

Glauben und Denken heute

Der andere Jesus

Wille, Gnade und Beharrung

Von den Vätern lernen: Unser Vater in dem Himmel

Rezensionen und Buchhinweise

Träger:

„Martin Bucer Seminar“ e. V.
Huchenfelder Hauptstr. 90
75181 Pforzheim, Deutschland
Eingetragen beim Amtsregister Mannheim
unter der Nummer VR501495

Geschäftsführer:

Stefan Trunk

Herausgeber:

Prof. Dr. Dr. Thomas Schirrmacher (ts)

Leitender Redakteur (ViSdPr):

Ron Kubsch (rk)

Weitere Redaktionsmitglieder:

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

ISSN: 1867-5573

Textbeiträge:

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

Bildnachweise|Copyright:

Bilder: S. 4, 8, 17, 30, 31, 33, 37, 44,
60, 72, 78, 82, 90

Freie Nutzung, kein Nachweis nötig
Bilder: S. 57 Logos;
S. 50, 83 Wikipedia

Werbung: S. 72, Gebende Hände

Grafik-Design: S. 49, 50, 72 B. Hebold

Buchcover: bei den jwlg. Verlagen

Inhalt

3

Der andere Jesus
(Ron Kubsch)

5

Wille, Gnade und Beharrung – Zur Frage
nach Apostasie und Perseveranz
(Tim-Christian Hebold)

18

Hintergründe der Spaltung
der Orthodoxen Kirche –
Konstantinopel vs. Moskau
(Thomas Schirrmacher)

27

Die Charakterisierung politischer
Positionen anhand ihrer konkreten
Gleichheitsforderungen anstelle einer
Einordnung in das eindimensionale
Rechts-Links-Spektrum
(Franz Graf-Stuhlhofer)

Rezensionen:

58 Henning Freund, Samuel Pfeifer (Hg.): Spirituali-
sierung oder Psychologisierung? (Tanja Bittner)

61 James P. Eglinton: Bavinck: A Critical Biography
(Hanniel Strebel)

65 John Lennox: 2084: Artificial Intelligence and
the Future of Humanity (Michael Freiburghaus)

67 Harald Schulze-Eisentraut, Alexander Ulfing (Hg.):
Gender Studies – Wissenschaft oder Ideologie?
(Philip Jackson)

73 Peter Hahne: Seid ihr noch ganz bei Trost!
(Michael Freiburghaus)

74 Philipp Melanchthon: Loci praecipui theologici ...
(Ron Kubsch)

76 Rainer Riesner: Messias Jesus. Seine
Geschichte, seine Botschaft und ihre Überliefe-
rung (Franz Graf-Stuhlhofer)

34

Ein Jahr danach: Ein evangelischer
Kommentar zum Missbrauchsgipfel im
Vatikan
(Thomas Schirrmacher)

38

Das Verhältnis der deutschen evangelika-
len Bewegung zum Judentum 1945–1967
(Gerhard Gronauer)

51

Von den Vätern lernen: Das Gebet des
Herrn in Predigten –
Unser Vater in dem Himmel
(Emil Frommel)

79 Gotthard Fermor: Dietrich Bonhoeffer.
Die Gedichte (Bettina Klix)

80 Nancy Pearcey: Liebe deinen Körper ...
(Michael Freiburghaus)

82 Bruce R. Pass: Herman Bavinck. On Theology:
Herman Bavinck's Academic Orations
(Ron Kubsch)

84 Herman Bavinck: Reformed Ethics: Created, Fal-
len, and Converted Humanity (Hanniel Strebel)

Buchhinweise:

89 Bettina Klix: Träume Tricks Trümmer Tränen:
Notizen zu Filmen und Bildern (Ron Kubsch)

Der andere Jesus



Liebe Freunde,

„Denn ich eifere um euch mit göttlichem Eifer; denn ich habe euch verlobt mit einem einzigen Mann, damit ich Christus eine reine Jungfrau zuführte. Ich fürchte aber, dass wie die Schlange Eva verführte mit ihrer List, so auch eure Gedanken abgewendet werden von der Einfalt und Lauterkeit gegenüber Christus. Denn wenn einer zu euch kommt und einen andern Jesus predigt, den wir nicht gepredigt haben, oder ihr einen andern Geist empfangt, den ihr nicht empfangen habt, oder ein anderes Evangelium, das ihr nicht angenommen habt, so ertragt ihr das recht gern!“ (2Kor 11,2–4)

Vor seiner Bekehrung zum Christusglauben (vgl. Apg 9,1–19; 22,3–21) eiferte Paulus „über die Maßen für die

Satzungen der Väter“ (Gal 1,13). Als Pharisäer legte er im Unterschied zu den Sadduzäern größten Wert auf die genaue Beobachtung der väterlichen Überlieferung. Er wird in seinem Eifer nicht nur den rabbinischen „Zaun um die Tora“, mit dem man Gesetzesübertretungen vorbeugen wollte, im Auge gehabt haben. Es spricht viel dafür, dass er auch an die Einhaltung der Tora selbst dachte.

Nachdem Gott ihm in seiner Gnade den Sohn Jesus Christus offenbart und ihn als nachberufenen Apostel zur Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden gesandt hatte (vgl. Gal 1,15), eiferte Paulus weiter. Diesmal sogar mit einem Eifer, den Gott selbst bei ihm geweckt hatte (vgl. 11,2). Doch warf er

sich nun nicht mehr für die Satzungen der Väter ins Zeug, sondern kämpfte für die Zentralität des Evangeliums innerhalb der neutestamentlichen Gemeinden. „Wie ein Vater seine Tochter mit dem einen Mann verlobt, für den sie bestimmt ist, so habe ich euch mit Christus verlobt, und mir liegt alles daran, ihm eine reine, unberührte Braut zuzuführen“, erklärt er in V. 2. Er will es auf keinen Fall zulassen, dass die Gemeinden den Gegenspielern des Evangeliums überlassen werden. Ihre Verführungsqualitäten schätzt er so hoch ein, dass er den Vergleich mit der Schlange im Garten Eden nicht scheut (vgl. 11,3) und auf den Satan, der sich als „Engel des Lichts“ verstellt, hinweist (11,14). Er

durchschaut nämlich, dass die Feinde des Evangeliums die Jünger nicht nur verunsichern, sondern sie es letztlich auf die Untreue und den Abfall vom Christusvertrauen abgesehen haben.

Warum greift Paulus aber dann auf das Sinnbild der Ehe zurück?

Das alttestamentliche Bild von der Ehe zwischen Gott und seinem Volk betont den hohen Stellenwert von Treue und Liebe innerhalb der Bundesbeziehung. Es wird daran erinnert, dass Gott seinem Volk gegenüber treu ist. „Ich will mich mit dir verloben für alle Ewigkeit, ich will mich mit dir verloben in Gerechtigkeit und Recht, in Gnade und Barmherzigkeit. Ja, in Treue will ich mich mit dir verloben und du wirst den HERRN

erkennen“ (Hos 2,21–22). Doch verweist das Sinnbild zugleich auf den „Eifer“ und „Grimm“ Jahwes. Besonders beim Propheten Hese-kiel lesen wir, wie scharf Gott die Untreue seines Volkes richtet (vgl. Hes 16,38–43).

