dieses Zitat Martin Luthers, mit dem der Reformator die Kirchenzucht als ein Erkennungsmerkmal der christlichen Gemein-

schaft<sup>39</sup> beschreibt, zeigt, dass Calvin sich mit seiner Überzeugung von der Wichtigkeit kirchlicher Disziplin im Einklang mit seinen Zeitgenossen und Mitreformern befand. Gleichzeitig war die Einhaltung der Kirchendisziplin für Calvin eine theologische Notwendigkeit. Schon in den Kirchenartikeln von 1537 hatte er argumentiert, dass die Kirche ihre wahre Funktion ohne die Einhaltung von Disziplin nicht erfüllen könne und drückte die Befürchtung aus, dass Gott die bisherige Vernachlässigung dieser Disziplin bestrafen könne.<sup>40</sup>

Da die sichtbare Kirche die Kirche Jesu ist, folgte daraus, dass sie nicht nach Belieben organisiert werden darf, sondern die Hinweise Jesu diesbezüglich zwingend zu beachten sind.<sup>41</sup> Erst wenn man diese theologische Grundlage im Hinterkopf hat wird verständlich, wie Calvin jeden, der die Etablierung einer Kirchendisziplin ablehnt, als „Feind des christlichen Glaubens“ bezeichnen kann.<sup>42</sup> Wie genau aber wurde jene nun organisiert?

Insgesamt lassen sich die Verfehlungen, die Anlass für ein Einschreiten der Kirchenleitung gaben, in zwei Kategorien einteilen: Angriffe auf die Lehre und unwürdiger Lebenswandel. So verfügte die Kirchenordnung, dass das Konsistorium einmal wöchentlich zusammenzutreten hatte, um solche Leute vorzuladen, die nach Ansicht

des Gremiums der Ermahnung bedürfen. Dabei waren konkret folgende Verfehlungen im Blick:<sup>43</sup> Der Angriff gegen die empfangene Lehre führt nach mehrmaliger Ermahnung zum Ausschluss vom Abendmahl. Weiterhin wurde nachlässiger Kirchenbesuch<sup>44</sup> nach dreimaliger Ermahnung mit dem Ausschluss aus der Gemeinde geahndet. Bei sonstigen Fehlertritten im Lebenswandel griff ebenfalls ein System gestaffelter Sanktionen. Zunächst sollte verborgenes Fehlverhalten auch im Verborgenen getadelt werden und der Sünder erst bei Uneinsichtigkeit vor der Gemeinde ermahnt werden. Letzte Konsequenz ist auch hier wieder der Ausschluss vom Abendmahl.

Nun ließ es die Kirchenordnung aber nicht dabei bewenden, offenkundige oder dem Konsistorium auf andere Weise bekannt gewordene Missstände zu verfolgen. Sie legte vielmehr die Pflicht der Pastoren zu Hausbesuchen fest, die regelmäßig, nämlich einmal jährlich, stattzufinden hatten. Zweck dieser Besuche war es, die Bewohner ganz schlicht über ihren Glauben zu befragen, um sicherzustellen, dass jeder weiß, „worin das Fundament seines Heils besteht“<sup>45</sup>. Beim Fehlen jeglichen Verständnisses (oder auch hier bei schlechtem Lebenswandel) konnte man vor das Konsistorium geladen werden.<sup>46</sup> Diese Wissenskontrolle, der im Übrigen auch die Kinder unterwor-

fen waren, bevor sie zum Abendmahl zugelassen werden konnten, wurde vor allem deshalb für nötig gehalten, weil „während des Durcheinanders zur Zeit der Papstherrschaft“ viele „nicht wüssten, was christlicher Glaube eigentlich“ sei.<sup>47</sup> Zudem sollte wohl auch einem magischen Verständnis des Abendmahls gewehrt werden, wie es Calvins Exegese zu 1. Korinther 11,28 nahe legt.<sup>48</sup>

Um Verständnis dafür zu entwickeln, dass die Frage nach der Kirchenzucht von Anfang an mit dem Abendmahl in Verbindung gebracht wurde, muss berücksichtigt werden, dass sich die Kirchenzugehörigkeit in Genf wie auch sonst nicht nach der geistlichen Entscheidung des einzelnen Gläubigen richtete, sondern durch einen Beschluss der Obrigkeit festgelegt wurde.<sup>49</sup> Dies führte aber dazu, dass sämtliche Bürger der Stadt am Abendmahl teilnahmen, unabhängig davon, wie sie ihr Leben führten und sogar unabhängig davon, ob sie an das gefeierte Ereignis überhaupt glaubten. Der Abendmahlsbesuch war nicht Glaubensbekenntnis, sondern der Tradition geschuldete religiöse Handlung, so dass der in den Artikeln vorgesehene Ausschluss notwendig war, um diese Feier vor der Entweihung zu schützen.<sup>50</sup> Calvin schreibt hierzu an Farel: „Wenn der Tag des Sakraments des Abendmahls näherrückt, gebe ich von der Kanzel be-

kannt, dass diejenigen, die unbedingt teilnehmen wollen, mir dies zuerst mitteilen müssen; gleichzeitig erkläre ich, aus welchem Grund das zu geschehen hat, nämlich deswegen, damit die, die in der Religion bisher ohne Anleitung geblieben und unerfahren sind, besser geschult werden und diejenigen, die einer speziellen Ermahnung bedürfen, diese auch bekommen. Zuletzt damit diejenigen, die unter Gewissensnöten leiden, Trost empfangen können. (...) Was wäre es für eine schamlose Frechheit von jemandem, sich nicht einmal dazu herabzulassen, seinen Glauben im Angesicht der Gemeinde, mit der er Gemeinschaft sucht, zu bekennen, und wie erbärmlich wäre der Zustand der Kirche, wenn sie gezwungen wäre, einen solchen Menschen zur Teilnahme an einem solch großen Geheimnis zuzulassen, demgegenüber er unkundig ist oder dem er vielleicht sogar mit Misstrauen begegnet.

Und wo ich gerade bei der Gemeinde bin: wie soll der Diener selbst, dem die Verwaltung dieses Gnadenmittels unter der Bedingung anvertraut ist, dass er es eben nicht vor Hunde und Schweine wirft, es nicht ausgießt auf Würdige und Unwürdige gleichermaßen, diese beschwerliche Pflicht erfüllen, wenn er dabei nicht nach bestimmten, festgelegten Methoden verfahren kann, um die würdigen von den unwürdigen Teilnehmern zu trennen“?<sup>51</sup>

Gleichwohl müssen sich beim Konsistorium mit der Zeit Zweifel über die Wirksamkeit des Abendmahlausschlusses als Mittel der Kirchendisziplin breitgemacht haben. Dies kann auch nicht verwundern, denn gerade bei fehlendem Verständnis über die Bedeutung des Abendmahls konnte ein Ausschluss von dem Betroffenen nicht als die deutliche Sanktion, die es ausdrückte, empfunden werden. Die mit dem Abendmahlausschluss verbundene Folge der gleichzeitigen Disqualifikation als Taufpate<sup>52</sup> dürfte kaum für zusätzliche Abschreckung gesorgt haben. Aus diesem Grund sah sich der Rat veranlasst, mit der „Verordnung über die Abendmahlsverächter“<sup>53</sup> im November 1557 schwerere Geschütze aufzufahren, um die verordneten Strafen und sich selbst nicht „lächerlich zu machen“.

Wer also trotz Ausschluss vom Abendmahl oder auch bei freiwilligem mehrfachen Fernbleiben nicht zur Versöhnung oder Korrektur bereit war und ein weiteres halbes Jahr vom Abendmahl fernblieb, der musste „als Unbelehrbarer für ein Jahr aus der Stadt ausgewiesen werden“<sup>54</sup> – die Kompetenz hierfür lag übrigens beim Rat. In einem Nachtrag von 1560 forderte der Rat sogar zusätzlich ein öffentliches Reuebekenntnis vor der Gemeinde, damit erkennbar sei, dass die Buße aus freiem Willen geschieht.

Neben diesen nunmehr echten Sanktionen enthielt die Kirchenordnung auch Pflichten, deren Charakter noch deutlicher als die oben genannten disziplinarischen Maßnahmen fürsorglicher Natur war. So wurden etwa Kranke und deren Pfleger verpflichtet, einen Pfarrer zu benachrichtigen, wenn jemand länger als drei ganze Tage krank im Bett lag, damit der Betreffende rechtzeitig durch Gottes Wort getröstet werden könne. In eine ähnliche Richtung zielte die Verordnung, die Gefangenen an jedem Samstagmittag zu besuchen, um ihnen Zuspruch und Ermahnung zu geben.<sup>55</sup>

Insgesamt zeigt sich damit die klare seelsorgerliche Zielrichtung der Kirchendisziplin, die noch deutlicher durch Calvins Erläuterungen in seiner *Institutio* zum Ausdruck kommt.

## Kirchenzucht in der „Institutio“

Die Kirchenzucht, so legt Calvin den Grund für seine dann folgenden Ausführungen, beruht „zum größten Teil auf der Schlüsselgewalt und der geistlichen Rechtsprechung“. Dieser Teil der Kirchengewalt, die „geistliche Rechtsprechung“, ist „für einen wohlgeordneten Zustand der Kirche“ der wichtigste<sup>56</sup> und bezieht sich vornehmlich auf die „Sittenzucht“. Zur



Begründung verweist Calvin auf die „Schlüssel“, die Christus in Matthäus 18 „seiner Kirche“ übergeben hat. Hinsichtlich dieser Schlüssel unterscheidet Calvin zwei Bedeutungen. Die erste steht mit der Predigt des Evangeliums in Verbindung, durch welche die Verstockten „gebunden“ und die Umkehrenden „gelöst“ werden. Auf diese Weise gebraucht stellen die Schlüssel weniger eine Gewalt als einen Dienst da. „Denn im eigentlichen Sinne hat Christus diese Vollmacht nicht Menschen gegeben, sondern seinem Worte, zu dessen Dienern er die Menschen gemacht hat“.

Die zweite Bedeutung betrifft dann die eigentliche Kirchendisziplin. Hier „bindet“ die Kirche denjenigen, den sie „in den Bann tut“, also exkommuniziert, und „löst“ denjenigen, den sie wieder in ihre Gemeinschaft aufnimmt. Diese Handlung der Kirche, so legt Calvin Matthäus 18,18 aus, wird von Gott in der Weise bestätigt, dass „das, was die Gläubigen auf Erden vollzogen haben, im Himmel als gültig angesehen wird“<sup>57</sup>. Auf diese Weise begründet die Schlüsselgewalt die Notwendigkeit kirchlicher Disziplin.<sup>58</sup>

Wenn das Gebot Christi, dass in der Sünde verharrende, halsstarrige Menschen aus der Gemeinde auszuschließen sind, nicht aufgelöst werden soll, dann, so Calvin, „müssen wir der Kirche eine gewisse Rechtsprechung zugestehen“.

Diese Rechtsprechung wird von zwei zentralen Prinzipien beherrscht. Erstens ist sie ihrem Wesen nach *geistliche* Rechtsprechung und muss deswegen von „dem der Obrigkeit zustehenden Schwertrecht voll und ganz geschieden werden“, zweitens obliegt die Rechtsprechung nicht dem Einzelnen, sondern einer „rechtmäßigen Versammlung“. Die Scheidung von den der Obrigkeit zustehenden Rechten vollzieht sich alleine dadurch, dass die einzige Gewalt, derer sich die Kirche im Rahmen der Zucht bedienen darf, die „Gewalt des Wortes Gottes“ ist.

Durch diese Klarstellungen wendet sich Calvin letztlich gegen zwei Entartungen der Kirchenzucht, die jeweils von Menschen beansprucht wurde, denen sie nicht zustand. Durch die Betonung des „geistlichen Wesens“ werden die bisherigen weltlichen Machthaber, durch die Betonung der Versammlung die bisherigen kirchlichen Machthaber (Bischöfe, Papst) von der Durchführung der Kirchenzucht ausgeschlossen.<sup>59</sup> Gleichzeitig musste Calvin aber noch eine andere Abgrenzung vornehmen, denn auch die Betonung des „geistlichen Wesens“ konnte leicht zu Missverständnissen führen.

Wie schnell konnte es hier dazu kommen, dass die kirchlichen Ordnungen eine falsche geistliche Bedeutung erhielten? Deswegen die Klarstellung: Die Regeln, die für Ordnung in

der Kirche sorgen sollen, „dürfen nicht für heilsnotwendig gehalten werden und dementsprechend die Gewissen mit heiliger Scheu binden, ebenso dürfen sie nicht auf die Verehrung Gottes bezogen werden, und deshalb darf die Frömmigkeit nicht auf ihnen beruhen“.<sup>60</sup>

Der Zweck der Kirchenzucht ist nach Calvin ein Dreifacher<sup>61</sup>: Erstens müsse die Kirche von Menschen freigehalten werden, die einen „schandbaren und lasterhaften Lebenswandel“ pflegen, da sonst der Leib Christi durch solche nichtsnutzigen Leute einen schlechten Ruf bekäme und dies auf den Herrn der Kirche zurückfallen würde<sup>62</sup> (ein Argument, das von den Reformatoren immer wieder gegen die römische Kirche ins Felde geführt wurde<sup>63</sup>). Calvin hat „dem Leben der Kirche und jedem einzelnen ihrer Glieder nicht deshalb äußerste Aufmerksamkeit geschenkt, um irgendeine Art moralischen Standards zu erreichen, sondern um Christi und seiner Ehre willen“<sup>64</sup>.

Zweitens müssten die „Guten“ davor bewahrt werden, durch das schlechte Beispiel solcher Menschen und den fortgesetzten Umgang mit ihnen verdorben zu werden. Für diesen Zweck bezieht sich Calvin auf die Aussage des Paulus in 1.Korinther 5,6, dass „ein wenig Sauerteig den ganzen Teig durchsäure“. Drittens solle der Sünder durch die Zucht selbst in Scham gera-

ten und beginnen, Reue über sein Verhalten zu empfinden.

Diese „zeitliche Verdammnis“ erfolge damit letztlich zu dem Zweck, die „ewige Seeligkeit“ sicherzustellen.

Hinsichtlich der konkreten Handhabung empfiehlt Calvin eine mehrfache Staffelung, wie sie auch in Genf umgesetzt werden konnte. Zunächst wird nach der Art und Weise des Tadels unterschieden. Öffentliche Sünden („auf die man vor aller Welt und zum Ärgernis der ganzen Kirche mit Fingern weist“) sollen auch sofort öffentlich getadelt werden, verborgene Sünden („solche, die nicht ganz ohne Zeugen, aber doch auch nicht öffentlich sind“) werden erst dann vor die Gemeinde gebracht, wenn „Widerspenstigkeit“ hinzutritt, wenn also die Ermahnung unter vier Augen nicht fruchtet. Neben der Art und Weise des Tadels ist auch die Schwere der Maßnahme der Art der Verfehlung anzupassen, ein Gedanke, der sich in der Kirchenordnung nur bezüglich der Pastoren ausdrücklich findet. Calvin unterscheidet hier zwischen Verbrechen und Vergehen<sup>65</sup>, eine Differenzierung, die selbst das heutige bundesdeutsche Strafrecht noch kennt.

Bei Verbrechen sieht auch die *Institutio* den Ausschluss vom Abendmahl vor, bis der Sünder einen glaubhaften Beweis seiner Reue geliefert hat. Auch hier beruft sich Calvin auf Paulus:

„Denn Paulus übt gegenüber jenem Korinther nicht bloß eine Zurechtweisung mit Worten, sondern er schließt ihn aus der Kirche aus und tadelt die Korinther, dass sie ihn so lange geduldet hätten“. Darüber hinaus verweist Calvin auf die alte, „bessere“ Kirche, die ebenfalls ein solches Verfahren einhielt. Er zitiert Cyprian, der über eine Bußübung des Sünders vor seiner Wiederaufnahme berichtet und erklärt zustimmend, dies sei notwendig, damit „der Kirche Genugtuung gegeben“<sup>66</sup> würde.

Auch Calvin selbst schreibt Bußübungen vor und räumt dabei ein, dass Zeit, Art und Form solcher Übungen im Wort Gottes nicht vorgeschrieben, sondern dem Urteil der Kirche überlassen sind.<sup>67</sup> Dabei scheint aber nicht die Genugtuungsfunktion im Vordergrund zu stehen, sondern vielmehr die „segensreiche Wirkung“, die solche Übungen auf die Gemeindeglieder ausüben – echter Sanktionscharakter kommt ihnen nach Calvins Ausführungen jedenfalls nicht zu. Solcherart Übungen, die für Calvin vor allem aus Beten und Fasten<sup>68</sup> bestehen, hätten schon die Apostel angewandt und selbst wiederum aus dem Gesetz und den Propheten entnommen.

Insgesamt ist damit sowohl bei Verbrechen und Vergehen als auch bei den angeordneten Bußübungen der Hauptzweck der Zucht, nämlich den

Sünder in die Gemeinschaft mit Gott zurückzuführen, im Blick. Wir müssen uns, so sagt Calvin, „allezeit fleißig davor hüten, dass der, gegen den man mit Strafe vorgeht, in allzu große Traurigkeit versinke (2. Kor. 2,7). Denn wenn das geschähe, so würde aus der Arznei das Verderben werden“. Wenn man dieses Ziel im Auge behält, so wird man „leicht entscheiden können, wie weit die Strenge gehen und wo sie aufhören soll“<sup>69</sup>. Dabei verliert Calvin bei aller „Leichtigkeit“ nicht aus den Augen, dass die Kirche lediglich über die Werke urteilen kann, nicht über die Person, die sich allein in Gottes Hand befindet.<sup>70</sup> Bei aller Zucht auch gegen hartnäckige Sünder soll die Kirche diese doch „dem Herrn anbefehlen und dabei für die Zukunft Besseres von ihnen erhoffen (...) und auch deshalb nicht ablassen, für sie zu Gott zu biten“.

## Zusammenfassung und Würdigung

Für Calvins Kirchenbegriff spielt der Gedanke der persönlichen Heiligung der Gemeindeglieder eine zentrale Rolle und steht unübersehbar auch hinter den meisten Vorschlägen Calvins zur Kirchenzucht. Hierin liegt eine spezifische Differenz zu Luther einerseits, der die Erziehung im christlichen

Glauben zwar für sehr wichtig hielt, ohne aber disziplinarische Maßnahmen zur Förderung der Heiligung in seinen Kirchenbegriff zu integrieren, und zu Melanchthon andererseits, bei dem Heiligung zwar eine gewichtige Rolle spielt, aber ganz auf den Vorgang des Hörens und Erkennens des Wortes ausgerichtet ist.<sup>71</sup> Dabei floss die Wichtigkeit der persönlichen Heiligung aus Calvins Vorstellung von der Herrschaft Christi in seiner Kirche.

Die Kirche, so sah es Calvin, hatte eine größere Aufgabe zu bewältigen, als lediglich die Predigt des Wortes Gottes und die ordnungsgemäße Verwaltung der Sakramente sicherzustellen. Die Kirche sollte eine lebendige Nachfolge leben, sollte Königreich Christi auf Erden sein. Aus diesem Grunde muss die Kirche dem Ideal der Heiligkeit so nahe wie möglich kommen, ohne jedoch zu einer perfektionistischen Elite zu werden.<sup>72</sup> Diese von Calvin avisierte Heiligung wird durch das Wort Gottes erreicht, darf sich aber nicht durch den Besuch eines sonntäglichen Gottesdienstes erschöpfen.

Das Wort muss vielmehr angewandt, durch persönlichen Rat und Ermahnung von Haus zu Haus getragen und eben im Notfall durch begleitende Maßnahmen durchgesetzt werden. Deswegen erklärt Calvin auch das „Wehren von Ärgernissen“<sup>73</sup> zum Hauptzweck; davon abgegrenzt wird

der Zweck, dass „ein entstandenes Ärgernis aus dem Weg geräumt werde“. Hier wird der präventive Charakter der Kirchenzucht deutlich. Ohne diese persönliche Anwendung ist das Predigen für Calvin unvollständig bis nutzlos. „Wenn derjenige, der das Wort verkündet, die Menschen gelehrt hat, muss er an bestimmte Personen denken, die der Ermahnung bedürfen, wie wir bei Hesekiel sehen, wo nicht nur erklärt wird, dass der Pastor von Gott mit der Leitung der Herde beauftragt ist, sondern dass sein Amt darüber hinaus darin besteht, den Schwachen zu helfen, die Kranken wiederherzustellen und allen ihren Gebrechen abzuheilen“.<sup>74</sup>

Verborgene Sünden und solche, die ihrer Natur nach immer verborgen sind (wie etwa die Heuchelei), erinnern aber daran, dass selbst rigide Disziplin, wie sorgfältig sie auch immer angewandt und durchgeführt wird, niemals in einer „reinen“ Kirche enden wird. In den Worten Jesu: Es ist immer Unkraut unter dem Weizen. Aber auch insofern spricht Calvin von einem der Kirche gegebenen Geist der Einsicht und der Unterscheidung.

Insgesamt kritisch zu sehen ist – zumindest der Genfer Praxis nach<sup>75</sup> – der Einfluss staatlicher Stellen (konkret der des Rates auf das Konsistorium) auf kirchliche Belange. Auch wenn in der Institutio zweifellos Tendenzen er-

kennbar sind, diesen Einfluss zurückzudrängen, so bleibt doch insgesamt zu fragen, inwieweit es kirchenamtliche Tätigkeit sein darf und sollte, mit administrativen Mitteln auf die Heiligung der einzelnen Gemeindeglieder einzuwirken. Dass die Gemeinde als Ganze mit kirchlichen Maßnahmen vor Ärgernissen und übler Nachrede geschützt werden soll, ist etwas anderes als die Zielsetzung, den Einzelnen nicht zum Schutz der Gemeinde, sondern um seiner eigenen Heiligung willen kirchlichen Disziplinarmaßnahmen zu unterwerfen. Es ist dieser „relative Perfektionismus, der hier Maßnahmen und Mittel befürwortet, von denen zu fragen ist, ob sie nicht der Freiheit der Gewissen vor dem Anspruch des Wortes Gottes zu nahe treten“<sup>76</sup>. Diese Frage verschärft sich dadurch, dass die geplanten Sanktionen zum Teil über kirchliche Maßnahmen hinausgehen. Dies zeigt sich nicht nur durch den Zusatz der Kirchenordnung, nach dem bei fortschreitender Verachtung des Abendmahls auch die Ausweisung aus der Stadt erfolgen konnte. Calvin selbst geht von einer Gesamtkonzeption von Gesellschaft sowie von staatlicher und kirchlicher Gewalt in ihr aus, wobei die geistlichen Lehrer und die weltliche Obrigkeit als zwei leitende Organe mit den zwei Augen oder den zwei Armen desselben Körpers verglichen werden können.<sup>77</sup>

Auch wenn er weltliche Obrigkeit und kirchliches Regiment im Grundsatz unterscheidet, so wirken beide doch in enger Verbundenheit zum Wohl des Ganzen. Daher trifft den Staat nach Calvin die Verantwortung für „beide Tafeln des Gesetzes“. So lehre es die Schrift, so schrieben es die „weltlichen Schriftsteller“, so habe man es „allezeit bei allen Völkern in allgemeiner Übereinstimmung gehalten“, „dass keine bürgerliche Ordnung glücklich eingerichtet werden kann, wenn nicht an erster Stelle die Sorge für die Frömmigkeit steht, und das alle Gesetze verkehrt sind, die Gottes Recht beiseite lassen und allein für die Menschen sorgen“<sup>78</sup>.

Dies wäre noch einsichtig und stieße auf wenig Widerspruch, wenn hiermit etwa nur die Einhaltung ethischer Normen angesprochen wäre (wobei dies in einem modernen, säkularisierten Europa natürlich für immer weniger biblische Maßstäbe gilt). Bei Calvin geht es aber neben der Aufgabe, „unser Sitten zur bürgerlichen Gerechtigkeit heranzubilden“ für die Obrigkeit auch ausdrücklich darum, „die äußere Verehrung Gottes zu fördern und zu schützen“ sowie „die gesunde Lehre der Frömmigkeit und den guten Stand der Kirche zu verteidigen“.<sup>79</sup>

Zudem soll die staatliche Gewalt an der Einhaltung der Kirchendisziplin mitwirken, soll „mit Strafe und

Zwangsübungen die Kirche von Ärgernissen reinigen“<sup>80</sup>. Damit bleibt Calvin in wesentlichen Punkten den mittelalterlichen Vorstellungen verhaftet.<sup>81</sup>

Wenn damit auch einige kritische Rückfragen an Calvins Konzeption und vor allem an ihre praktische Umsetzung angebracht sind, so ist doch festzuhalten, dass die Bedeutung der Kirchenzucht als „Sehne“ im Lieb Christi von Calvin korrekt erkannt wurde. Sein diesbezüglicher Schwerpunkt kann dabei auch durchaus als Weiterentwicklung zu den Reformatoren der ersten Generation gesehen werden, die diesem Aspekt eher untergeordnete Bedeutung beimaßen. Insofern kann auch die Kirchenzucht in der heutigen Zeit wieder positiver kommuniziert werden, wenn dabei deutlich wird, dass sie letztlich *ein* Mittel ist, mit dem sich der Leib Christi aufhilft und aufbaut.

Der Blick für den Nächsten und die Verantwortung für die anderen Glieder an diesem Leib ist, eingebettet in Liebe und Barmherzigkeit, sicher eines der stärksten Mittel der Gemeinde auf dem Weg zur von Calvin angestrebten Heiligung.

Dabei gilt es noch einmal zu betonen, dass Calvins Kirchenzucht nicht nur Mittel gegen persönliche Verfehlungen, sondern auch gegen die Verbreitung von „Ketzereien“ war. Damit hat er die Gefahr von Irrlehren, die

insbesondere auch durch Unwissenheit der Gemeindeglieder virulent werden konnte, deutlich höher eingeschätzt, als das die meisten heutigen Gemeinden tun – und ist ihr im Übrigen durch Einrichtung von reformierten Schulen und 1559 auch einer reformierten Akademie präventiv begegnet.<sup>82</sup> Insofern könnte diese Einschätzung Calvins als wichtige Anregung aufgenommen werden, gerade in Zeiten, in denen die „heilsame Lehre“ immer schwerer erträglich wird (2. Tim. 4,3).

Daniel Facius ...

*ist Jurist und lebt mit seiner Frau bei Bonn.*

## Anmerkungen

<sup>1</sup> Calvin, *Institutio*, IV, 12, 1; hier und im Folgenden zitiert nach der letzten Ausgabe, überarbeitet von Otto Weber, 6. Aufl., Neukirchen-Vluyn 1997.

<sup>2</sup> Vgl. dazu jüngst das Titelthema der Wochenzeitschrift „Idea“, „Tabuthema Kirchenzucht“, Ausgabe 08/10 vom 24.02.2010.

<sup>3</sup> Im Gegensatz zu manchen calvinistischen Bekenntnissen, etwa der *Confessio Scotica* oder der *Confessio Belgica*; vgl. W. Nijenhuis, in: Theologische Realenzyklopädie, Band VII, hrsg. von G. Müller, Berlin 1981, S.574.

<sup>4</sup> Soweit hier von „Rat“ die Rede ist, ist damit der „Kleine Rat“ gemeint, der nach der Vertreibung

des letzten Bischofs im Oktober 1535 die tatsächliche Regierungsgewalt, vor allem durch seine vier Bürgermeister, ausübte. Neben diesem Rat kannte Genf noch einen Großen Rat (Rat der 200) und eine Generalversammlung.

<sup>5</sup> Der französische König Franz I. war den Protestanten insbesondere aufgrund des Einflusses seiner Mutter Luise von Savoyen nicht wohlgesonnen. Obgleich er außenpolitisch die Nähe des Schmal-kaldischen Bundes suchte, bekämpfte er die Reformation im eigenen Land.

<sup>6</sup> Vgl. etwa *William Maxwell Blackburn*, „William Farel and the Story of the Swiss Reformation“, Michigan 2006; die Reformation selbst war in Genf erst am 25. Mai 1536 eingeführt worden.

<sup>7</sup> Auch Farel hat in Genf erst im zweiten Anlauf, nach seiner Rückkehr Ende 1533 Fuß gefasst, nachdem er 1532 nach einem Armbrustanschlag hatte fliehen müssen.

<sup>8</sup> Discours d'adieu aux Ministres vom 28. April 1534, Opera Calvini IX, 892. Die Sicht Calvins auf die Bewohner Genfs blieb bis zu seinem Tode ähnlich pessimistisch, wobei zu berücksichtigen ist, dass die diesbezüglichen Ansprüche des Reformators sehr hoch waren. Andere Zeitgenossen sahen dies durchaus positiver („Während meines dreitägigen Aufenthalts in Genf hörte ich nicht ein einziges Mal Gotteslästerungen, unziemliches Schwören oder auch nur ungebührliche Reden“, so ein durchreisender Jesuit noch zwei Jahrzehnte nach Calvins Tod, zitiert nach *A. Lynn Martin*, *The Jesuit Mind*, Ithaca 1988).

<sup>9</sup> *Jean Cadier* sieht in dieser Erkenntnis und dem anschließenden „Rücktritt“ Farel hinter Calvin dessen Größe begründet, Calvin, S. 84, Winterthur-Töb 1959.

<sup>10</sup> Calvin beschreibt sie so: „Gott möge meine von mir gesuchte Stille und Ruhe für die Studien verfluchen, wenn ich mich angesichts einer so schweren Notlage zurückziehe und weigere, Hilfe und Hand zu bieten“, vgl. *Bouwsma*, John Calvin, A Sixteenth-Century Portrait, Oxford 1988, S. 19.

<sup>11</sup> Opera Calvini, XXXI, 26.

<sup>12</sup> Lecteur en la sainte Ecriture.

<sup>13</sup> Articles concernant l'organisation de l'église.

<sup>14</sup> *Cadier*, Calvin, S. 87; *Alister McGrath* weist etwas pathetisch darauf hin, dass Calvin und Farel den „Aufbau eines neuen Jerusalems“ in Genf planten, Johann Calvin, Zürich 1991, S. 134.

<sup>15</sup> Hiermit ist bereits die Grundlage für eine presbyterianische Kirchenordnung gelegt, *Cadier*, Calvin, S. 91; die Forderung der Verpflichtung der gesamten Bürgerschaft ging weiter als die Forderung Calvins noch im vorangegangenen Jahr, wo er lediglich die Verpflichtung der „habitants“, also der ortsansässigen Fremden (zu denen im Übrigen auch Calvin selbst gehörte), gefordert hatte, vgl. *McGrath*, Calvin, S. 133.

<sup>16</sup> Diesbezüglich gab er erst im Juli 1537 nach.

<sup>17</sup> Dies ist vor allem deshalb bemerkenswert, weil die Kirchenartikel für den Fall der Weigerung die Verbannung aus der Stadt vorsehen. Wer das Bekenntnis nicht annehme, der habe woanders hinzugehen und zu leben („Ils n'ont qu'à aller vivre autre part“). Zitiert nach *Cadier*, S. 93.