Entschlossen möchte Paulus verhindern, dass die Gemeinde von diesem Grimm getroffen wird. Er versteht sich als ein Brautführer, der nach jüdischer Gepflogenheit dafür verantwortlich ist, dass es bei der Verlobung mit rechten Dingen zugeht und die Reinheit der Braut sichergestellt ist. So wie ein Brautführer eine Jungfrau dem Bräutigam zuführt, so will der Apostel die Gemeinde dem wiederkehrenden Christus eine reine Gemeinde zuführen. In diesem Vorsatz ist sein ungebrochener Eifer begründet.

Über das Jesusbild der Verführer wissen wir wenig. Vielleicht wusste selbst Paulus nicht viel darüber, denn sonst wäre er vermutlich an dieser Stelle noch konkreter darauf eingegangen. Offensichtlich haben seine Gegner aber ihren Jesus so verzerrt dargestellt, dass er sich in grundlegender Weise von dem gekreuzigten und auferstandenen Jesus unterschieden hat, den der Apostel verkündigte. Wo ein anderer Jesus verkündigt wird, da wirkt

auch ein „anderer Geist“. Und wo ein anderer Geist wirkt, da haben wir ein anderes Evangelium.

In unseren Tagen wird uns an vielen Orten ein anderer Jesus vor Augen gemalt. Da ist der Jesus, der nur moralisches Vorbild für seine Jünger ist. Da hören wir von einem Jesus, der nicht stellvertretend für seine Gemeinde die Sünde gesühnt hat. Oder uns wird verkündigt, dass Jesus dafür gekommen ist, uns ein genussvolles Leben zu schenken.

Wir sollten uns das nicht gefallen lassen und uns einem anderen Geist gegenüber verschließen. Setzen wir wie Paulus vielmehr all unseren Eifer daran, dass die Gemeinde sich von der ungeteilten Hinwendung zum biblischen Christus nicht ablenken lässt und sich auf die bevorstehende Hochzeit herzlich freut.

Diese Ausgabe der Zeitschrift *Glauben und Denken heute* enthält wieder zahlreiche wissenswerte Aufsätze, Artikel und Rezensionen. Wir danken allen Autoren und Mitarbeitern für ihre Einsatzfreude. Allen Lesern wünschen wir in diesen aufregenden Zeiten eine besinnliche Advents- und Weihnachtszeit sowie Gottes Segen für das Jahr 2021!

Ron Kubsch



Tim-Christian Hebold

Wille, Gnade und Beharrung – Zur Frage nach Apostasie und Perseveranz

Was vermag der Mensch? Diese Frage kann getrost als eine der zentralen Fragen der Theologie- und Dogmengeschichte bezeichnet werden. Freilich, sie begegnet uns in vielgestaltiger, sozusagen aufgefächerter Form: Was vermochte der *urständliche* Mensch? Hätten Adam und Eva auch *nicht* fallen, hätten sie der Versuchung durch die Schlange widerstehen können? Weiterhin: Was vermag der *natürliche*, der *fallsgestaltige* Mensch? Ist er, wie es die römische Kirche lehrt, in der Lage, Gott zu erkennen und sich selbst für den Empfang der Rechtfertigungsgnade zu bereiten? Kann er sich gar, wie der amerikanische Erweckungsprediger Charles Finney¹ (gest. 1875) meinte, *frei* für Jesus entscheiden, sodass alles daran liegt, ihm das Evangelium möglichst eingängig und schmackhaft zu

präsentieren? Oder ist der natürliche Mensch, wie Luther in seiner Schrift vom unfreien Willen (*De servo arbitrio*) lehrt, ein willentlich-geknechtetes Reittier des Teufels, das erst durch einen Herrschaftswechsel, einen souveränen Gnadenakt Gottes, befreit werden muss, bevor es in der Lage ist, etwas geistlich Gutes auch nur zu denken? Und wie verhält es sich mit ihm *nach* Bekehrung und Befreiung? Was vermag der *wiedergeborene* Mensch? Darf er sich seines Heilsstandes sicher sein, oder muss er befürchten, aus der Gnade zu fallen, wenn er sündigt oder auch nur mit der angebotenen und dargereichten Gnade nicht auf rechte Weise kooperiert?

Es ist dieser letzte Fragenkomplex, der die Themen Glaubensabfall (*apostasie*), Beharren im Glauben (*perseverantia*), Bewahrung im Glauben (*conservatio*)

und Heilsgewissheit (*certitudo salutis*) umfasst, dem wir im Folgenden unser Hauptaugenmerk widmen wollen. Um dies jedoch adäquat tun zu können, ist es vonnöten, das theologiegeschichtliche Feld gewissermaßen von hinten aufzurollen, um so die gnadentheologischen Voraussetzungen präsent zu haben. Bevor wir uns daher auf komparative Weise mit den Positionen des römischen Katholizismus, des konfessionellen Luthertums und des reformierten Calvinismus auseinandersetzen, scheint es ratsam, sich zunächst mit den sogenannten *pelagianischen* bzw. *semi-pelagianischen* Gnadenstreitigkeiten zu befassen, die die Kirche im 5. Jahrhundert beschäftigten, und in deren Verlauf es zur ersten systematischen Auseinandersetzung mit der Perseveranz-Frage durch Augustinus (gest. 430) kam.

Augustinus gegen Pelagius

Natürlich bestanden die Ansichten schon vorher, natürlich schwelte der Streit unterschwellig bereits. Sichtbar zu Tage trat er jedoch erst, als es zu Beginn des 5. Jahrhunderts zu einem Eklat in der römischen Gemeinde kam. Als einer der römischen Gemeindevorsteher, wohl in halb-öffentlicher Versammlung, die Worte des Augustinus zitierte, die dieser in seinen gebetsartig verfassten *Confessiones* an Gott gerichtet hatte – „*Gib, was Du forderst, dann fordere was Du willst*“² –, da konnte ein britannischer Laienmönch und Prediger namens Pelagius nicht mehr an sich halten. Erzürnt erhob er Einspruch. Augustinus, der als Bischof des nordafrikanischen Hippo Regius nicht zugegen war und die Szene selbst nur vom Hörensagen kannte, beschreibt