<sup>18</sup> Der blinde Pfarrer Coraullt, der ebenfalls zum Kreis der Reformatoren zählte, war bereits vorher aus Genf verbannt worden, nachdem er sich über ein Predigtverbot hinweggesetzt hatte, vgl. *Bautz*, Biographisches-Bibliographisches Kirchenlexikon, Band 1, Sp. 871ff, Hamm 1990.

<sup>19</sup> *W. Neuser* urteilt: „Die Auseinandersetzung um staatliche Sittenzucht und kirchliche Kirchenzucht war die schwerste, die Calvin in Genf durchstehen musste.“ Von Zwingli und Calvin bis zur Synode in Westminster, in: Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, hrsg. von Carl Andresen, Band 2, Göttingen 1980, S. 259.

<sup>20</sup> Auch der Straßburger Reformator musste hierzu – nach fruchtlosem Bitten – den Zorn Gottes bemühen und Calvin an den Propheten Jona erinnern, *Cadier*, S. 99.

<sup>21</sup> *Bautz*, BBKL 1, S. 873; nebenher arbeitete er an der Umarbeitung seiner „Institutio“. Hier, in seiner Straßburger Flüchtlingsgemeinde, konnte Calvin zum ersten Mal seine Vorstellungen von Kirchenzucht in der Praxis erproben. *Neuser*, HDThG II, S. 266 weist darauf hin, dass der Zustand der Gemeinde, die zum Großteil aus Flüchtlingen um des Glaubens willen bestand, durch diesen elitären Charakter und ihre Übersichtlichkeit die Durchführung der Kirchenzucht sehr erleichtert hat. Eine

eigene Kirchenzuchtbehörde hat Calvin in Straßburg nicht eingeführt, vgl. *J. Plomp*, *De Kerkelijke Tucht bij Calvijn*, Kampen 1969, S. 265.

<sup>22</sup> *McGrath*, Calvin, S. 136, der dieses Verhältnis – etwas fragwürdig – als „Vermächtnis Luthers“ betrachtet und Calvins eigenes Streben um die Unabhängigkeit der Kirche (das sich auch in der Genfer Praxis letztlich nicht durchsetzen konnte) als bewusstes Gegenmodell hierzu sieht.

<sup>23</sup> So lautet das Urteil des katholischen Historikers Friedrich Wilhelm Kampschule.

<sup>24</sup> Dies ließ er Calvin durch Bucer ausrichten; Calvin selbst hat dieser Anerkennung großen Wert beigemessen, *Cadier*, S. 112.

<sup>25</sup> Die Wahlen 1539 hatten noch ein Patt ergeben.

<sup>26</sup> Zitiert nach *Aimé-Louis Herminjard*, Correspondence des Reformateurs dans les Pays de Langue française, Band 6, S. 399, Genf 1866–1897.

<sup>27</sup> Zitiert nach *R. N. Caswell*, Calvin's View of Ecclesiastical Discipline, in: *G.E. Duffield*, John Calvin, Michigan 1966, S. 210; Übersetzung durch den Autor.

<sup>28</sup> Diese Fassung ging Calvin „keineswegs weit genug“ (Briefe, TEC 384, S. 214) und wird von *Reinhardt* treffend als „Produkt wechselseitiger Zustände“ beschrieben, Tyrannei der Tugend, S. 112.

<sup>29</sup> *Calvin*, Institutio IV,10,27.

<sup>30</sup> Genau genommen geht es Paulus hier eher um eine *Gottesdienstordnung*.

<sup>31</sup> Calvin, Institutio IV,8,1; vgl. dazu auch *J. Weerda*, Ordnung zur Lehre – zur Theologie der Kirchenordnungen bei Calvin, in: *ders.*, Nach Gottes Wort reformierte Kirche, München 1964, S. 132–161.

<sup>32</sup> Zur Leitung der Kirche sahen die „Ordonnances Ecclesiastique“ vier Ämter vor: Pastoren, Doktoren, Älteste und Diakone. Diese vier Ämter, so die Einleitung der Kirchenordnung, seien von Christus „zur Leitung seiner Kirche geschaffen“. Obwohl bereits die Institutio von 1536 sowie die oben beschriebenen Kirchenartikel von 1537 Andeutungen hierzu enthielten, ist die Ausgestaltung dieser Vierämterlehre wohl im Wesentlichen auf Calvins Straßburger Zeit und den Einfluss Martin Bucers zurückzuführen, vgl. *F. Wendel*, Calvin – Ursprung und Entwicklung seiner Theologie, Neukirchen

1968, S. 58; *A. Ganoczy*, *Le jeune Calvin, genèse et évolution de sa vocation réformatrice*, Wiesbaden 1966, S. 166–178.

<sup>33</sup> „Deputés par la Seigneurie au Consistoire“, hier und im Folgenden zitiert nach: *E. Busch*, Calvin-Studienausgabe, Band II, „Gestalt und Ordnung der Kirche“, Neukirchen 1997, S. 254, Z. 1.

<sup>34</sup> Dabei ist auffallend, dass Calvin zur Praxis des Konsistoriums in seiner Institutio keinerlei theoretische Grundlagen liefert. Vielmehr sind in der Institutio Tendenzen erkennbar, den staatlichen Einfluss auf kirchliche Belange zurückzudrängen.

<sup>35</sup> „Pour en communiquer avec eux“, S. 254, Z. 17.

<sup>36</sup> „La reformation de l'Évangile“, S. 254, Z. 25; die Formulierung macht die Festlegung des Konsistoriums auf das reformatorische Programm deutlich.

<sup>37</sup> Eine sehr offene Formulierung, die den Ältesten einen hohen Ermessensspielraum einräumte.

<sup>38</sup> Martin Luther, „Von den Konzilien und der Kirche“, zitiert nach: *K. Aland*, Luther Deutsch, Die Werke Luthers in Auswahl, Band 6, Kirche und Gemeinde, S. 37.

<sup>39</sup> Luther zieht den Begriff des „Gottesvolks“ demjenigen der „Kirche“ vor.

<sup>40</sup> Opera Calvini, X, 5,10.

<sup>41</sup> *J. Courvoisier*, Le Sens de la discipline ecclésiastique dans la Genève de Calvin, 1946, S. 22; *R. Seeberg*, Dogmengeschichte, S. 611: „Zu der wahren Kirche gehört aber auch die schriftgemäße Verfassung. Christus will nämlich das allein ihm zustehende Regiment der Kirche durch Menschen vollziehen“.

<sup>42</sup> *Caswell*, S. 211; in der Institutio legt Calvin noch nach und erklärt, wer die Zucht abschaffen wolle, der wolle „unzweifelhaft die völlige Auflösung der Kirche“, IV, 12,1.

<sup>43</sup> Vgl. zum Folgenden S. 264ff. ab Z. 22.

<sup>44</sup> Hierin kommt eine „regelrechte Verachtung der Gemeinschaft der Gläubigen“ zum Ausdruck, S. 268, Z. 15.

<sup>45</sup> „Quel est le fondement de son salut“, S. 266, Z. 20.

<sup>46</sup> Ein weiteres Beispiel für die Tatsache, dass Unkenntnis der Lehre einem Angriff auf selbige gleichkommen konnte.

<sup>47</sup> „Ne savent, que c'est de Chrestienté“, S. 266, Z. 17; auch hier wusste sich Calvin mit Martin Luther einig, der immer wieder die Wesentlichkeit des Verständnisses betonte, für seinen Katechismusunterricht zahlreiche Nachfragen vorschrieb („nicht allein so, dass sie die Worte auswendig lernen, sondern dass man sie Stück für Stück abfrage und sie antworten lasse, was ein jegliches bedeute“) und sogar didaktische Hinweise gab, um den Kindern zur besseren Erkenntnis zu verhelfen, vgl. etwa Martin Luther, „Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes“, in: *K. Aland*, Luther Deutsch, Die Werke Luthers in Auswahl, Band 6, Kirche und Gemeinde, S. 90ff.

<sup>48</sup> *Opitz*, Einleitung, S. 265, Fn. 21.

<sup>49</sup> Insofern verwundert es vielleicht weniger, dass, wie *U. Kühn*, bemängelt, der ekklesiale Bezug des Abendmahls im Sinne der eucharistischen communio bei Calvin zurücktritt; in: *Handbuch systematischer Theologie*, Band 10, Kirche, S. 74.

<sup>50</sup> Eine Teilnahme am Abendmahl ohne hinreichende Unterweisung war nicht nur eine Entweihung der Feier an sich, sondern auch für den Einzelnen „eine äußerst leichtfertige Sache“. Mit Bezugnahme auf 1. Korinther 11,29 drückt die Kirchenordnung die ernsthafte Befürchtung aus, dass jemand „zu seiner Verdammnis dorthin geht“, S. 260, Z. 35.

<sup>51</sup> *Calvin*, Briefe, I. 160f.; zitiert nach *Caswell*, S. 218, Übersetzung durch den Autor.

<sup>52</sup> S. 260, Z. 7f.

<sup>53</sup> „Edict ... touchant ceux qui mesprisent de recevoir la Cene“, S. 270 Rn.9ff.

<sup>54</sup> Die Gelegenheit zur sofortigen Buße und Besserung bestand auch bei dieser Sanktion.

<sup>55</sup> S. 265, Z. 2ff. und 13ff.

<sup>56</sup> *Calvin*, Institutio, IV,11,1.

<sup>57</sup> *Calvin*, Institutio, IV,11,2; Calvin bringt diese Aussage theologisch wieder ins Gleichgewicht, wenn er betont, dass das Urteil der Gläubigen letztlich nicht anderes ist als die Verkündigung des Spruchs Gottes. Die Autorität der Gemeinde erschöpft sich also auch hier im Grunde darin, auf der Grundlage des Wortes Gottes das Urteil des Himmels zu verkünden.

<sup>58</sup> Wenn hier von Kirchenzucht die Rede ist, so sind die normalen Gemeindeglieder im Blick. In ei-

nem weiteren Abschnitt geht Calvin gesondert auf diejenige Zucht ein, der speziell die Amtsträger der Kirche unterworfen sind.

<sup>59</sup> Wo, wie häufig im Falle der Bischöfe, weltliche und kirchliche Macht zusammenfiel, so verstößt allein schon dieses Zusammenfallen gegen das Wort Christi. Dieser habe „die Diener an seinem Wort von bürgerlicher Herrschaft und irdischer Befehlsgewalt fernhalten wollen“, Institutio, IV,11,8.

<sup>60</sup> *Calvin*, Institutio IV,10,27.

<sup>61</sup> *Calvin*, Institutio, IV,12,5.

<sup>62</sup> Nicht vergessen werden darf in diesem Zusammenhang aber auch, dass eine Besserung des vielerorts traurigen sittlichen Zustands des Volkes nicht nur von den Reformatoren auf biblischer Grundlage erwartet, sondern gleichsam als Wahrheitsbeweis von ihnen gefordert wurde (vgl. *Opitz*, Einleitung, S. 233). Wenn der evangelische Glaube der *una catholica* tatsächlich überlegen sein sollte, so musste er auch entsprechende Früchte hervorbringen können. Und in der Tat haben die Reformatoren selbst entsprechend argumentiert. So konnte etwa Zwingli (*Zwingli*, Fidei ratio, Z VI/II 817, 4–8, Übersetzung von *Opitz*) an den Kaiser schreiben: „Tatsächlich nämlich haben die Gemeinden, die durch uns Gott den Herrn hören, das Wort des Herrn angenommen, so dass Lüge und Unglaube schwinden, Hochmut und Ausschweifung aber überwunden werden, Beschimpfung und Zänkereien sich fortmachen. Wenn das nicht wirklich wahre Früchte des göttlichen Geistwehens sind, welche sind es sonst?“

<sup>63</sup> *Calvin* selbst schreibt: „Und wahrlich, wer wird die Moralprediger des Papsttums nicht verlachen? Denn wer wird einem Mönch glauben, der mit roter Trinkernase und Scherbauch Fasten und Enthaltensamkeit predigt?“, *Des Scandales*, Kritische Ausgabe von O. Fato, Genf 1984.

<sup>64</sup> *W. Niesel*, *The Theology of Calvin*, Cambridge 2002, S. 199; Übersetzung durch den Autor.

<sup>65</sup> Bei Vergehen war eine Ermahnung in der Regel ausreichend: „Bei leichteren Verfehlungen soll man nicht solch große Strenge walten lassen, sondern da genügt (...) eine milde und väterliche Züchtigung, die den Sünder nicht verhärtet oder aus der Fassung bringen, sondern ihn wieder zu sich selbst führen soll, so dass er sich über die ihm widerfahrene Züchtigung eher freut als darüber trauert“, *Calvin*,

Institutio, IV,12,6; damit kann er sich auf 2. Korinther 7,10 berufen.

<sup>66</sup> Interessanterweise wird hier nicht Gott, sondern die Kirche selbst als Subjekt der Genugtuung genannt, eine Folge des Verständnisses der Kirche als „Leib Christi“, bei dem die Untat eines Gliedes den ganzen Leib beschmutzt. Gleichwohl darf die Frage gestellt werden, ob „die Kirche“ eine Genugtuung fordern darf, die Gott selbst nicht fordert. Wohl aus diesem Grund tadelt Calvin auch deutlich die „maßlose Strenge der Alten“, die nicht nur gegen die Anordnung Jesu verstieß sondern, wie Calvin zu Recht betont, „außergewöhnlich gefährlich war“. Hier bezieht er sich vor allem auf die Praxis jahrelanger Bußübungen und die – wohl mit Aussagen des Hebräerbriefs begründete – Praxis, niemanden „zur zweiten Buße“ zuzulassen, Institutio, IV,12,8.

<sup>67</sup> *Calvin*, Institutio, IV, 12, 14; die Bemerkung *Caswells*, S. 225, bei Calvin habe im Gegensatz zu Bucer allein das Bekenntnis der Reue zur Wiederaufnahme in die Kirche ausgereicht, ist deshalb nicht ganz zutreffend. Calvin sieht, ähnlich wie Bucer, die Bußübung als Test für die Ehrlich- und Ernstlichkeit der Reue.

<sup>68</sup> *Calvin*, Institutio, IV,12,14–21; Calvin erläutert hier vor allem den Sinn und Zweck des Fastens, da er durch den Missbrauch dieser Übung in der Kirchengeschichte die Gefahr sieht, dass die Gemeindeglieder bei fehlendem Verständnis des Fastens „leicht in Aberglauben“ verfallen können. Auch hier zeigt sich wieder die bei Calvin überall durchklingende Besorgnis, die Kirche könne durch Unwissen der Glieder auf Abwege geraten.

<sup>69</sup> *Calvin*, Institutio, IV,12,8.

<sup>70</sup> *Calvin*, Institutio, IV,12,9.

<sup>71</sup> *Kühn*, HsT 10, S. 73f.

<sup>72</sup> *Caswell*, S. 212.

<sup>73</sup> *Calvin*, Institutio, IV,11,5.

<sup>74</sup> *Opera Calvini*, LIII,442, Übersetzung durch den Autor.

<sup>75</sup> Die Ansichten der Historiker und Theologen über diese Praxis liegen nach wie vor weit auseinander. Auch wenn die Exkommunikation gemäß der Protokolle des Genfer Konsistoriums nur im seltenen Extremfall ein Disziplinierungsmittel darstellte, dürfte das Fazit, es sei im Normalfall nur um Streit-

und Konfliktschlichtung und Seelsorge gegangen (so *Weinrich*, *Konfliktlose Calvin*, in: „Die Kirche“ 10/2005), zu beschönigend gezogen sein. Immer wieder kam es, nicht zuletzt auch durch die politische Durchdringung des Konsistoriums, zu unschönen Intermezzi (vgl. etwa die Darstellung bei *Nijenhuis*, in: TRE VII, S. 573).

<sup>76</sup> *Kühn*, HsT 10, S. 70.

<sup>77</sup> *J. Bohatec*, *Calvins Lehre von Staat und Kirche*, Breslau 1937, S. 611ff.; so lautet auch das Fazit *Seebergs*, S. 616: „Auf eine Trennung der Kirche von dem Staat ist Calvins Kirchengedanke an und für sich nicht angelegt.“

<sup>78</sup> *Calvin*, Institutio, IV,20,9.

<sup>79</sup> *Calvin*, Institutio, IV,20,2.

<sup>80</sup> *Calvin*, Institutio, IV,11,3; *Seeberg*, S. 620, behauptet, dass „bei konsequenter Durchführung der calvinischen Gedanken das weltliche Regiment in allen religiösen, moralischen und sozialen Fragen durchaus abhängig sei von der Kirche“; das weltliche Regiment wird lediglich „verpflichtet sein, mit seinen weltlichen Machtmitteln die Urteile der kirchlichen Instanz zu vollziehen“. Selbst wenn dies in dieser Einseitigkeit zutreffen sollte so ist doch zu fragen, ob nicht gerade diese „Verpflichtung“ des weltlichen Regiments dazu führt, dass dieses mit allen Mitteln seinen Einfluss auf das kirchliche Regiment, namentlich seine personalen Besetzungen, auszudehnen versucht. Zudem bleibt es problematisch, dass hier das geistliche Regiment „Strafen“ verhängt, die über die biblisch vorgesehenen Maßnahmen hinausgehen und sich zu ihrer Vollstreckung des Staates bedient. Calvin selbst hatte ja grundlegend bemerkt, dass die einzige Gewalt, derer sich die Kirche im Rahmen der Zucht bedienen darf, die „Gewalt des Wortes Gottes“ sein sollte.

<sup>81</sup> Wie *Kühn*, HsT 10, S. 75, richtig anmerkt, erklärt die hier nur sehr rudimentäre Trennung von Staat und Kirche auch die Abwesenheit des missionarischen Gedankens in der reformatorischen Ekklesiologie.

<sup>82</sup> Offensichtlich mit Erfolg. Entsprechende Anklagen vor dem Konsistorium fielen von 149 im Jahr 1542 auf 86 im Jahr 1550, *Reinhardt*, *Tyrannie der Tugend*, S. 147.

# Aus der Vortragsreihe in Chemnitz



Einladung zum Diskurs  
Hauptsache gesund!

**Chemnitz Forum**  
**Glauben und Denken**

Einladung zum Diskurs  
Samstag, 12.06.2010, 19.30 Uhr,  
„Altes Heizhaus“ TU Chemnitz,  
Straße der Nationen 62  
09107 Chemnitz  
\*im Innenhof des Uni-Hauptgebäudes

## Hauptsache gesund!

Medikamente, Genetherapie und  
was uns sonst noch heil macht

**Referent:**  
Peter Imming  
(Professor für Pharmazeutische Chemie)

**7.-13. Nov. 2010**

**Ort:**  
CVJM-Kaulsdorf, Berlin e.V.  
Mädewalder Weg 65,  
12621 Berlin  
Tel. 030-56588477  
Fax. 030- 56588479



Leitung: Beat Tanner  
Teilnehmerzahl: 15–20  
Personen  
Anreise am 7. November  
zwischen 18:00–20:00 Uhr.  
Abreise am 13. November ab  
16:00 Uhr.



**Kosten für Studenten  
des Martin Bucer Seminars:**  
Für Schweizer: 500 CHF  
Für Deutsche u. Österreicher:  
330 EUR.



**Kosten für sonstige Interessenten:**  
Für Schweizer: 600 CHF  
Für Deutsche u. Österreicher:  
395 EUR.

**Weitere Informationen  
und Anmeldung:**  
Martin Bucer Seminar Schweiz  
Rahel Sondheimer  
Neubrunnenstr. 21  
CH-8302 Kloten  
Tel.: +41 (0)44 / 814 22 72  
eMail: [Rahel.Sondheimer@bucer.eu](mailto:Rahel.Sondheimer@bucer.eu)



Informationen zum CVJM-  
Gästehaus finden Sie hier:  
<http://www.cvjm-kaulsdorf.de>



**AUFBAUKURS  
SEELSORGE I**

**7.-13. Nov. 2010**

**REFERENTEN**

*Beat Tanner  
Elizabeth Matthias  
Ron Kubsch*



**MARTIN BUCER SEMINAR**

Prof. Dr. Dr. Thomas Schirmmayer

# Fundamentalismus: Wahrheitsanspruch mit Gewalt durchsetzen

Vor kurzem erschien in der Reihe „kurz und bündig“ (Verlag: SCM Hänssler) mein Taschenbuch „Fundamentalismus“. Damit erlaube ich mir als Religionssoziologe, meine Fundamentalismus-Definition in den Ring zu werfen. Man soll nämlich meines Erachtens nur von Fundamentalismus sprechen, wenn Gewalt im Spiel ist oder eine echte Gefahr für die innere Sicherheit besteht.

Im folgenden findet sich ein Textauszug ohne Fußnoten aus dem Buch: *Fundamentalismus: Wenn Religion gefährlich wird*. SCM Hänssler, ISBN 978-3-7751-5203-7, 7,95 €:

## Geschichte des Begriffs Fundamentalismus

Das englische Wort „fundamentalism“ wurde wohl erstmals 1920 von C. L. Laws in der Zeitschrift „Baptist Watchman-Examiner“ geprägt, um eine gegen die liberale Theologie in den USA formierte Bewegung zu beschreiben, die gerade mit einer Buchreihe „The Fundamentals“ bekannt geworden war.

1910–1915 gaben A. C. Dixon und Reuben A. Torrey eine Heftreihe mit dem Titel „The Fundamentals: A Te-

stimony of Truth“ heraus, deren kostenlose Massenverbreitung in 3 Mio. Exemplaren zwei Brüder, beides texanische Öl-Milliardäre, finanzierten und in der weltbekannte Theologen ebenso wie Erweckungsprediger aus aller Welt und aus unterschiedlichsten Kirchen gegen die liberale Theologie protestierten. Als zentral für den christlichen Glauben sahen sie die Irrtumslosigkeit und Autorität der Bibel, die Gottheit von Jesus Christus, seine jungfräuliche Geburt, seinen Tod für die Sünden der Menschen und seine leibliche Auferstehung und persönliche Wiederkehr an – übrigens alles Lehren, die damals auch

für die katholische und die orthodoxen Kirchen maßgeblich waren. Politische Forderungen fehlen ganz.

George Marsden hat in seinem Klassiker „Fundamentalism and American Culture“ die Epoche dieses frühen Fundamentalismus mit 1870–1925 angesetzt. Die „Fundamentals“ waren also weniger der Anfang als der Höhepunkt und das Ende einer Bewegung. Mit dem 1925 entschiedenen berühmten „Affenprozess“ gegen die Unterrichtung der Evolutionslehre in Schulen – von den Fundamentalisten als Einmischung des Staates in die Familie verstanden – war der Zenit

überschritten. Zwar hielt sich die fundamentalistische Bewegung weiter, bildete aber zunehmend nur noch einen kleinen Flügel der Evangelikalen, die spätestens nach dem 2. Weltkrieg die Mehrheit bildeten und einen eigenen Weg gingen. Zwar wurde 1919 in Philadelphia die „World’s Christian Fundamentals Association“ gegründet, sie hatte allerdings nicht lange Bestand. (Der 1948 gegründete International Council of Christian Churches, den man gewissermaßen als späteren Nachfolger ansehen könnte, blieb ebenso weitgehend auf die USA beschränkt. Deutsche Mitglieder hatten beide nie.) 1930–1970 zog sich diese Art des Fundamentalismus für ein gottgefälliges Leben eher von der Gesellschaft zurück und man war ausdrücklich gegen politisches Engagement. Allmählich bildet sich eine Differenzierung zwischen den Fundamentalisten heraus, die sich selbstbewusst so nennen und sich von allen anderen Kirchen distanzieren, und der Masse der (Neo-)Evangelikalen, die zwar grundsätzlich ähnliche theologische Positionen vertreten, aber für eine Zusammenarbeit der Kirchen und ein Mitwirken in der Demokratie – und für Religionsfreiheit und Menschenrecht – eintreten.

Man kann fünf Phasen des öffentlichen Sprachgebrauchs für „Fundamentalismus“ von 1920 bis heute unterscheiden. Seit 1920 wird der Begriff erst zur Selbstbezeichnung, dann zur

Bezeichnung jener Protestanten in den USA verwendet, die gegen die liberale Theologie an den Fundamenten des christlichen Glaubens und an der göttlichen Inspiration der Bibel festhalten. Die Bewegung und die Verwendung des Fundamentalismusbegriffes ebte aber bis zum 2. Weltkrieg ab.

Fundamentalismus war hier also ein innerchristlicher Begriff zur Selbstbezeichnung einer Bewegung aus den USA mit kleinen Ablegern in einigen westlichen Ländern, der von den Gegnern als stark abwertender theologischer Begriff verwendet wurde.

Dann war es zunächst einmal für Jahrzehnte ziemlich still, um den Fundamentalismusbegriff ebenso wie um die damit bezeichneten Gruppen.

In den 1960er Jahren wird der Begriff Fundamentalismus in der philosophischen und wissenschaftstheoretischen Debatte als Gegenstück zum so genannten Fallibilismus des kritischen Rationalismus im Gefolge von Karl Popper und seinem Schüler Hans Albert verwendet. Dieser besagt, dass es im eigentlichen Sinn keine wahren Aussagen gibt, sondern nur Aussagen, die prinzipiell falsifizierbar (als falsch zu erweisen) sind, aber bisher nicht falsifiziert wurden. Jede philosophische Position, die davon ausging, dass es begründbare wahre Aussagen für bestimmte Fragen oder Bereiche des Denkens gebe, galt als „fundamentalistisch“. Fundamentalismus war also

jedes Ausgehen von einer unbestreitbaren Erkenntnisgewissheit. Fundamentalismus war hier also ein philosophischer, stark abwertender Begriff, der sich vor allem gegen alle anderen Denkrichtungen richtete, die meisten davon nichtreligiös oder gar atheistisch. Die so Bezeichneten lehnten den Begriff ab.

Besonders seit der iranischen Revolution unter Aytollah Khomeini 1979 wurde Fundamentalismus zum politischen Begriff für alle gewaltbereiten oder gewalttätigen, oft terroristischen islamischen Bewegungen, die sich gegen die Grundlagen der politischen Theorie des Westens wie Demokratie, Menschenrechte und Trennung von Religion und Staat richteten. Wieso gerade der Begriff Fundamentalismus zum Schlagwort wurde, der die Schrecken des Terrorismus innerhalb der islamischen Welt einfing, ist bisher meines Wissens nicht untersucht worden. Fundamentalismus war hier ein ebenso politischer, wie auf den Islam als Religion bezogener Begriff.

In den USA wurde 1979 die so genannte „Moral Majority“ von Jerry Falwell gegründet, in der sich erstmals Evangelikale im großen Stil politisch engagierten, zugleich aber mit katholischen, jüdischen und anderen religiösen und konservativen Gruppen kooperierten. Der Wahlsieg von Ronald Reagan 1980 wurde ihnen zugeschrieben, was nur insofern stimmt, als es

einen historischen Wechsel gab – die Evangelikalen hatten bis dahin, etwa noch bei der Wahl des evangelikalen Präsidenten Jimmy Carter (1977–1981), überwiegend für die Demokraten gestimmt. Obwohl sich die alte fundamentalistische Bewegung der USA von diesem Engagement für die Republikaner fern hielt, wurde der Begriff Fundamentalismus auf die neue religiöse Rechte der USA übertragen. Da nach 1977 erstmals religiöse Parteien in Israel mitregierten, wurde auch dort die religiöse Rechte nach 1979 so bezeichnet. Die vierte Phase bildet die Übernahme des Begriffes in den rein politischen Bereich als Beschreibung der Flügel zivilisationskritischer Bewegungen, die einen Kompromiss mit herrschenden Regierungen ablehnten. In Deutschland wurde vor allem für die Partei „Die Grünen“, nachdem sie 1983 erstmals in den Deutschen Bundestag gewählt worden war, zwischen „Fundis“, die eine Koalition mit anderen Parteien ablehnten, und den „Realos“, die für eine Beteiligung an der Macht auf Teile ihrer Forderungen zunächst zu verzichten bereit waren, unterschieden. Die bekanntesten Fundis waren Rudolf Bahro und Jutta Dittfurth, der bekannteste Realo Joschka Fischer. Die Fundis wollten die linkssozialistischen Bestrebungen in der Tradition der Studentenbewegung, den unbedingten Pazifismus und die Technologiekritik nicht aufgeben. Der



Realo Fischer führte später als Außenminister Krieg in Bosnien. Der Begriff wurde allmählich auch auf andere Parteien und politische Bewegungen übertragen.

In der fünften Phase wurden die verschiedenen Bedeutungen miteinander verquickt. Da auch der Islam den Koran für Gottes Wort hält, sieht man die Gemeinsamkeit zwischen der islamischen Revolution und christlichen Fundamentalisten der USA. Eigentlich passt das nicht, weil im Islam alle Muslime den Koran für göttlich und fehlerlos halten, nicht nur ein bestimmter Flügel wie in den USA (und zudem die Überlieferungen von Muhammad und seiner Gefährten „Hadith“ ebenso wichtig sind), weil die Fundamentalisten immer schon eine internationale Textkritik und Auslegungsdiskussion kannten, die Muslime nicht, weil im Islam neben den Koran gleichwertig die Überlieferung (Hadith) tritt, und weil die christlichen Fundamentalisten keine Revolution mit Gewalt planten und für Religionsfreiheit eintraten. Dann wurde der Umstand, dass die bezeichneten Christen und Muslime davon ausgingen, die Wahrheit zu kennen, mit dem philosophischen Begriff verknüpft, obwohl dieser sich doch gerade überwiegend gegen nichtreligiöse Denkschulen in der Philosophie richtete und dort eher dazu diente, eine Denkschule – den sog. kritischen Rationalismus – als die einzig wirk-

lich aufgeklärte zu bezeichnen und alle anderen pauschal abzuwerten. Damit fanden sich plötzlich durchaus moderne Philosophen und traditionell pazifistische Freikirchen in einem Boot mit Terroristen wieder. Dann wurde die fehlende politische Kompromissbereitschaft der grünen „Fundis“ mit hineingerührt. War schon beim Islam der Begriff zu einem politischen Schlagwort der Tagespolitik – auch gegen unliebsame Gegner – geworden, galt dies für die Parteipolitik erst recht. Derweil war der Begriff längst auf die unterschiedlichsten religiösen und politischen Gruppen ausgedehnt worden. Die einen zählten nun jede terroristische oder gewaltlegitimierende Gruppe dazu, die anderen den jeweils radikalsten oder unbeliebtesten Flügel einer Religion oder Partei, die nächsten jeden, der einen Wahrheitsanspruch vertrat und andere schlicht und einfach ihre Gegner. Regierungen begannen, Krieg, Zwangsmaßnahmen und Einschränkungen von Menschenrechten damit zu begründen.