den Vorfall wie folgt: „Als durch einen Bruder und Mitbischof von mir diese meine Worte in Rom in Gegenwart des Pelagius erwähnt wurden, konnte sie jener nicht ertragen, sondern widersprach ziemlich erregt und geriet mit dem, der sie erwähnt hatte beinahe in Streit.“³ Woran aber hatte Pelagius, der seit einiger Zeit in Rom wirkte und insbesondere in aristokratischen Kreisen für ein entschiedenes und asketisches christliches Leben warb, solchen Anstoß genommen? Es war die implizit im Gebet des Augustinus enthaltene Aussage, dass der Mensch von sich aus nichts geistlich Gutes und Richtiges zu tun vermag, es sei denn, Gott wirkt es zuvor in ihm. Für Augustinus ist klar: Nicht einmal zu Gott umkehren und bei Gott bleiben kann der Mensch allein: „Seit dem Fall des Menschen (...) geht es nach Gottes Willen einzig seine Gnade an, daß der Mensch zu ihm gelangt, und nach seinem Willen geht es auch einzig seine Gnade an, daß der Mensch von ihm nicht weicht.“⁴ Doch damit nicht genug. Nicht nur das *Zu-Gott-Kommen* und das *Bei-Gott-Bleiben* sind Wirkungen der Gnade, auch das Leben des *Christen* in der Gerechtigkeit, sein geistliches und sittliches Wandeln in den Geboten, ist nicht etwa *Voraussetzung* für die Gnade, sondern ihre *Folge*: „Die Gnade kommt (...) von dem Berufenden [Gott]. Von dem aber, der die Gnade empfängt, kommen folglich die guten Werke, die die Gnade nicht hervorbringen können,

sondern die kraft der Gnade hervorgebracht werden sollen.“⁵ Für Pelagius hingegen muten diese Worte quasi gottlästerlich an. Anders als Augustinus, der von der erbsündlichen Verderbnis des gesamten Menschengeschlechts ausgeht, lehrt Pelagius, dass die menschliche Natur auch nach dem Fall der Stammeltern im Paradies insoweit intakt geblieben sei, dass der natürliche Mensch in der Lage ist, sich frei für Gut und Böse, für Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, für Gott und Teufel zu entscheiden. Die Schuld Adams sieht er dabei „nicht als Erbsünde, die von Generation auf Generation übergehe, sondern lediglich als persönliche Schuld Adams und Anreiz zu seiner Nachahmung, dem man durch seinen festen Willen widerstehen könne“.⁶ Dazu seien prinzipiell sogar die nichtchristlichen Heiden im Stande, da ja auch sie nach wie vor Anteil am Potenzial der guten, gottgegebenen Natur haben. In seinem Brief an die adlige Jungfrau Demetrias, die sich kurz zuvor für ein gottgeweihtes Leben entschieden hatte, schreibt Pelagius: „Das Gut der Natur ist allen ohne Ausnahme so angeboren, dass es sich bisweilen auch bei den Heiden, die ohne jede Gottesverehrung sind, zeigt und in Erscheinung tritt. Denn wie viele Philosophen sind, wie wir gehört, gelesen, ja selbst gesehen haben, keusch, geduldig, bescheiden, freigebig, enthalten und gütig! Sie weisen die Ehren wie die Verlockungen dieser Welt zurück und lieben die Gerechtigkeit nicht weniger

als die Weisheit. Woher, bitte, haben die Menschen, die fern von Gott sind, das, was Gott gefällt? Woher haben sie all das Gute, wenn nicht vom Gut der Natur?“⁷ Der Vorteil der Christen besteht für Pelagius dementsprechend lediglich darin, dass Gott ihnen in der Taufe einen Neustart gewährt hat; sowie darin, dass sie durch rechte göttliche Lehre und Gebote beständig zum Guten angereizt und erzogen werden. Dem göttlichen Wort und den Sakramenten eignet somit in der pelagianischen Theologie weniger der Charakter des Gnadenmittels. Ihr Sinn erschöpft sich fast gänzlich im Pädagogischen. Überhaupt scheint auch Christus selbst im Denken des Pelagius mehr Lehrer und Vorbild zu sein als Erlöser im eigentlichen Sinne.

Es braucht nicht eigens erwähnt zu werden, dass Pelagius damit nicht nur bedeutende Kirchenväter wie Augustinus und Hieronymus gegen sich hatte, sondern auch das Zeugnis der Heiligen Schrift. So lehren bereits Jesus und die Apostel, dass der natürliche Mensch die Finsternis mehr liebt als das Licht (Joh 3,19b); dass er geistlich tot ist in Übertretungen und Sünden (Eph 2,1); dass er nichts vom Geist Gottes vernimmt, ja es auch nicht kann (1Kor 2,14); und dass er angewiesen ist auf die Gnade der Wiedergeburt, die der Heilige Geist in souveräner Freiheit durch Wort und Sakrament schenkt, stärkt und erhält (1Petr 1,23; Joh 3,5; Tit 3,5). Es nimmt daher nicht wunder, dass die Lehre des Pelagius und seiner

Schüler – trotz zeitweiliger Sympathien durch Papst Zosimus – nicht zur offiziellen Lehre der Kirche wurde, sondern vielmehr von einer *Partikularsynode in Karthago* (418) sowie, letztgültig, auf dem ökumenischen *Konzil von Ephesus* (431) als Häresie verurteilt wurde. Nichtsdestotrotz hielten sich Residuen der pelagianischen Theologie reichsweit. Insbesondere in Klöstern und monastischen Gemeinschaften, in denen Askese, Selbstdisziplin und Werkfrömmigkeit hoch im Kurs standen, konnte man der sittenstrengen und den Willen des Menschen betonenden Lehre des Pelagius viel abgewinnen. Dieses mönchische Milieu war es denn auch, aus dem der sogenannte *Semipelagianismus*, eine Art entschärfter Pelagianismus, hervorging. Anders als Pelagius, der sowohl die klassische Erbsünden- als auch die Erwählungslehre ablehnte und alles dem freien Willen des Menschen zuschrieb, bekannten sich die südgallischen Semipelagianer zur Fallgestaltigkeit des Menschen und zur Notwendigkeit der Gnade. Allerdings weigerten auch sie sich, dem Menschen die Fähigkeiten abzusprechen, zu seiner Errettung entscheidend beizutragen. Der gefallene Mensch ist ihrer Lehre zufolge nicht tot und gänzlich zum geistlich Guten erstorben, sondern allenfalls verwundet. Dieser Verwundung zum Trotz könne der natürliche Mensch sich Gott gegenüber frei verhalten. Denn: „Das erste Heilsverlangen (*initium fidei*) könne auch vom Menschen ausgehen,

der Anfang werde dann von der Gnade vollendet; eine eigene Gabe der Beharrlichkeit sei nicht notwendig.⁸ Und auch die augustinsche Erwählungslehre, die in seinem Spätwerk deutlich doppelt-prädestinarianische Züge trägt, lehnten die Semipelagianer ab: „Die absolute Auserwählung schwächten die Mönchstheologen zu einer bedingten ab: Gott wähle diejenigen aus, von denen er wisse, daß sie sich der Erwählung würdig erweisen (*praevisis meritis*).“⁹ Alles in allem fällt auf, dass auch bei diesem scheinbaren theologischen Kompromissvorschlag letztlich alles auf die freie Willensentscheidung des gefallenen Geschöpf hinausläuft. Gott bietet seine Unterstützung im Sinne einer Vervollkommnungsgnade zwar an, rettet den Sünder aber nicht, wenn dieser sich nicht selbst willentlich zum Heil bestimmt.