Dass der Begriff Fundamentalismus aus völlig unterschiedlichen, ja nicht zusammen passenden Bedeutungen zusammengeschmiedet wurde, macht sich bis heute in seiner enormen Bedeutungsbreite und in seiner enormen emotionalen Aufgeladenheit bemerkbar. Erst Mitte und Ende der 1980er Jahre versuchten erste Wissenschaftler, die tatsächlichen oder vermeintlichen

strukturellen Gemeinsamkeiten dieser Bewegungen heraus zu kristallisieren, wobei allerdings jeder – soweit ich das übersehen kann – seinen eigenen Katalog vorlegte und vorlegt. Es setzte eine erste Woge von Buchveröffentlichungen zum Thema ein. Aber erst seit dem 11. September 2001 wird der Begriff zu einem der Lieblingsworte der Medien und von Sachbuchtiteln.

### Meine Definition: Fundamentalismus ist militanter Wahrheits- anspruch

*Man sollt meines Erachtens nur von Fundamentalismus sprechen, wenn Gewalt im Spiel ist oder eine echte Gefahr für die innere Sicherheit besteht.*

Unter Fundamentalismus werden seit den Anschlägen vom 11. September 2001 in der Öffentlichkeit meist radikale, gewaltbereite, religiös motivierte Extremisten oder gar religiöse Terroristen verstanden. Was der Volksmund mit „Fundamentalismus“ meint, ist *militanter Wahrheitsanspruch* und genau das finde ich die kürzeste Definition.

Meines Erachtens gibt es nur zwei Möglichkeiten, den Begriff „Fundamentalismus“ für eine seriöse Anwendung zu retten: Entweder wird der Fundamentalismusbegriff näher an

den alltäglichen Sprachgebrauch herangeführt und auf wirklich gewaltnahe Bewegungen bezogen. Oder aber die weite Verwendung auf allerlei Bewegungen ist gewünscht, dann muss der Begriff dringend entemotionalisiert werden und eine neutrale, nicht abwertende Bedeutung erlangen und dazu müsste es einen Großesatz von Fachleuten geben, die sich den Massenmedien entgegenstellen – das aber ist derzeit eine Illusion.

Meines Erachtens sollten sich diejenigen, die die Öffentlichkeit vor fundamentalistischen Strömungen warnen, auf die Gruppen beschränken, die durch ihre prinzipielle Rechtfertigung von Gewalt oder durch Gewaltbereitschaft – oder gar durch angewandte Gewalt – gefährlich sind, oder von denen wenigstens die Gefahr ausgeht, dass sie auf undemokratische Weise politische Gewalt über Andersdenkende gewinnen wollen. Deswegen lautet meine Definition:

*Fundamentalismus ist ein militanter Wahrheitsanspruch, der aus nicht hinterfragbaren höheren Offenbarungen, Personen, Werten oder Ideologien einen Herrschaftsanspruch ableitet, der sich gegen Religionsfreiheit und Friedensgebot richtet und nichtstaatliche oder nichtdemokratisch-staatliche Gewalt zur Durchsetzung seiner Ziele rechtfertigt, fordert oder anwendet. Dabei beruft er sich oft gegen bestimmte Errungenschaften der Moderne auf historische Größen und*

*Zeiten, nutzt diese Errungenschaften aber zugleich zur Ausbreitung und schafft meist eine moderne Variante alter Religionen und Weltanschauungen. Fundamentalismus ist eine modernitätsbestimmte Transformation von Religion oder Weltanschauung.*

Ich stimme der Definition von Christian Jäggi zu: „Ich gehe davon aus, dass fundamentalistische Verhaltensweisen einen letztlich erfolglosen – weil immer abwehrenden und damit gewaltsamen – Versuch rückwärts gerichteter Rebellion gegen soziale Entfremdung, ethnisch-kulturelle Entwurzelung, weltanschauliche Heimatlosigkeit und gesellschaftlichen Wertezusammenbruch der Moderne und der Postmoderne darstellen“ (Jäggi, Krieger. *Fundamentalismus*. S. 15–16, Hervorhebung ausgelassen).

Der Sozialethiker Stephan H. Pfürntner behandelt in seinem Buch „Fundamentalismus“ unter anderem die „Fundis“ der Partei „Die Grünen“, die Sekte „Volkstempel“ von Jim Jones, gegen die Religionsfreiheit eingestellte Traditionalisten in der katholischen Kirche, Links- und Rechtsextremismus und Terrorismus, ja sogar gewaltbereite Fußballfans und Hooligans. Er definiert: „Fundamentalismus ist Flucht ins Radikale, oft verbunden mit Gewalt, unter Verweigerung von hinreichender Realitätswahrnehmung, von Rationalität und Freiheitsentfaltung für Individuum und Gesellschaft“

(Pfürntner. *Fundamentalismus*. S. 105). Hans-Gerd Jaschke zählt zum gewalttätigen Fundamentalismus in Deutschland unter anderem linken und rechten Terrorismus, die IRA, die ETA, sowie die RAF. (Jaschke. *Fundamentalismus*. S. 73–77).

Einer der bedeutendsten Fortschritte des modernen Rechtsstaates ist, dass er allein das Monopol auf legitime physische Gewalt hat und diese auch dem Zugriff einzelner Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften entzogen ist. Fundamentalismus liefert unter Rückgriff auf letzte Wahrheiten Gründe dafür, gegen diese legitime Gewalt vorzugehen.

Zur fundamentalistischen Gewalt gehört aber auch die Gewalt nach innen gegenüber den eigenen Mitgliedern, damit diese Linientreue halten, oder gegenüber Aussteigern, sei es um diese zu bestrafen oder zu ächten, sei es, um dadurch andere vom Ausstieg abzuhalten.

In diesem Sinne war aus meiner Sicht die Haltung der mittelalterlichen Kirche, dass man sie ohne bürgerliche Konsequenzen nicht verlassen könne, fundamentalistisch. Die katholische Sicht besagt bis heute, dass man die katholische Kirche eigentlich gar nicht verlassen kann, da die Taufe wirksam bleibt, aber heute ist das eine theologische Feststellung, der in der Regel keine bürgerlichen Konsequenzen

mehr folgen, geschweige politische, weswegen es sich auch nicht um Fundamentalismus handelt.

Fundamentalismus kann aber auch vom Staat ausgehen, wenn dieser unter Kontrolle fundamentalistischer Kräfte gerät. So sehe ich Fundamentalismus in islamischen Staaten überall dort, wo der Abfall vom Islam weiterhin mit dem Tod, mit staatlichen Strafen, mit schweren bürgerlichen Konsequenzen oder mit Ausschluss aus der Familie bedroht wird.

Der Religionswissenschaftler Gernot Wießner sieht in einem der besten Beiträge zum Thema in der ganzen Religionsgeschichte Fundamentalismus immer dort, wo es zur „Enttabuisierung des Lebens“ kommt, also immer wenn die Unantastbarkeit und Heiligkeit des Lebens außer Kraft gesetzt wurde und wird. Er vertritt also, „daß unter den Begriff des religiösen Fundamentalismus diejenigen religiös-politischen Bewegungen subsumiert werden könnten, die für die Durchsetzung einer Grundordnung unter den Menschen nach den verbindlichen Vorgaben einer autoritativen Offenbarung das Leben enttabuisieren und die ideologische Rechtfertigung für diese Enttabuisierung aus ihrer Vorstellung vom Wesen und Walten des religiösen Gegenübers legitimieren, in theistischen Religionen aus deren Gottesvorstellung. Ein Blick aus der Gegenwart in die Geschichte

der Religionen in der Vergangenheit kann zeigen, daß es diesen Typ des religiösen Fundamentalismus wohl immer gegeben hat“ (Wießner. *Fundamentalismus*. S. 61–62).

Die weltweit größte Feldstudie zum Thema Fundamentalismus („The Fundamentalism Project“ der American Academy of Arts and Sciences, 1991–1995) hat gezeigt, dass der weitaus größte Teil aller Fundamentalisten, gleich welcher Richtung, nicht gewaltbereit ist und wenig politischen Ehrgeiz hat! Wäre es da nicht an der Zeit, gleich den Fundamentalismusbegriff zu überdenken?

Religiöse Überzeugungen haben seit Jahrtausenden dazu gedient, Krieg, Unterdrückung und Benachteiligung zu begründen, sei die jeweilige Religion nun dafür missbraucht worden oder habe sie ihrerseits die Politik missbraucht (oder beides). Hans Maier schreibt zu Recht in seinem Buch „Das Doppelgesicht des Religiösen: Religion – Gewalt – Politik“: „Religion ist nichts Harmloses. Sie hat gewinnende und schreckliche Züge, anziehende und abstoßende Seiten“ (Maier. *Doppelgesicht*. S. 97). Und Susanne Heine beschreibt das „Doppelgesicht der Religion“ ähnlich: „Religion hat einen zweifelhaften Ruf. Sie kann eine Quelle von Liebe und Frieden sein, aber auch von Hass und Krieg“ (Heine. *Liebe*. S. 15). Das Kastenwesen des Hinduismus gab der

rassistischen Unterdrückung der unteren Kasten eine religiöse Legitimation, die Ablasstheologie finanzierte die Kreuzzüge, der Antisemitismus des mittelalterlichen Christentums legitimierte die Judenverfolgung, die ganz unterschiedlichen Religionen der Babylonier, Inkas und Osmanen legitimierten die Gewalt gegen Frauen, so dass der Herrscher etwa gewaltsam jede beliebige Frau seines Herrschaftsbereiches aussuchen und zur Nebenfrau machen konnte.

Dafür, dass religiöse Überzeugungen vor allem im Zusammenspiel mit politischer Macht zur Legitimation und Anwendung unrechtmäßiger Gewalt gegen andere führen kann und geführt hat, dürfte es Beispiele aus allen geografischen Räumen, allen Zeitepochen, allen Kulturen und allen Religionen geben.

Und dass man seit Jahrtausenden Kriege mit religiöser Legitimation besser rechtfertigen kann, so dass selbst säkulare Staaten bis heute im Kriegsfall eine zumindest *auch* religiöse Sprache an den Tag legen (man denke an George W. Bush angesichts des Krieges gegen den Irak), dürfte in Geschichtswissenschaft und Religionswissenschaft unumstritten sein. Es dürfte wohl kaum eine Religion geben, die hier nicht zumindest zeitweise oder in einigen ihrer Zweige abstoßende Gewalt verursacht hat. Das gilt für Natur-

religionen wie der Religion der Mayas oder der Aborigenes ebenso wie für alle antiken Religionen oder alle großen Weltreligionen.

## Religion und Religionsfreiheit

Ich vertrete, dass eine Religions- und Weltanschauungsgemeinschaft, die die Religionsfreiheit vertritt, propagiert und in der Praxis respektiert, nicht fundamentalistisch sein kann und nicht so genannt werden sollte!

Und umgekehrt, sollte die Ablehnung der Religionsfreiheit ein klarer Indikator Richtung Fundamentalismus sein, wenn auch nicht der einzige.

Ich könnte mich gut mit folgender Definition anfreunden, nur müsste man dann manche Gruppe aus dem traditionellen Fundamentalismuskanon herausnehmen: „Fundamentalismus heißt absoluter Wahrheitsanspruch, keine Trennung zwischen Staat und Kirche, mehr noch: Keine Trennung zwischen Politik und Religion“ (Páramo-Ortega. *Fundamentalisten*. S. 17).

Ebenso vertrete ich, dass eine Religions- und Weltanschauungsgemeinschaft, die die klassischen Menschenrechte vertritt, propagiert und in der Praxis respektiert, nicht fundamentalistisch sein kann oder so genannt werden sollte! Allerdings ist dies nicht ganz so

## Wenn Religion zur Gefahr wird



Der 11. September, der Anschlag von Madrid, brennende Autos und Häuser. Wahrheitsanspruch gepaart mit Gewalt wird zum Fundamentalismus. Den gibt es in allen Religionen und Weltanschauungen. Doch Kritik ist berechtigt: Der Fachegriff wird oft zu Unrecht als Polemik gegen Andersdenkende eingesetzt. Dieses packende Buch klärt auf und sensibilisiert.

Verlag: SCM Hänssler  
Art.-Nr.: 395.203.000  
Reihe: Kurz und bündig  
ISBN: 978-3-7751-5203-7  
Taschenbuch, 128 S., 7,95 Euro

einfach auszuführen, wie im Falle der Religionsfreiheit, da sich der Begriff der Menschenrechte immer mehr von den klassischen Menschenrechten fort zu einer Inflation von Forderungen erweitert. Wenn etwa Abtreibung als Menschenrecht definiert wird, dann haben die meisten Religionsgemeinschaften schlechte Karten, weil sie nach wie vor das Menschenrecht des Ungeborenen ebenso hoch veranschlagen, wie das der Mutter, oder es wenigstens mit berücksichtigen.

Aber zurück zur Religionsfreiheit. Was kann man von einer Religionsgemeinschaft mehr verlangen, als dass sie sich im „modernen“, demokratischen Staat für Religionsfreiheit, damit für die Religionsneutralität des Staates und für die Trennung von Staat und Kirche bzw. religiöser Struktur einsetzt und andere Religionen und Weltanschauungen im politischen Umfeld respektiert?

Karin Armstrong schreibt: „Für Demokratie, Pluralismus, religiöse Toleranz, Friedenssicherung, Redefreiheit oder die Trennung von Kirche und Staat haben sie nichts übrig.“ Die reale Welt ist zwar etwas komplizierter und ihre eigene Liste entspricht diesen Vorgaben nicht. Aber immerhin: das hieße, eine Bewegung, die alle diese Werte teilt, wäre dann per Definition eben nicht fundamentalistisch.

*Wie schütze ich mich (nicht nur, aber vor allem als Christ) vor Fundamentalismus?*

- Verneine jede Art von Hörigkeit anderen Menschen gegenüber.
- Verneine blinden Gehorsam. Auch höhere Gebote und Ordnungen darf man in Ruhe diskutieren und nach ihrem Grund fragen.
- Stehe autoritären Führern kritisch gegenüber. Was gut und „wahr“ ist, erkennt nie nur ein Einzelner.
- Hinterfrage, wenn andere Befehle Gottes für dich bekommen.
- Steh' auf und schreite ein, wenn andere Menschen hörig gemacht oder deines Erachtens ausgenutzt werden sollen.
- Unterscheide deutlich zwischen Gott, Gottes Offenbarung und der fehlbaren Auslegung durch uns Menschen.
- Beschäftige dich viel und intensiv mit verschiedenen Auslegungsmöglichkeiten heiliger Texte.
- Höre Andersdenkenden immer erst einmal zu. Werde ein erfreulicher Gesprächspartner.
- Selbstkritik ist der Beginn jeder Religiosität. Bewahre dir den selbstkritischen Blick für dein Leben, dein Denken, deine Stärken und Schwächen.

- „Alles, was ihr wollt, dass euch die Leute tun, dass tut ihnen auch.“ (Jesus)
- „Suche, soweit es an dir liegt, Frieden mit jedermann.“ (Paulus)
- Informiere dich ausführlich über die Lage und Sicht von Menschen in anderen Kulturen und Ländern – werde ein Weltbürger.
- Vermeide die Verquickung von Religion und Nationalismus.
- Verwerfe und bekämpfe jede Art von Rassismus.
- Überlege sehr genau, welche persönlichen Moralvorstellungen auch den Staat binden sollten.
- Gib deinen Glauben und deine Sicht der Dinge mit guten Argumenten weiter, um andere zu überzeugen, vermeide aber jeden Zwang, Druck, Drohung, geschweige denn Gewalt.
- Setze dich, wo immer möglich, für Religionsfreiheit ein.
- Unterscheide zwischen der Wahrheitsdiskussion zwischen den Religionen und dem Willen zum friedlichen politischen Zusammenleben. Unterstelle Friedensgesprächen zwischen den Religionsgemeinschaften nicht einfach synkretistische Absichten.



Prof. Dr. phil. Dr. theol.  
Th. Schirmmacher ...

*ist Rektor des Martin Bucer Seminars (Bonn, Zürich, Innsbruck, Prag, Istanbul), wo er auch Ethik lehrt, Professor für Religionssoziologie an der Staatlichen Universität Oradea, Rumänien, Direktor des Internationalen Instituts für Religionsfreiheit der Weltweiten Evangelischen Allianz und Sprecher für Menschenrechte dieses weltweiten Zusammenschlusses. Außerdem ist er Vorsitzender der Theologischen Kommission der Weltweiten Evangelischen Allianz, die 420 Millionen evangelische Christen vertritt. Er promovierte 1985 in Ökumenischer Theologie in Kampen (Niederlande), 1989 in Kulturanthropologie in Los Angeles, und 2007 in Vergleichender Religionswissenschaft an der Universität Bonn.*

# Glaube braucht Wissen!

Die Problematik der Christenverfolgung globalisiert sich zunehmend in der Diskussion. Außen- und Innenpolitik verquicken sich dabei in Deutschland immer häufiger. Vor deutschen Gerichten suchen konvertierte Asylanträge den Schutz der Religionsfreiheit. Christliche Flüchtlinge aus dem Irak werden in Deutschland aufgenommen. Deutsche Medien machen deutsche Missionare dafür verantwortlich, dass sie in islamischen Ländern verfolgt werden. Deswegen haben wir in diesem Band Beiträge zur Klarstellung in eigener Sache aufgenommen, etwa Stellungnahmen (z.B. der EKD) zu den unseligen Vorwürfen der Medien gegen zwei christliche Krankenschwestern im Jemen. Max Klingberg, Thomas Schirmacher und Ron Kubsch (Hg.).



Verlag: VKW, ISBN 978-3-938116-75-3, S. 252, 8,90 Euro.

**GENialeBuecher.de**  
Gott, Ethik, Naturwissenschaft im alltäglichen 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...



Das 2004 neu gegründete und im Aufbau befindliche Institut für Lebens- und Familienwissenschaften besteht aus einem Forschungszweig für Lebenswissenschaften und einem Forschungszweig für Familienwissenschaften. Es hat die Aufgabe, die Belange der Lebensrechtsbewegung in Deutschland und Europa (EU) durch Forschung und Veröffentlichungen zu unterstützen.

Dabei spielen das Erheben und Sichten statistischer Daten zugunsten von Kindern und Familien eine zentrale Rolle. Es werden Argumente für das Lebensrecht Ungeborener ebenso gesammelt, wie statistische Belege für die Vorteile von Langzeitehen und Kernfamilien, sowie die Nachteile und Probleme von anderen Familienformen und die Familie verneinender Aktivitäten und Sichtweisen wie Pornografie und gelebte Homosexualität.

Weitere Informationen über das ILFW finden Sie unter:  
[www.bucer.eu/ilfw.html](http://www.bucer.eu/ilfw.html)

# Eine Stellungnahme zur Wohlstandslehre<sup>1</sup>

Vom afrikanischen Zweig der theologischen Arbeitsgruppe der Lausanner Bewegung, von den Konferenzen in Akropong, Ghana, am 8.-9. Oktober 2008 und 1.-4. September 2009.

*Hinweis:* Diese Stellungnahme zur immensen Verbreitung der sogenannten Wohlstandslehre weltweit und insbesondere in Afrika ist als Diskussionsgrundlage zur weiteren (theologischen, ethischen, seelsorgerlichen und missiologischen, soziopolitischen und ökonomischen) Betrachtung gedacht. Die im Folgenden genannten Punkte sind eine Übersicht über die zahlreichen Aussagen, die im Verlauf der Diskussionen über drei beziehungsweise zehn bei den Konferenzen im Oktober 2008 und September 2009 vorgelegte Beiträge getroffen wurden.

Wir definieren „Wohlstandsevangelium“ als die Lehre, dass Gläubige ein Recht auf gesundheitlichen und materiellen Segen haben und diesen Segen durch positive Glaubensaussa-

gen und das „Aussäen von Samen“ im treuen Geben des Zehnten und anderer Opfergaben erlangen können. Wir erkennen die Wohlstandslehre als ein Phänomen, das sich durch alle Denominationen zieht. Die Wohlstandslehre ist in unterschiedlichem Ausmaß sowohl in etablierten protestantischen als auch in pfingstlerischen und charismatischen Gemeinden zu finden. Im Folgenden soll das Phänomen der Wohlstandslehre thematisiert werden, keine spezielle Denomination oder Tradition.

Wir erkennen weiterhin an, dass einige Aspekte der Wohlstandslehre ihre Wurzeln in der Bibel haben und wir bestätigen im Folgenden diese wahren Elemente. Wir möchten das Thema nicht ausschließlich negativ beleuchten. Wir wissen auch um die entsetzlichen gesellschaftlichen Zustände, in denen diese Lehre besonders gedeiht, und wie viel Hoffnung sie verzweifelten Menschen bietet. Doch obwohl wir di-

ese positiven Aspekte anerkennen, sind wir insgesamt der Auffassung, dass

- die Lehren derjenigen, die das „Wohlstandsevangelium“ am nachdrücklichsten propagieren, falsche Lehren sind und die Aussagen der Bibel stark verzerren;
- ihre Praktiken oft unethisch und nicht Christus entsprechend sind;
- ihr Einfluss auf viele Gemeinden seelsorgerlich schädlich und geistlich ungesund ist, und
- dass sie keine dauerhafte Hoffnung vermitteln, sondern die Menschen von der Botschaft und dem Weg zur ewigen Rettung ablenken.

Insofern kann die Wohlstandslehre ganz nüchtern als falsches Evangelium bezeichnet werden.

Wir fordern ein fortgesetztes Nachdenken über diese Fragen innerhalb der christlichen Kirche und bitten die Lausanner Bewegung um die Bereitschaft, mit einer sehr klaren Stellung-

nahme den Auswüchsen der Wohlstandslehre entgegenzutreten, da sie mit einem biblischen evangelikalen Christsein nicht vereinbar ist.

1. Wir bejahen die wunderbare Gnade und Macht Gottes und begrüßen das Wachstum von Gemeinden und christlichen Werken, die sie unter Beweis stellen und die Menschen dazu anleiten, einen erwartungsvollen Glauben an den lebendigen Gott und seine übernatürliche Macht zu leben. Wir glauben an die Kraft des Heiligen Geistes.

Wir lehnen jedoch die Vorstellung, dass Gottes wunderbare Macht als Automatismus behandelt oder durch menschliche Techniken verfügbar gemacht oder durch menschliche Worte, Taten oder Rituale manipuliert werden kann, als unbiblisch ab.

2. Wir bejahen, dass die Bibel von menschlichem Erfolg spricht und die biblische Lehre vom Segen Gottes auch materielles Wohlergehen (so-

wohl Gesundheit als auch Wohlstand) einschließt. Dies bedarf des weiteren Studiums und weiterer Erklärungen unter Betrachtung der ganzen Bibel in beiden Testamenten. Wir dürfen das Materielle und das Geistliche nicht in einen unbiblischen Gegensatz bringen.

Wir lehnen jedoch die unbiblische Vorstellung ab, dass geistliches Wohlergehen sich an materiellem Wohlergehen messen lässt oder Wohlstand immer ein Zeichen von Gottes Segen ist (da er auch durch Unterdrückung, Betrug oder Korruption erlangt werden kann), oder dass Armut oder Krankheit oder ein früher Tod immer ein Zeichen von Gottes Fluch oder mangelndem Glauben oder einem menschlichen Fluch ist (da die Bibel ausdrücklich verneint, dass dies immer der Fall ist).

3. Wir bejahen die biblische Lehre, dass harte Arbeit sehr wichtig ist und wir alle Ressourcen, die Gott uns geschenkt hat, zum Guten nutzen sollen – Fähigkeiten, Gaben, die Erde, Bildung, Weisheit, Fertigkeiten, Wohlstand etc. Und sofern die Wohlstandslehre zu diesen Dingen aufruft, kann sie eine positive Auswirkung auf das Leben der Menschen haben. Wir halten nichts von einer unbiblischen Askese, die solche Dinge ablehnt, oder von einem unbiblischen Fatalismus, der Armut als ein Schicksal betrachtet, gegen das man nicht ankämpfen kann.

Wir lehnen jedoch die Vorstellung, dass Erfolg im Leben allein unserem

eigenen Bestreben, Ringen, Verhandeln oder Scharfsinn zuzuschreiben ist, als einen gefährlichen Widerspruch zur souveränen Gnade Gottes ab. Wir lehnen diejenigen Elemente der Wohlstandslehre ab, die mit „positivem Denken“ und anderen Arten von „Selbsthilfe“-Techniken quasi identisch sind.

Es bekümmert uns ebenfalls zutiefst zu sehen, dass die Wohlstandslehre eine einseitige Betonung auf individuellen Wohlstand und Erfolg legt, ohne die Notwendigkeit der Verantwortung gegenüber der Gesellschaft zu thematisieren. Daran hat sogar ein traditionelles Merkmal der afrikanischen Gesellschaft Schaden genommen, nämlich die Verpflichtung zur Fürsorge innerhalb der Großfamilie und Sozialgemeinschaft.

4. Wir erkennen an, dass die Wohlstandslehre besonders im Umfeld schrecklicher Armut auf fruchtbaren Boden fällt und für viele Menschen angesichts ständiger Enttäuschungen, des Versagens von Politikern und Nichtregierungsorganisationen etc. die einzige Hoffnung auf eine bessere Zukunft oder auch nur eine erträglichere Gegenwart darstellt. Dass solche Armut auch heute noch besteht, macht uns zornig, und wir bejahen die Sicht der Bibel, dass auch Gott darüber zornig ist und es nicht seinem Willen entspricht, dass Menschen in so entsetzlicher Armut leben. Wir erkennen und

bekennen, dass die Kirche in vielen Situationen ihre prophetische Stimme in der Öffentlichkeit verloren hat.

Wir glauben jedoch nicht, dass die Wohlstandslehre eine hilfreiche oder biblische Antwort auf die Armut jener Menschen bietet, unter denen sie besonderen Zuspruch genießt. Zudem beobachten wir, dass ein großer Teil dieser Lehre aus nordamerikanischen Quellen stammt, wo die Menschen nicht auf die gleiche Weise materiell arm sind.

a. Sie bereichert diejenigen, die sie predigen, enorm; doch großen Teilen ihrer Anhängerschaft geht es dadurch kein Stück besser als zuvor. Vielmehr haben sie darüber hinaus unter ihren enttäuschten Hoffnungen zu leiden.

b. Während diverse angebliche geistliche oder dämonische Ursachen für die Armut stark betont werden, werden wirtschaftliche und politische Ursachen, darunter Ungerechtigkeit, Ausbeutung, unfaire internationale Handelspraktiken etc. wenig oder gar nicht in Betracht gezogen.

c. Somit werden die Armen zum Opfer: Man vermittelt ihnen das Gefühl, sie seien an ihrer Armut selbst Schuld (die Bibel tut das nicht), während diejenigen, deren Gier andere in die Armut stürzt, nicht angesprochen und angeprangert werden (was die Bibel wiederholt tut).

d. Bei einigen Aspekten der Wohlstandslehre geht es keineswegs darum,

den Armen zu helfen. Zudem liefert sie keine nachhaltige Antwort auf die wahren Ursachen der Armut.

5. Wir akzeptieren, dass einige Vertreter der Wohlstandslehre ehrlich danach streben, die Bibel zur Erklärung und Verbreitung ihrer Lehren heranzuziehen.

Es beunruhigt uns allerdings, dass die Bibel dabei häufig bedenklich verzerrt, selektiv und manipulativ ausgelegt wird. Hier fordern wir eine sorgfältigere Exegese der Texte und eine ganzheitlichere biblische Hermeneutik. Weiterhin verurteilen wir, dass viele Texte aus dem Zusammenhang gerissen, verdreht und auf eine Art und Weise eingesetzt werden, die im Widerspruch zu sehr eindeutigen Lehren der Bibel steht.

Besonders beklagen wir den Umstand, dass in vielen Gemeinden, in denen die Wohlstandslehre eine vorherrschende Rolle spielt, die Bibel nur selten sorgfältig oder erläuternd gepredigt wird, und dass der Heilsweg (Abkehr von Sünde, rettender Glaube an Christus zur Vergebung der Sünden und Hoffnung auf das ewige Leben) falsch dargestellt und durch materielles Wohlergehen ersetzt wird.

6. Wir freuen uns über die gewaltige zahlenmäßige Zunahme von bekennenden Christen in vielen Ländern, wo Gemeinden, die Predigt und Praxis der Wohlstandslehre übernommen haben, sehr beliebt sind.

Allerdings ist ein zahlenmäßiges Wachstum oder eine „Mega“-Statistik nicht notwendigerweise ein Beleg für die Wahrheit der Botschaft, die damit in Verbindung steht, oder des zugrundeliegenden Glaubenssystems. Beliebtheit ist kein Beweis für Wahrheit; und Menschen lassen sich von einer großen Masse auch leicht täuschen.

7. Es freut uns zu sehen, dass viele Gemeinden und Leiter bestimmten Aspekten der ursprünglichen oder traditionellen afrikanischen Religionen und ihren Praktiken kritisch gegenüberstehen und sie in einigen Fällen offen ablehnen und sich von ihnen lossagen, wo diese der biblischen Offenbarung und Weltsicht widersprechen.

Dennoch scheint klar zu sein, dass es viele Aspekte der Wohlstandslehre gibt, die ihre Wurzeln in genau diesen Religionen haben. Daher ist unsere Frage, ob nicht ein großer Teil des populären Christentums ein synkretistischer Überbau über einer darunterliegenden Weltanschauung ist, die nicht radikal durch das biblische Evangelium verändert wurde. Weiterhin fragen wir, ob die Popularität und Anziehungskraft der Wohlstandslehre nicht ein Hinweis auf eine fehlende Kontextualisierung des Evangeliums in Afrika ist.

8. Wir beobachten, dass viele Menschen bezeugen, dass die Wohlstandslehre ihr Leben tatsächlich zum Besseren beeinflusst hat – sie wurden

dadurch dazu ermutigt, größeren Glauben zu haben und sich um die Verbesserung ihres Bildungsstandes oder ihres Arbeitslebens zu bemühen. Darüber freuen wir uns. Solche Zeugnisse haben große Ausstrahlungskraft und wir danken Gott, wenn seine Kinder seinen Segen genießen.

Wir beobachten jedoch ebenso, dass viele Menschen durch diese Lehre in einen falschen Glauben und falsche Erwartungen gelockt wurden. Wenn diese nicht erfüllt werden, „verzweifeln sie an Gott“ oder verlieren ihren Glauben ganz und verlassen die Gemeinde. Das ist tragisch und muss auch für Gott sehr schmerzlich sein.

9. Wir akzeptieren, dass viele Wohlstandsprediger ihre Wurzeln hauptsächlich in evangelikalen Gemeinden und Traditionen haben oder unter dem Einfluss von evangelikalen übergemeindlichen Werken erzogen wurden.

Wir beklagen jedoch, dass viele von ihnen sich in ihrer Praxis nachweislich von zentralen, grundlegenden Lehren des evangelischen Glaubens entfernt haben, darunter auch von der Autorität und Maßgeblichkeit der Bibel als dem Wort Gottes und der zentralen Bedeutung des Kreuzes Christi.

10. Wir wissen, dass Gott Leiter manchmal in Positionen stellt, die große öffentliche Berühmtheit und Einflussmöglichkeiten mit sich bringen.