Ganz anders sieht das Augustinus. Bereits 396/397 – also noch vor der Kontroverse mit Pelagius! – schreibt er in einem Traktat-Brief an seinen Freund Simplicianus, den damaligen Bischof von Mailand: „Gott erbarmt sich nicht vergeblich auch nur eines einzigen Menschen. Wessen er sich erbarmt, den beruft Gott so, wie er weiß, daß es ihm entspricht, damit der Mensch den Berufenden nicht zurückweist.“¹⁰ Die innere Berufung Gottes ist also kein bloßes Angebot, sie ist *als Angebot* zugleich unmittelbar effektiv. Mehr noch: Die Gnade ist unwiderstehlich (*gratia irresistibilis*). Noch einmal Augustinus: „Wenn

uns also erfreut, was uns zu Gott bringt, wird auch das durch Gottes Gnade eingegeben und geschenkt. Es wird nicht durch unseren Willen und unsere Anstrengungen oder durch verdienstvolle Werke erworben.“¹¹ Um es deutlich zu sagen: Auch nach der Lehre des Augustinus *zwingt* Gott niemanden zum Heil, denn Zwang geschieht wider Willen. Gott aber *erneuert* den Willen der Auserwählten, sodass sie hernach wollen und tun, was gut für sie ist und Gott zur Ehre gereicht. „Denn wenn Gott sich erbarmt, wollen wir auch. Zu ein und demselben Erbarmen gehört ja, daß wir wollen.“¹² Augustinus liegt damit einmal mehr auf der Linie des Apostels Paulus, der im Brief an die Philipper schreibt: „Gott ist’s, der in euch wirkt beides, das Wollen und das Vollbringen, nach seinem Wohlgefallen“ (Phil 2,13). Dieser Lehrmeinung folgend, verurteilte die Alte Kirche auf der *II. Synode von Orange* (529) – auch als *Arausicanum* bekannt – schließlich auch den Semipelagianismus als mit der wahren christlichen Lehre unvereinbare Häresie. In seinem Schlusswort zur Synode schreibt Bischof Caesarius von Arles (gest. 542), dass „der freie Wille durch die Sünde des ersten Menschen so gebeugt und geschwächt [*inclinatatum et attenuatum*] ist, daß hernach keiner Gott lieben, wie es sich gehörte, an Gott glauben oder Gottes wegen wirken kann, was gut ist, wenn ihm nicht die Gnade der göttlichen Barmherzigkeit zuvorkommt“.¹³ Und auch, wenn die

Synode in anderen Punkten (*praedestinitio gemina, gratia irresistibilis*) erkennbar hinter Augustinus zurückbleibt, so urteilt der lutherische Kirchenhistoriker Walter von Loewenich (gest. 1992) doch recht, wenn er schreibt: „Das Arausicanum (...) hat das große Verdienst, daß trotz aller späteren semipelagianischen Tendenzen Augustin der Kirche erhalten blieb und immer wieder anziehend und erneuernd in ihr gewirkt hat.“¹⁴

Perseveranz und Heilsgewissheit bei Augustinus

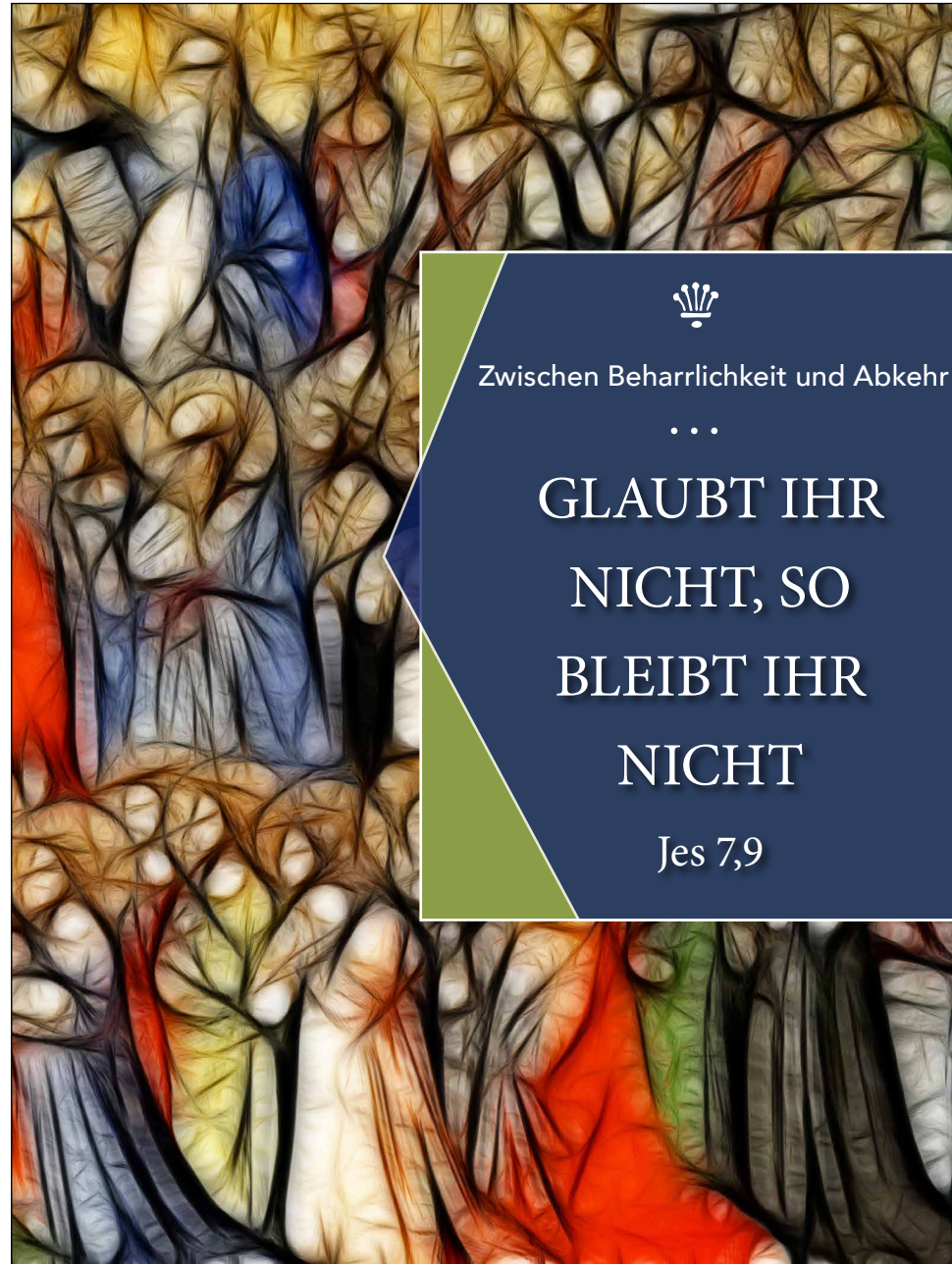
Das eingedeutschte Wort Perseveranz stammt vom lateinischen *perseverantia*, was so viel wie ‚Ausdauer‘, ‚Beharrlichkeit‘ oder ‚Standhaftigkeit‘ bedeutet. Es entspricht damit weitestgehend dem altgriechischen *ὑπομονή*, dessen Partizipialform sich in der Endzeitrede Jesu in Matthäus 24,13 findet: „Wer aber beharrt bis ans Ende, der wird selig.“ Oder wörtlich: „Aber der (geduldig) ausgeharrt Habende [*ὑπομείνας*] bis zum Ende, der wird gerettet werden.“ Woher diese Ausdauer und Standhaftigkeit derer, die gerettet werden, rührt – ob aus eigener Willenskraft, aus Gnade allein oder aus einem kooperativ-synergistischen Zusammenspiel beider –, das erhellt aus diesem Vers allein nicht. Betrachtet man ihn jedoch im Kontext der gesamten matthäischen Endzeitrede, so wird zumindest deutlich, dass das Beharren