Jedoch gibt es am Lebensstil und Verhalten vieler Prediger der Wohlstandslehre einige Aspekte, die wir beklagenswert und unethisch finden und offen gesagt als Götzendienst (dem Gott Mammon gegenüber) betrachten. Einige dieser Dinge müssen wir anhand der Bibel als Kennzeichen von falschen Propheten identifizieren und ablehnen. Dazu gehören:

- a. Auffälliger und exzessiver Reichtum und ein extravaganter Lebensstil.
- b. Unethische und manipulative Techniken.
- c. Die ständige Betonung von Geld, als wäre es das höchste Gut – was bedeutet, dem Mammon zu dienen.
- d. Das Ersetzen des traditionellen Aufrufs zur Buße und zum Glauben durch den Aufruf, Geld zu spenden.
- e. Habsucht, die Götzendienst ist.
- f. Ein Leben und Verhalten, das in keiner Weise dem Vorbild Jesu entspricht oder der Art Jüngerschaft, die er lehrte.
- g. Die Missachtung beziehungsweise der klare Widerspruch gegen die eindeutige Lehre des Neuen Testaments bezüglich der Gefahren des Reichtums und der götzendienerischen Sünde der Gier.
- h. Das Versäumnis, das Wort Gottes so zu predigen, dass es die Herde Christi nährt.

- i. Das Versäumnis, die gesamte Botschaft des Evangeliums von Sünde, Buße, Glauben und ewiger Hoffnung zu predigen.
- j. Das Versäumnis, den ganzen Ratsschluss Gottes zu predigen. Dieser wird stattdessen durch das ersetzt, was die Menschen hören wollen.
- k. Vernachlässigung der Evangelisation zugunsten von Spendenveranstaltungen und -aufrufen.

## Anmerkungen

<sup>1</sup>Erster Entwurf von Rev. Dr. Chris Wright (Vorsitzender der theologischen Arbeitsgruppe der Lausanner Bewegung); editiert von Rev. Dr. John Azumah (Mitglied der theologischen Arbeitsgruppe der Lausanner Bewegung); in Zusammenarbeit mit Rev. Prof. Kwabena Asamoah-Gyadu, Vorsitzender der Akropong-Konferenz. Die Übersetzung aus dem Englischen stammt von Doris C. Leisering.



# Im Zweifel für den Zweifel?

Studienwoche des Martin Bucer Seminars und L'Abri in Berlin

„Ehrliche Antworten auf ehrliche Fragen“, hieß es zur Zeit von Francis und Edith Schaeffer im L'Abri-Studienzentrum. Junge Leute strömten in die Schweiz, weil sie brennende Fragen loswerden wollten und nach tragfähigen Antworten suchten. Die Zeit der Antworten scheint vorbei zu sein. Für viele ist der Zweifel heute Manifest und Programm. Menschen suchen, weil sie nicht finden wollen. Eben: »Im Zweifel für den Zweifel!« (Tocotronic).

Der Zweifel schützt, deckt Irrtümer auf, eröffnet neue Sichtweisen und hilft beim Entdecken begehbarer Wege. Wenn aber Skepsis alles ist, was wir haben, wenn die Zweifel uns im Innern spalten, wenn es der Kritik immer schwerer fällt, kritisch zu sein, weil sie alles, was sie zu kritisieren pflegte, bereits zerstört hat, ist die Zeit gekom-

men, auch den Zweifel in Zweifel zu ziehen. In der Zeit vom 21.–25. Juni veranstaltet das Martin Bucer Seminar zusammen mit L'Abri Holland und der L'Abri-Kontaktarbeit aus Deutschland eine Studienwoche zu apologetischen Themen. Während der Woche werden fachkundige Referenten Vorträge und Workshops anbieten, Zweifeln Raum geben und zeigen, dass es gute Gründe gibt, dem Evangelium von Jesus Christus zu vertrauen und es auf vielfältige Weise in der Gesellschaft zu bezeugen.

Studenten, Pastoren, apologetisch interessierte Christen und andere Neugierige sind herzlich eingeladen, in dieser Woche zusammen mit anderen zu glauben, zu zweifeln und zu vertrauen. Flyer mit Anmeldemöglichkeit hier: <http://www.bucer.de/>



Daniel Dangendorf

## Rezension: Die Offenbarung des Johannes

*Maier, Gerhard. Die Offenbarung des Johannes. Kapitel 1–11. HTA. SCM R. Brockhaus/Brunnen: Witten/Gießen, 2009. 542 S. 39,90 Euro*

Der Kommentar von Gerhard Maier zur Offenbarung ist der neueste Band der im Brunnen- und SCM-Brockhaus-Verlag erscheinenden Kommentarreihe „Historisch-Theologische Auslegung“, die eine Brücke zwischen theologischer Wissenschaft und pastoraler Praxis herstellen möchte. Es ist bereits der zweite Kommentar Maiers in dieser Kommentarreihe nach seiner Kommentierung des Jakobusbriefs.

Maier schreibt die Offenbarung dem Apostel und Zebedaiden Johannes zu und folgt damit der traditionellen Sichtweise. Maßgebend ist für ihn neben dem Selbstzeugnis der Offenbarung dabei insbesondere auch die An-

gabe Justins und des Irenäus, welcher überliefert, dass Johannes die Offenbarung in den Tagen Domitians schaute. In diesem Zusammenhang spricht Maier von der „johanneischen Schule“, zu der er Polykarp und Irenäus hinzuzählt, von denen ersterer Johannes noch gekannt habe. Diese „johanneische Schule“ ist für Maier also kein für die Abfassung des Corpus Iohanneum verantwortlicher Kreis sondern vielmehr ein kirchengeschichtlich gut belegbarer Traditionsstrang, der sich bis ins 2. Jh. hinein erstreckt. Ebenfalls der Tradition verpflichtet bleibt Maier in der Spätdatierung der Offenbarung in die Zeit Domitians um 90 n. Chr., wobei er v. a. von der Situation der Gemeinden der Sendschreiben ausgeht, die er sich in den 60er Jahren des 1. Jh. noch nicht in dieser Form vorstellen

kann. Nicht diskutiert wird dabei die gelegentlich anzutreffende umstrittene alternative Übersetzung des Irenäus-Zitats, die eine Datierung unter Domitian fraglich werden lässt. Sprachlich stellt Maier einen engen Zusammenhang zwischen der Offenbarung und dem Johannesevangelium her, wobei er die Betonung der sprachlichen Unterschiede beider Werke hinterfragt. Die Sprache der Offenbarung ist also für Maier kein Anlass, sie einem anderen Autor zuzuschreiben, wie dies heute meist geschieht.

Maier begegnet der Offenbarung mit einer hohen Wertschätzung und macht deutlich, dass die Offenbarung in der uns bekannten Literatur des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts das meistrezipierte Buch des Neuen Testaments war. Eine ebenso hohe Be-

deutung hat die Offenbarung in der Kunst gehabt. So lässt Maier immer wieder Rezeptionsbeispiele aus der darstellenden Kunst in den Kommentar einfließen. Er möchte bewusst mit der oft anzutreffenden Scheu und daraus resultierenden Geringschätzung der Offenbarung brechen, wenngleich er sich der Schwierigkeit der Auslegung der Offenbarung bewusst bleibt.

Ein besonderes Anliegen Maiers ist es, die Offenbarung in Bezug zu bringen zur eschatologischen Botschaft Jesu, insbesondere zur Endzeitrede Mt 24–25. Nach Maier „ragen die Evangelien als Bezugspunkt einzigartig hervor“ (S. 52). So stellt er immer wieder inhaltliche Bezüge und Parallelen her. Etwas weit geht die These Maiers, die Gliederung der Offenbarung entspreche grob der Endzeitrede Jesu (S.

52–53). Die Gliederung Maiers wirkt ein wenig gewollt. Nichtsdestotrotz sind inhaltliche Parallelen vorhanden und es ist gut, dass Maier diese herausstellt.

Wohlthuend ist Maiers weitgehender Verzicht auf unnötige Endzeitspekulationen. So lässt er viele Detailfragen letztlich offen, wenngleich er im Kern die Offenbarung futuristisch verstehen möchte. Diese Zurückhaltung wirkt dabei jedoch nicht hilflos, er nennt meist verschiedene Interpretationsansätze und überlässt damit die Entscheidung dem Leser. Im Wesentlichen legt Maier die Offenbarung chronologisch aus, einen konsequent zyklischen Aufbau sieht er nicht, wenngleich er an strittigen Stellen immer wieder die Möglichkeit einräumt, dass Ereignisse sich überschneiden können.

Theologisch ist die antiprædestinarianische Haltung Maiers sehr auffällig. Insbesondere in der Auslegung der Sendschreiben betont Maier wiederholt, dass Gott auf die Willensentscheidung des Menschen keinen Einfluss nimmt. Obwohl die göttliche Erwählung und Vorherbestimmung in den Sendschreiben wenn überhaupt nur Randthema ist, kommt Maier zu dem Ergebnis, dass Offb 2–3 aktiv einer Vorherbestimmung zum Heil widerspricht. Es sei „nicht zu übersehen“, dass die Sendschreiben „gegen die Annahme der Prädestination bezüglich unseres

Heils“ sprechen (S. 251). Sobald der Text von einem vorherbestimmenden Handeln Gottes spricht, ist Maier bemüht, gleich deutlich zu machen, dass die Entscheidung des Menschen nicht vorherbestimmt ist. Nun ist es Maier sicherlich freigestellt, zu dieser komplexen Frage Stellung zu beziehen, nur wirken seine Äußerungen gelegentlich in den Text hineingelesen.

Methodisch verfolgt der Kommentar einen recht eigenständigen Ansatz, der die Auslegung der Offenbarung auf jeden Fall bereichert. Maier greift vor allen Dingen pietistische Auslegungen der Offenbarung, insbesondere Bengels Kommentar, häufig auf, viel zitiert wird auch aus dem Offenbarungskommentar Vitrinas. Dass andere (insbesondere altkirchliche) Ausleger vergleichsweise wenig zur Sprache kommen, ist dem Umfang des Kommentars geschuldet. So macht Maier gleich deutlich, dass die Literatur zur Offenbarung unüberschaubar geworden ist. Maiers Schwerpunkt, der auf der pietistischen Rezeption liegt, stellt dabei eine gute Ergänzung in der gegenwärtigen Kommentarlandschaft zur Offenbarung dar. Sehr häufig angeführt wird von Maier das „Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament“, welches ihm als Hauptreferenz für jegliche Wortstudie dient. Darüber hinaus ist Maier sehr bemüht, die Bezüge der Offenbarung zum Alten Te-

stament deutlich herauszuarbeiten, was ihm meist hervorragend gelingt. Nicht ganz so vollständig wird die außerbiblische Literatur berücksichtigt, sie kommt aber dennoch auch zur Sprache. Maier lehnt die Ableitung einzelner Passagen der Offenbarung aus der antiken Mythologie ab. Für die ersten 11 Kapitel der Offenbarung entdeckt Maier lediglich vier „Quellen“: das Alte Testament, die jüdische Eschatologie, die Eschatologie Jesu und die eigenen schöpferischen Gedanken des Autors (S. 30).

Insgesamt ist Maiers Kommentar auf jeden Fall eine Bereicherung im Feld deutschsprachiger Kommentare zur Offenbarung. Die hervorragende Lesbarkeit und Formulierung des Kommentars zeugen von der großen Erfahrung, die Maier im Schreiben von Kommentaren mitbringt. Es wäre wünschenswert, dass die Zurückhaltung Maiers im Bezug auf Endzeitspekulationen in evangelikalen Kreisen Einzug hält, und es bleibt zu hoffen, dass der Kommentar so manchen Leser findet. Für die Forschung bringt der Kommentar bisher eher wenige dezidiert neue Erkenntnisse. Es ist hingegen Maiers Verdienst, die Offenbarung in den Kontext der Eschatologie Jesu zu stellen. Man darf auf den zweiten Band zu den Kapiteln 12–22 gespannt sein.



---

Daniel Dangendorf

# Rezension: Die Auferstehung Jesu in der Kontroverse

*Thiessen, Jacob. Die Auferstehung Jesu in der Kontroverse. Hermeneutisch-exegetische und theologische Überlegungen. Studien zu Theologie und Bibel (STB) Bd. 1. LIT-Verlag: Münster, 2009. 184 S. 18,90 Euro*

Der derzeitige Rektor und Professor für Neues Testament an der STH Basel Jacob Thiessen legt mit dieser Monografie den ersten Band der von der STH Basel herausgegebenen Reihe „Studien zu Theologie und Bibel“ vor, deren Schwerpunkt in Forschungsbeiträgen zu biblisch-theologischen Fragestellungen und zu Themen des gesellschaftlichen, kirchlichen und christlichen Lebens liegen soll. Thiessens Arbeit verfolgt zwei Ziele: zum einen

möchte er die Problematik des theologischen Redens von der Auferstehung durch Darstellung der gegenwärtigen Forschungspositionen deutlich machen, zum anderen möchte er aber auch einen eigenen exegetischen Beitrag zur Diskussion leisten. Leitfragen sind für ihn dabei vor allem die Frage nach der Historizität der Auferstehung, die Frage nach dem leeren Grab und die Frage nach den Erscheinungen des Auferstandenen.

Thiessen stellt zunächst verschiedene exegetische und theologische Standpunkte zur Auferstehung dar. Als Exempel dienen ihm viele einflussreiche Theologen des 20. Jh., namentlich u. a. Roloff, Kümmel, Barth, Bultmann,

Goppelt, Marxsen, Pannenberg, Lüdemann. Dabei unterscheidet er im Kern zwischen Anhängern einer subjektiven und einer objektiven Visionshypothese. Nach der Visionshypothese begegneten die Jünger dem Auferstandenen nicht real-leiblich sondern hatten eine Vision, die entweder subjektiv als psychisches Phänomen oder aber objektiv als Offenbarung Gottes gedeutet wird. Hohen Einfluss habe dabei die Deutung der Verbform ὤφθη (ophtē, er wurde gesehen/geschaut) als Gotteserscheinungsformel, die eine nicht-leibliche Erscheinung Christi nach seiner Auferstehung implizieren soll. Thiessen analysiert den Gebrauch von ὤφθη in der Septuaginta und im

Neuen Testament und kommt zu dem Schluss, dass ὤφθη sowohl für visuelle Erscheinungen als auch für leibliche Erscheinungen gebraucht wird, wobei er als Beispiel für letztere insbesondere die Begegnung Abrahams mit den „drei Männern“ (Gen 18,2) anführt (S. 44). Auf die ältesten Zeugnisse über die Auferstehung im Neuen Testament angewandt folgert Thiessen, dass der Kontext keinen Grund gibt, die Erscheinungen Jesu als Visionen zu verstehen (1Kor 9,1; 15,8). Vielmehr habe Paulus Jesus mit seinen Augen wahrgenommen.

Anschließend erörtert Thiessen die Frage, inwiefern das leere Grab eine Rolle in der frühchristlichen Verkündi-

gung und für die Begründung des Osterglaubens gespielt habe. Dabei stellt er fest, dass das leere Grab bei Paulus keine Erwähnung findet. Während Bultmann daraus den Schluss zog, die „Geschichten vom leeren Grab“ seien „Legenden“, von denen Paulus noch nichts weiß, betonte hingegen jüngst Udo Schnelle, dass Paulus in 1Kor 15,4 das leere Grab zwar nicht explizit erwähnt aber dennoch voraussetzt. Thiessen selbst stellt fest, dass es kaum anzunehmen ist, dass für Paulus das leere Grab unwesentlich war, dass er nicht vom leeren Grab wusste oder sogar davon ausging, dass das Grab nicht leer war (S. 69). Dass Jesus leiblich auferstanden ist, sei zwingend notwendig, da er der eschatologischen Auferstehung, die auch eine Erlösung des Leibes (Röm 8,23) beinhaltet, vorangeht. So bestand zwar physikalisch die Möglichkeit der Verwesung Jesu, auf Grund des Heilsplans Gottes konnte er aber nicht im Grab bleiben (S. 72).