im Sinnzusammenhang der Erwählung steht – hält Jesus doch das Gegenteil, nämlich den finalen Glaubensabfall der Auserwählten, für schlichtweg unmöglich (vgl. 24,24). Freilich bleibt auch hier noch die Frage, ob die Auserwählten *auf Grund der Erwählung bewahrt bzw. zum Beharren befähigt* werden, oder ob sie *um ihres vorhergesehenen Beharens willen* erwählt worden sind, wie es die Semipelagianer lehren.

Mit diesen und anderen Fragen befasst sich Augustinus in seinem Traktat *De dono perseverantiae* aus den Jahren 429/430, nachdem seine mit den südgalischen Semipelagianern ringenden Schüler Prosper und Hilarius ihn schriftlich darum gebeten hatten. Wie bereits der Titel erwarten lässt, lehrt Augustin darin, dass auch das Beharren und Durchhalten im Glauben ein göttliches *donum*, also ein Geschenk, eine Gabe, sei, welches nur den vorherbestimmten Auserwählten zuteilwird. Denn: „Eben das ist die Vorherbestimmung der Heiligen, die er in Christus schon vor Grundlegung der Welt auserwählt hat, daß sie in Liebe heilig und lauter vor ihm seien; in dem er sie vorherbestimmt hat, durch Jesus Christus sie als seine Kinder anzunehmen, nach dem Wohlgefallen seines Willens, zum Preis der Herrlichkeit seiner Gnade, durch die er sie in seinem geliebten Sohn begnadet hat.“¹⁵ Man merke: Glaube, Heiligung und Kinderschaft sind *Folge* der Erwählung, nicht deren vorhergesehene *Ursache*! Analog

verhält es sich auch mit der Beharrlichkeit: Die Erwählten sind nicht deshalb auserwählt, weil Gott ihr Verbleiben im Glauben vorausgesehen hätte; vielmehr verbleiben sie im Glauben, *weil* sie Erwählte sind, *weil* Gott sie im rechten Glauben erhält und beschenkt: nämlich mit der *Gabe* der Beharrlichkeit. Dass es sich beim Glauben und Beharren tatsächlich um Gnadengaben handelt, unterstreicht Augustinus wiederholt mit dem simplen, aber effektiven Verweis auf die Gebetspraxis der Kirche: „In dieser Sache möge die Kirche durchaus nicht auf mühevollen Darlegungen warten, sondern vielmehr ihre täglichen Gebete beachten. Sie bittet, daß die Ungläubigen gläubig werden: somit wendet Gott [sie] zum Glauben hin. Sie bittet, daß die Gläubigen ausharren: somit verleiht Gott die Beharrlichkeit bis ans Ende.“¹⁶ Die Logik ist klar: Wozu für Bekehrung und Bewahrung im Glauben beten, wenn die Entscheidung darüber gar nicht in Gottes souveräner Hand liegt, sondern letztlich in einem autonomen Willensakt des zu bekehrenden und zu bewahrenden Individuums?! *Dass* die betende Kirche überhaupt darum bittet, ist somit implizite Anerkennung des Gabencharakters des Erbetenen.

Was aber ist mit dem empirischen Befund? Gibt es nicht Apostaten? Solche, die einmal Christen *waren* und es jetzt *nicht* mehr sind; solche die einstmals glühten und eiferten, die jetzt aber schlafen und deren Gott der Bauch ist?



Augustinus bejaht dies ausdrücklich. Insbesondere seit das Christentum im Jahr 380 zur Staatsreligion im *Imperium Romanum* avanciert war, hatte die Kirche zu kämpfen mit falschen Bekennern, Heuchlern sowie verdecktem und offenkundigem Glaubensabfall in den eigenen Reihen. Der *Doctor gratiae*, wie Augustinus später genannt wurde, weiß sich auch hier zu helfen. Zum einen verweist er in seinem Traktat auf das Wort des Apostels Johannes: „Sie sind von uns ausgegangen, aber sie waren nicht von uns. Denn wenn sie von uns gewesen wären, so wären sie ja bei uns geblieben; aber es sollte offenbar werden, dass sie nicht alle von uns sind“ (1Joh 2,19). Die Kirche ist demnach ein durchmischter Körper (*corpus permixtum*); in ihr gibt es solche, die lediglich äußerlich dazugehören. Fallen diese ab, so wird nur offenkundig, was ohnehin der Fall war: dass sie nie *wirklich* dazugehört haben. Aber Augustinus geht noch weiter. Für ihn gibt es auch solche, die einmal wirklich dazugehört *haben*, effektiv berufen, wiedergeboren und gerechtfertigt *waren*, und dann *doch* abgefallen und verlorengegangen sind: „Warum aber von zwei Gottesfürchtigen [*piis*] dem einen die Beharrlichkeit bis ans Ende verliehen wird und dem anderen nicht, das sind noch unausforschlichere Gerichte Gottes. Soviel freilich muss für gläubige Menschen ganz gewiss sein, daß dieser zu den Vorherbestimmten gehört, jener aber nicht.“¹⁷ Mit Aussagen wie dieser versetzt Augustinus der

christlichen Heilsgewissheit einen argen Dämpfer, wenn nicht gar den Todesstoß. Und er tut dies bewusst. Bereits in seiner 426/427 verfassten Schrift *De correptione et gratia* betont er, dass auch ein wahrhaft wiedergeborener und gläubiger Christ sich seiner Erwählung nicht zu sicher sein sollte, „damit sich nicht etwa einer überhebe, sondern alle, auch die gut laufen, sich fürchten, solange verborgen ist, wer ans Ziel gelangt“.¹⁸ Die Furcht vor einem möglichen Abfall nennt er eine „ungemein heilsame Furcht“ (*saluberrimum timorem*), wohingegen er die Gewissheit, das ewige Leben zu erlangen, als „vermessene Hoffnung“ (*praesumptio*) bezeichnet. Für ihn steht weiterhin fest, „daß einige der Söhne des Verderbens, ohne die Gnade der Beharrlichkeit bis ans Ende empfangen zu haben, in dem durch die Liebe wirkenden Glauben zu leben anfangen, eine Zeitlang gläubig und gerecht leben und nachher fallen, ohne aus diesem Leben abberufen zu werden, bevor ihnen dieser Fall widerfährt“.¹⁹ Ja, sogar den echten, wenn auch temporären Glaubensabfall der Erwählten erklärt Augustinus für möglich. Alles in allem fasst der reformierte Theologe Geerhardus Vos (gest. 1949) die Lehre des Bischofs von Hippo gut zusammen, wenn er in seiner Dogmatik schreibt: Für Augustinus „[t]o be regenerated does not necessarily include remaining regenerated. One can be regenerated initially and then can return again to the position of unregenerate.

Yes, one can even be elect and still fall from grace – of course, not finally, for all time, but in order later to be taken into that number again. So, a result of this view is that also for Augustine the believer cannot use his election as the basis of his certainty, simply because there are no evidences of election in this life other than being actually saved at the end. That one is regenerated no longer provides any guarantee for election.“²⁰ Augustinus’ Perseveranz-Lehre ist somit streng genommen keine Lehre vom Beharren der Heiligen/Gläubigen im Gnadenstand, sondern vielmehr eine Lehre vom *finalen* Gerettetwerden der Erwählten.

Ob und inwieweit die unterschiedlichen Konfessionen der Christenheit dieser Perseveranz-Lehre des wohl bedeutendsten und formativsten Kirchenvaters gefolgt sind, soll im nächsten Schritt erörtert werden.

Perseveranz und Heilsgewissheit im römischen Katholizismus

Obwohl die römische Kirche, die von sich behauptet, immer dieselbe (*semper eadem*) zu sein, formal an der Verurteilung des Semipelagianismus festhält, so ist doch augenfällig, dass semipelagianische Anliegen und Tendenzen in ihre Theologie und offizielle Lehre erneut Eingang gefunden haben.

Augustinus lehrte noch: „Nur der Gerechtfertigte kann gute Werke tun.“²¹ In den Kanones des Dekrets über die Rechtfertigung des *Konzils von Trient* (1545–1563) hingegen heißt es: „Wer sagt, alle Werke, die vor der Rechtfertigung geschehen, gleichgültig, auf welche Weise sie geschehen sind, seien in Wahrheit Sünden (...), der sei mit dem Anathema belegt.“²² Also auch der Kirchenvater Augustinus und der Apostel Paulus, der im Römerbrief schreibt: „Was aber nicht aus dem Glauben kommt, das ist Sünde“ (Röm 14,23)?! Weiterhin lehrt das Konzil, der nicht gerechtfertigte Sünder könne und müsse sich durch freie Willenszustimmung und Kooperation mit der „erweckenden und helfenden Gnade“ (*excitantem atque adiuvantem gratiam*) auf den Empfang der Rechtfertigungsgnade vorbereiten.²³ Freilich, das ist nicht ganz dasselbe wie die Meinung der Semipelagianer, das erste Heilsverlangen (*initium fidei*) könne auch *ganz ohne Gnade* vom Menschen ausgehen. Schon der berühmte Franziskanertheologe Bonaventura (gest. 1274) lehrt dementgegen in seinem *Breviloquium*: „Da der Mensch in sich selbst verkrümmt ist, bedarf er, um sich bereit zu machen zum Empfang der himmlischen Gnadengabe, einer anderen Gnade: der ‚umsonst gegebenen Gnade‘ (*gratia gratis data*).“²⁴ Mit Hilfe dieser *besonderen* Gnade sei der natürliche Mensch dann allerdings doch wieder in der Lage, sich die *eigentliche*, die „Gott wohlgefällig machende

Gnade“ (*gratia gratum faciens*) zu verdienen – wenn er denn das Seinige beiträgt (*facere quod in se est*).²⁵ Erst dann ist der Mensch fähig, durch Willenszustimmung und gute Werke zu seiner Rechtfertigung beizutragen. Denn: „Ohne sie [die *gratia gratum faciens*] kann niemand verdienstlich handeln, im Guten Fortschritte machen oder zum ewigen Heil gelangen. Sie liegt gleichsam als Wurzel des Verdienen-Könnens allen Verdiensten voraus.“²⁶

Unabhängig von der zutiefst zweifelhaften Verbindung von Gnade und Verdienst (vgl. Röm 11,6), fällt die spitzfindige Auffächerung und Zergliederung des Gnadenbegriffs auf. Durch sie wird es *de facto* möglich, das semipelagianische Grundanliegen der freien und willentlichen Mitwirkung des Menschen in die Gnadenordnung zu reintegrieren. Wohlgermerkt: auf Kosten der Gnadenhaftigkeit der Gnade. Indem die Konzilsväter von Trient diese und andere scholastische Unterscheidungen bewusst aufnehmen und dogmatisieren, sind sie in der Lage, das semipelagianische Grundanliegen gegen die Reformatoren und ihre negative Anthropologie – und im Grunde eben auch gegen Augustinus – in Stellung zu bringen, ohne sich dabei *formal* zu der altkirchlichen Häresie bekennen zu müssen.

Noch deutlicher zu Tage tritt die Lehrendifferenz zwischen der offiziellen römischen Lehre und Augustinus im Zuge der Streitigkeiten um den sogenannten

Jansenismus im 17./18. Jahrhundert. Im Bemühen, dieser flämisch-französischen Reformbewegung im Geiste des Augustinus den Wind aus den theologischen Segeln zu nehmen, verurteilten Päpste Sätze, die dem Wortlaut nach vom Kirchenvater selbst hätten stammen können. Ein Beispiel soll hierfür genügen. So verurteilte Papst Clemens XI. im Jahr 1713 in der Konstitution *Unigenitus* zahlreiche Sätze jansenistischer Theologen. Unter anderem auch den Satz „*Vergebens, Herr, gebietest du, wenn du nicht selbst gibst, was du gebietest*“²⁷, obwohl es sich dabei erkennbar um die logische Umkehrung des oben bereits zitierten Augustinus-Wortes „*Gib, was Du forderst, dann fordere was Du willst*“ handelt. Wohl aus Furcht davor, protestantisch-theologischen Tendenzen in der eigenen Kirche Auftrieb zu verleihen, verurteilte man somit implizit auch den heiligen Bischof und Kirchenlehrer. Walther von Loewenich konstatiert: „In der Hauptsache (...) sind es echt augustianische Sätze, die da verdammt werden.“ Und: „Mit der Verwerfung dieser Sätze war unter Jansens Name Augustin selbst verurteilt.“²⁸ Folgerichtig schreibt von Loewenich: „Man muß allen Ernstes fragen, mit welchem Recht eigentlich die römische Kirche Augustin noch als ihren großen Kirchenlehrer feiert.“²⁹