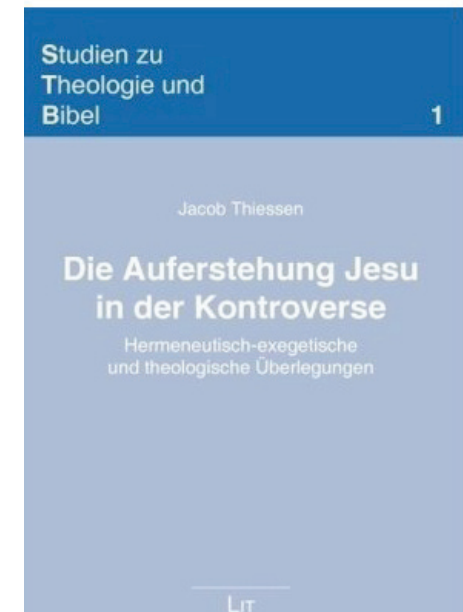
Nach dieser Darstellung und Diskussion verschiedener Positionen in der theologischen Forschung legt Thiessen eine eigene Exegese von 1Kor 15,1–11 vor, in der er seine Position zur Auferstehung tiefgehender erläutert. Interessant ist hier vor allem seine Deutung der Bezeichnung der Auferstehung Jesu als „Erstlingsgabe“ (1Kor 15,20). Er stellt eine Verbindung zur Erstlingsgabe der Gerstenernte aus Lev 23,1–11

her und identifiziert den dritten Tag, an dem Jesus auferstand, mit dem Tag der Darbringung der Erstlingsfrucht. So erkläre sich, dass Jesus „nach den Schriften“ am dritten Tage auferstand (1Kor 15,4). Folglich steht die Darbringung der Erstlingsfrucht typologisch für die Auferstehung Jesu. Es sei unwahrscheinlich, dass sich Paulus in 1Kor 15,4 lediglich auf Hos 6,2 bezogen habe, wie viele Ausleger meinen.

Den Abschluss dieser Monografie bilden einige allgemein-hermeneutische Überlegungen. Thiessen betont, dass nach der Bibel Offenbarung und Geschichte nicht voneinander getrennt werden können, aber zu unterscheiden seien (S. 144). So durchbreche Gottes Heilshandeln notwendigerweise die (historischen) Naturgesetze (z. B. den Tod), ansonsten gebe es kein wirkliches Heil. Heilsgeschichte könne weder rein immanent noch rein transzendent gedeutet werden. Die Prinzipien der Analogie und Korrelation, die auf Troeltsch zurückgehen, könnten nicht den Maßstab für die Auslegung neutestamentlicher Texte über die Auferstehung Jesu bilden. Die Offenbarungen und Erscheinungen Gottes seien zwar sicher der historischen Erforschung zugänglich, da Gott in die Geschichte eingreift. Eine rein historische Forschung könne aber das „Übernatürliche“ nicht beweisen (S. 148).

Thiessens Monografie ist ein Plädoyer für die historische und leibliche Auferstehung Christi. Es ist der besondere Verdienst des Autors, dass er dieser Frage sehr gründlich und unter Berücksichtigung eines breiten theologischen Spektrums nachgeht. Davon zeugt das sehr umfangreiche Literaturverzeichnis. So eignet sich die Monografie gut zur Information über die verschiedenen Standpunkte zur Auferstehung. Zu bemängeln ist, dass Thiessens Argumentation gelegentlich ihre Stringenz durch viel zu umfangreiche Fußnotenapparate und für die primäre Fragestellung unwesentliche Exkurse verliert. Manches muss man zwei- oder dreimal lesen, um nachvollziehen zu können, worauf der Autor eigentlich hinaus will, da sich so manche Begründung und Diskussion leider nur in den Fußnoten wiederfindet. Gelegentlich sind auch die Argumente Thiessens unklar formuliert, etwa wenn er behauptet, dass der Gebrauch des Aorists zeige, dass Tod und Grablegung Jesu für Paulus historische abgeschlossene Ereignisse seien (S. 70). Die Formulierung erweckt den Eindruck, dass der Aorist niemals fiktive Handlungen beschreiben kann, was so nicht richtig ist. Richtig ist natürlich (und das meint Thiessen wahrscheinlich), dass der Aorist eine in sich abgeschlossene Begebenheit ausdrücken kann. Alles in allem ist Thiessens Monografie ein

wichtiger Beitrag zur aktuellen exegetischen Diskussion um die Auferstehung Jesu, die insbesondere aufgrund ihres hohen Informationsgehaltes lesenswert ist. Der theologische Laie wird sich mit der Lektüre wahrscheinlich eher schwer tun, wer aber theologische und altsprachliche Vorkenntnisse mitbringt, wird von der Monografie profitieren können.



---

Johannes Otto

## Rezension: Mit Ausharren laufen

*Thomas Schreiner & Ardel Caneday, Mit Ausharren laufen – Gibt es Heilsgewissheit ohne Heiligung? Betanien, 2009 Paperback, 350 Seiten, 15,90 Euro.*

Es ist eine brisante Frage, der sich Thomas R. Schreiner, Professor für Neues Testament am Southern Baptist Theological Seminary in Louisville (Kentucky), und Ardel B. Caneday, Dozent für Bibelkunde am Northwestern College in St. Paul (Minnesota), angenommen haben: Kann sich ein Christ seines Heils sicher sein oder muss er beständig befürchten, das ewige Leben wieder verlieren zu können? Und: Wie gehören Heiligung und Heilsgewissheit zusammen?

In acht Kapiteln, denen ein knappes Inhaltsverzeichnis, ein ebenso kurzes

Vorwort und eine ausführliche Einleitung vorangehen und denen ein 7-seitiges Bibelstellenregister folgt, versuchen die Autoren darauf eine vom Neuen Testament her begründete Antwort zu geben.

Im ersten Kapitel stellen Schreiner und Caneday dar, „in welchen grundsätzlichen Punkten Christen unterschiedlicher Meinung über Ausharren und Heilsgewissheit sind“ (S. 14). Sehr anschaulich werden in diesem Kapitel die vier heute am weitesten verbreiteten Anschauungen skizziert, um sie dann der Position der Autoren gegenüberzustellen. Eine ganz entscheidende Rolle spielt dabei die Frage, welche Bedeutung Warnungen und Ermahnungen im Verhältnis zu Gottes Verheißungen

im Neuen Testament haben? Zeigen sie, dass man das ewige Leben wieder verlieren kann oder sind sie dazu da, um rückblickend zu beurteilen, ob man wirklich errettet ist oder zeigen sie lediglich, was passieren würde, wenn man sich vom Glauben abwendet? Dazu sagen die Autoren: „Wir weigern uns, den Verheißungen Gottes die hypothetischen Warnungen aufzuzwängen, wie es die Vertreter der Verlierbarkeit des Heils tun. Ebenso wehren wir uns dagegen, den Ermahnungen und Warnungen die Verheißungen Gottes überzustülpen, wie es die Anhänger der anderen drei Ansichten tun“ (S. 41).

Von da aus, entfalten die beiden Theologen ihre Sicht der Dinge anhand des auch im Neuen Testament

oft gebrauchten Bildes vom Wettläufer in der Rennbahn. Dieses Bild ist ein tragendes Element des Buches, das sich auch in den Titeln der Kapitel widerspiegelt (Kapitel 1: „Der vor uns liegende Wettlauf“, Kapitel 2: „Der Preis, um den es geht“, Kapitel 3: „Das Rennen, das vor uns liegt“, Kapitel 4: „So laufen, dass man den Preis gewinnt“, Kapitel 5: „Gedanken über Gestrauchelte“, Kapitel 6: „Von Gottes Gnade zehren“, Kapitel 7: „Mit Zuversicht laufen“, Kapitel 8: „Von Gott zum Lauf bestimmt“).

Im zweiten Kapitel legen die Autoren dar, „dass unser Heil sowohl gegenwärtig als auch zukünftig ist“ (S. 49). Dabei wird größter Wert darauf gelegt, die Spannung des „schon jetzt, aber noch

nicht“ in der neutestamentlichen Lehre und im Leben eines Christen aufrecht zu erhalten und sie nicht einfach einseitig aufzulösen. An verschiedenen neutestamentlichen Bildern werden verschiedene Aspekte der Errettung aufgezeigt und herausgestellt, was das Ziel, der Lohn und der Siegespreis ist.

Von da aus wendet sich das dritte Kapitel dem Glauben zu und definiert ganz exzellent, was biblischer Glaube im einzelnen bedeutet. Das zweite und das dritte Kapitel ermutigen anhand einer sorgfältigen Reflexion biblischer Lehre zu einem konsequenten christlichen Leben. Vielfach sehr hilfreich und gewinnbringend sind auch die Erläuterungen und Hinweise auf weiterführende Literatur in den Fußnoten im gesamten Buch.

Das vierte Kapitel wird mit dem Hinweis eingeleitet, dass es das wichtigste des Buches sei, denn es geht um die Bedeutung biblischer Warnungen und Ermahnungen angesichts der Verheißungen Gottes. Schreiner und Caneday kritisieren diesbezüglich: „Christen neigen dazu, biblische Warnungen und bedingte Verheißungen ihren theologischen Überzeugungen anzupassen“ (S. 159). Dieser Gefahr entgehen die beiden Autoren erfolgreich. Auf 74 Seiten zeigen sie, dass Gottes Verheißungen und seine Warnungen und Ermahnungen nicht einen Widerspruch bilden, sondern einander bedingen.

Das fünfte Kapitel geht der Frage nach, was mit denjenigen passiert ist, von denen das Neue Testament berichtet, dass sie einmal glaubten, sich dann aber doch wieder abwendeten. Demgegenüber ermutigt das sechste Kapitel dazu, „den Lauf zu vollenden“ und dabei Kraft aus der Gnade Gottes zu schöpfen.

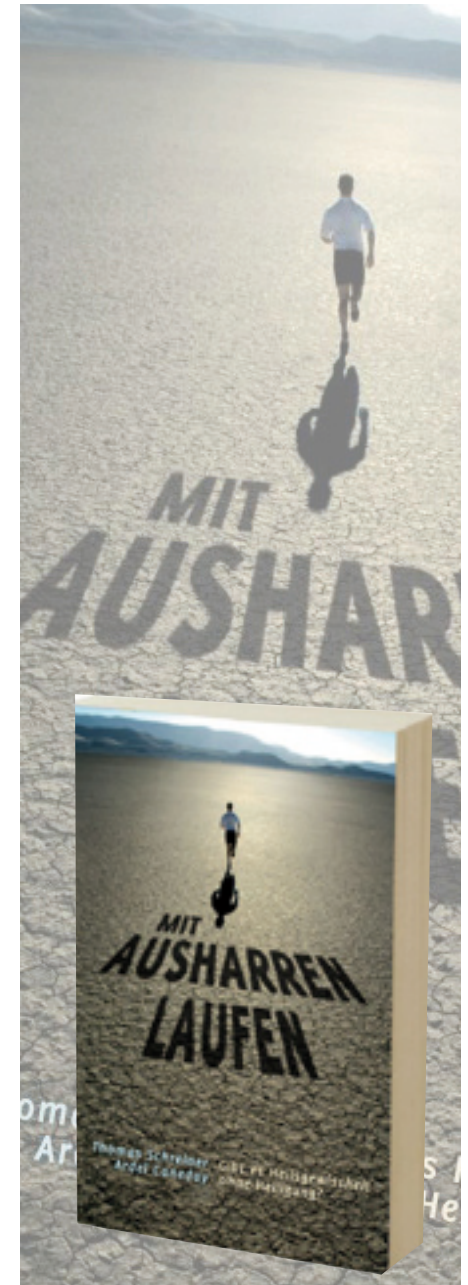
Das siebte Kapitel vertieft daran anschließend das Thema „Heilsgewissheit“ und geht auch auf diesbezüglich aufkommende Zweifel ein. Auch an dieser Stelle wird das Bild vom Wettkampf oder Wettlauf beibehalten und verdeutlicht: „Wer Heilsgewissheit haben will, während er sich vom Herrn abwendet, ist wie ein Läufer, der mitten im Rennen abbricht und die Wettkampfleitung fragt, ob er trotzdem noch einen Preis für die Teilnahme bekommt“ (S. 321).

Bis da hin bietet das Buch eine sorgfältige und intensive Auseinandersetzung mit der Thematik und ermutigt und ermahnt zu einem konsequenten Leben in der Nachfolge, wobei Gottes Gnade in Jesus Christus, die durch Glauben empfangen wird und in Liebe tätig ist, die Kraftquelle bildet.

Gegenüber den sehr guten ersten Kapiteln fällt das achte Kapitel, das zeigen will, dass ein „Ausharren im Wettlauf bis zum Ende“ im erwählenden Handeln Gottes begründet ist, etwas ab. Es ist das kürzeste Kapitel und man kann

sich des Eindrucks nicht erwehren, dass hier die Autoren versucht haben, auf die Schnelle noch eine Abhandlung über Erwählung anzuhängen. Zwar enthält das Kapitel wertvolle Gedanken, doch wäre gerade bei diesem sensiblen und umstrittenen Thema eine tiefgreifendere Auseinandersetzung wünschenswert gewesen. Obwohl die Autoren wissen, dass „Unausgewogenheit ... auf seelsorgerlichem Gebiet verheerende Folgen“ hat (S. 339), behaupten sie einfach, dass einige Menschen „zur Hölle bestimmt“ sind (S. 337) ohne das näher zu belegen. Auch eine Darstellung zum Zueinander von Gottes Souveränität und menschlicher Verantwortung auf dem Hintergrund der vorherigen Kapitel wäre interessant und hilfreich gewesen.

Insgesamt bietet die vorliegende Arbeit von Thomas Schreiner und Ardel Caneday jedoch eine sehr gute Darstellung zum Themenkomplex Heil, Heilsgewissheit und Heiligung: Eine 350-seitige Predigt, die sich jeder Christ zu Gemüte führen sollte!





# Internationales Institut für Religionsfreiheit

der Weltweiten Evangelischen Allianz

Bonn – Kapstadt – Colombo

Das IIRF ist ein Netzwerk von Forschern und Fachleuten aus allen Erdteilen, die sich um die Erarbeitung von belastbaren Daten zur Einschränkung von Religionsfreiheit und um Aufnahme der Thematik in akademische und theologische Programme bemühen. Das Institut veröffentlicht eine wissenschaftliche Zeitschrift 'International Journal of Religious Freedom', sowie zwei wissenschaftliche und eine allgemeinverständliche Buchreihe in englischer und deutscher Sprache.

Leitung: Direktor: Prof. Dr. Thomas Schirmmayer, Bonn – Büro: Ron Kubsch. Co-Director: Dr. Christof Sauer, Cape Town – Büro: Mirjam Scarborough. Legal Advisor: Martin Schweigert, Singapore. Vorsitzender des wissenschaftlichen Beirats: Prof. Dr. John Warwick Montgomery, Straßburg.

Kuratorium: Vorsitzender: Dr. Paul Murdoch (für die Deutsche Evangelische Allianz). Julia Doxat-Purser (für die Europäische Evangelische Allianz). John Langlois (für die Weltweite Evangelische Allianz). Albrecht Hauser (für die Lausanner Bewegung International). Godfrey Yogarajah (Kommission für Religionsfreiheit der Weltweiten Evangelischen Allianz)