Wie dem auch sei, natürlich zeitigt eine solchermaßen synergistische Vorstellung vom verdienstlichen Zusammenwirken des menschlichen Willens

mit der göttlichen Gnade (*cooperatio*) auch ihre Konsequenzen für die Lehre von der Perseveranz. Auf den ersten Blick scheint die römisch-katholische Beharrungslehre jedoch ganz auf der Linie derjenigen des Augustinus zu liegen. Auch das *Konzil von Trient* wendet sich gegen den Schluss vom Glauben auf die Erwählung: „Wer sagt, der wiedergeborene und gerechtfertigte Mensch sei aufgrund des Glaubens gehalten, zu glauben, er gehöre sicher zur Zahl der Vorherbestimmten: der sei mit dem Anathema belegt.“³⁰ Es gibt also schlichtweg keine Erwählungsgewissheit, auch nicht für den Christen im Gnadenstand. Aber die römisch-katholische Lehre geht in Sachen Unsicherheit über diesen quasi-augustinischen Satz hinaus und macht geradezu die *Heilsgewissheit* zum Prinzip. Denn der römische Christ soll nicht allein *darüber* im Ungewissen bleiben, ob er bis ans Ende im Gnadenstand beharren wird oder nicht – nein, er soll geradezu im Zweifel darüber *leben*, ob er *momentan*, sozusagen im aktuellen Augenblick des Glaubens und Bekennens, im Gnadenstand ist oder nicht. Denn weder Glaube, Taufe, Kirchengemeinschaft, Eucharistieempfang, häufige Beichte noch gute Werke können ihm letztlich darüber wirklich und tragfähig Auskunft geben. So heißt es etwa in der vorkonziliaren katholischen Dogmatik von Ludwig Ott (gest. 1985) lapidar: „Ohne besondere göttliche Offenbarung kann niemand

mit Glaubensgewissheit wissen, ob er sich im Stande der Gnade befindet.“³¹ Das heißt: Ohne Visionen, Auditiven oder andere Mirakel gibt es weder *aktuelle* noch *finale* Heilsgewissheit. Schon der Glaube daran, zumindest augenblicklich vor Gott gerecht zu sein, wird vom Trienter Konzil als „eitles Vertrauen der Häretiker“ (*inanem haereticorum fiduciam*) abgetan. Und im Rahmen einer synergistischen Gnaden- und Rechtfertigungslehre, wie sie das Konzil vorlegt, ist diese Ungewissheit auch nur folgerichtig. Zwar soll auch der katholische Christ nicht „an der Barmherzigkeit Gottes, am Verdienst Christi und an der Kraft und Wirksamkeit der Sakramente zweifeln“³², aber wenn er auf sich selbst schaut, dann *muss* er pflichtgemäß ins Grübeln kommen, denn „keiner vermag mit Sicherheit des Glaubens, dem kein Trug zugrundeliegen kann, zu wissen, daß er die Gnade Gottes erlangt hat“.³³ Kurzum: Ja, Gott *ist* gnädig und barmherzig, *aber* die Schwachheit und Unzulänglichkeit des an seinem Heil mitwirkenden Menschen verunmöglichen grundsätzlich jegliche Heils- und Erwählungsgewissheit. Tut letzterer, bewegt und befähigt von der *voraus-eilenden*, der *helfenden* und der *heiligmachenden* Gnade, nicht das Seinige, sind alle scholastischen Schattierungen und Geschmacksrichtungen der Gnade letztlich vergebliche Liebesmüh. Und wer kann schon permanent wissen, ob er das Seinige auch wirklich getan

hat?! Was bleibt, sind Gewissheits- und Gewissensplagen (*terrores conscientiae*), die – bestenfalls – in die luthersche Frage münden: Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?

Perseveranz und Heilsgewissheit im Luthertum

Im Gegensatz zum römischen Katholizismus ist die Gnaden- und Rechtfertigungslehre des Luthertums streng *monergistisch*. Das Heil kommt von Gott *allein* und ist in Christus, dem Heiland und „Spiegel des väterlichen Herzens“³⁴, unter uns erschienen. Wer ihn, den gekreuzigten und auferstandenen Gottessohn, im Glauben (*sola fide*) ergreift, der *hat* Anteil an ihm und allen seinen Wohltaten (*beneficia*). Ja, dem berühmten Wort Melanchthons (gest. 1560) zufolge wird Christus überhaupt erst an seinen Wohltaten recht erkannt: „Denn das heißt Christus erkennen: seine Wohltaten erkennen.“³⁵ Wer in Christus nur ein Vorbild, einen neuen Gesetzesbringer oder Religionsstifter sieht, aber nicht begreift, dass eben dieser Christus *selbst* „uns von Gott gemacht ist zur Weisheit und zur Gerechtigkeit und zur Heiligung und zur Erlösung“ (1Kor 1,30), der hat das Wesentliche noch nicht erkannt. Er mag einen historischen Glauben (*fides historica*) haben, der die äußeren Fakten des Evangeliums anerkennt und für wahr erachtet, den

lebendigen und rechtfertigenden Glauben (*fides iustificans*), der an Christus und seinen Verheißungen klebt, hat er nicht.

Von diesem rechtfertigenden Glauben gilt indes, was Luther (gest. 1546) in seiner Auslegung des dritten Glaubensartikels im *Kleinen Katechismus* schreibt: „Ich glaube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesus Christus, meinen Herrn, glauben oder zu ihm kommen kann“.³⁶ Ich glaube, dass ich nicht glauben kann – das ist *in nuce* die lutherische Lehre vom *geknechteten* oder *unfreien Willen*, wie Luther sie in seiner Schrift *De servo arbitrio* gegen den katholischen Humanisten Erasmus von Rotterdam (gest. 1536) wortgewaltig und schriftkundig entfaltet und verteidigt hat. Für ihn steht fest: Seit dem Sündenfall und der mit ihm einhergehenden Sünderverderbnis des gesamten Menschengeschlechts ist die Willensfreiheit in geistlichen Belangen nur noch Illusion, nur noch eine leere Worthülse (*inane vocabulum*). Wie Augustinus geht der ehemalige Augustinermönch Luther davon aus, dass der natürliche Mensch ein in sich verkrümmter Mensch (*homo incurvatus in se*) ist, von Natur geneigt zu allem Bösen und Gott und seiner Ehre feind. Zu seinem Heil vermag er daher rein gar nichts beizutragen, ja, auf sich gestellt reitet er sich nur noch täglich tiefer in den Sündendreck. Käme eine helfende Gnade, eine *gratia gratis data* daher, mit

der er zu kooperieren hätte, sein pervertierter Wille würde sie verachten und mit Füßen treten! Solange *Gott selbst* ihn nicht befreit – *wirklich* und *ganz* befreit! –, ist er des Teufels. An einer zentralen Stelle seiner Erwidierungsschrift gegen Erasmus vergleicht Luther den Menschen mit einem Lasttier: „Wenn Gott darauf sitzt, will und geht es, wohin Gott will (...). Wenn Satan darauf sitzt, will und geht es, wohin Satan will. Und es liegt nicht an seinem Willensvermögen, zu einem von beiden Reitern zu laufen oder ihn zu suchen. Vielmehr streiten die Reiter selbst darum, es in Besitz zu nehmen und in Besitz zu behalten.“³⁷ Freilich, von Gott geritten werden, das heißt zum Heil geritten werden, und das wiederum ist in diesem Leben identisch mit dem Fiduzialglauben an Jesus Christus. Aber diesen Glauben kann sich eben niemand selber geben. Der zeitgenössische Theologe und Lutherforscher Oswald Bayer schreibt in Auslegung der zitierten Stelle aus dem *Kleinen Katechismus*: „Der Glaube ist Werk des Heiligen Geistes im Glaubenden. Wie auch immer das zum Glauben Kommen oder das im Glauben Sein subjektiv, biographisch, psychologisch erlebt wird – der Glaube ist Werk Gottes und nicht des Menschen. Was das Heil betrifft, ist unser Wille unfrei – zu unserem Glück!“³⁸

Die lutherischen Bekenntnisschriften folgen dem großen Reformator in seiner Analyse der *conditio humana* und bleiben damit in dieser Frage zugleich auf

der Linie des Augustinus. Auch in der *Confessio Augustana* von 1531 heißt es: „Weiter wird gelehrt, dass nach dem Fall Adams alle Menschen, die auf natürliche Weise geboren werden, in Sünden empfangen und geboren werden, das heißt: dass sie von Mutterleib an voller böser Lust und Neigung sind und von Natur aus keine wahre Gottesfurcht, keine wahre Liebe gegenüber Gott und keinen wahren Glauben an Gott haben können.“³⁹ Der Mensch kommt also nicht *neutral*, geschweige denn *gut* oder *frei* zur Welt, sondern ist von Anfang an Reittier des Teufels. Der lutherische Theologe Franz Pieper schreibt: „Es gibt vor der Bekehrung keinen Zustand der Neutralität, wo der Mensch, sei es durch natürliche, sei es durch Gnadenkräfte, sich gegen die Gnade recht verhalten könnte, Bekehrung und Seligkeit in seine Hand bekäme, wie die Hölle, so auch den Himmel wollen könnte.“⁴⁰ Wenn Gott ihm den diabolischen Reiter nicht selbst vom Rücken haut, bleibt er ein Leben lang ein zum Unheil Gerittener. Nun ist es des Menschen großes Glück und Seligkeit, dass Gott genau *das* tun will. Wo immer Er durch Wort und Sakrament den Glauben wirkt, den Gottlosen rechtfertigt und den Sünder heiligt, da muss der böse Widersacher, der den Menschen so verteufelt gerne zuschanden geritten hätte, weichen.

Im Sinne der Beschäftigung mit der Perseveranz-Lehre ist nun allerdings zu fragen, ob der so Vertriebene *ein für alle*

Mal gewichen ist, oder ob nicht doch die reale Möglichkeit besteht, dass er sein verlorenes Reittier *in toto* zurückerobert. Die Antwort der lutherischen Theologie auf diese Frage fällt weniger eindeutig aus, als man ob der klaren Positionierung in Sachen Gnade und Willensfreiheit denken könnte. Luther selbst spricht – ebenfalls in der Auslegung des dritten Artikels – zunächst davon, dass der Heilige Geist den einzelnen Christen sowie die gesamte Christenheit „beruft, sammelt, erleuchtet, heiligt und *bei Jesus Christus erhält im rechten, einigen Glauben*“.⁴¹ Der Christ darf daher in der Glaubensgewissheit leben, am Jüngsten Tag auferweckt zu werden und „samt allen Gläubigen in Christus ein ewiges Leben“⁴² zu empfangen. Das Heil hängt am Glauben *allein*, denn wer glaubt, der hat Christus. „Wer [aber] Christus hat, hat alles und kann alles. Der ist die Gerechtigkeit, der Friede, das Leben, das Heil.“⁴³ Der Gläubige darf daher die Gewissheit haben, vor Gott gerecht zu sein und – für den Fall, dass er *jetzt* stirbe – selig zu werden. Natürlich, dieser Glaube kann und wird angefochten, ist zuweilen klein wie ein flackerndes Kerzenlicht im Wind. Aber kann es auch ganz ausgehen, das Glaubensflämmchen? Oder darf der Gläubige sich seiner Erwählung sicher sein? Luther *kann* so reden. In einem seelsorgerlichen Brief an eine unter Erwählungsanfechtungen leidenden Frau schreibt er: „Glaubt Ihr, so seid Ihr berufen, so seid Ihr auch

gewißlich (zum Heil) vorherbestimmt.⁴⁴ Da ist er, der Schluss vom Glauben auf die Erwählung, den sowohl Augustinus als auch die Väter des *Tridentinums* für unstatthaft, ja, gefährlich hielten, und dem sie ihre „heilsame Furcht“ entgegensetzten. Dabei handelt es sich um einen genuin paulinischen Gedanken: „Die er [Gott] aber vorherbestimmt hat, die hat er auch berufen; die er aber berufen hat, die hat er auch gerecht gemacht; die er aber gerecht gemacht hat, die hat er auch verherrlicht“ (Röm 8,30). Es gibt also eine fromme Gewissheit (*certitudo*), die auf dem verheißenen Heilshandel Gottes beruht und die von einer falschen, fleischlichen Sicherheit (*securitas*) zu unterscheiden ist.

Aber auch Luther kann anders. 1537 schreibt er in den *Schmalkadischen Artikeln*, die zum offiziellen Bekenntnisstand der evangelisch-lutherischen Kirchen gehören: „Wenn die heiligen Leute (...) irgendwie in eine öffentliche Sünde fallen – wie David in Ehebruch, Mord und Gotteslästerung –, dass dann der Glaube und der Geist weg gewesen sind. Denn der Heilige Geist lässt die Sünde nicht herrschen und überhandnehmen, dass sie vollbracht wird, sondern steuert dagegen und wehrt, so dass sie nicht tun kann, was sie will. Tut sie aber, was sie will, so sind der Heilige Geist und der Glaube nicht dabei.“⁴⁵ Es ist umstritten, wie genau diese Worte Luthers zu deuten sind. Sind der Geist und der Glaube *zuerst* weg gewesen, so dass gewisserma-

ßen Gott der Sünde Raum gibt (vgl. CA, Artikel 19)? Oder betrüben und vertreiben erst die schweren Sünden den Heiligen Geist, der dann in der Folge den rechtfertigenden Glauben nicht länger erhalten kann? Dieser letzteren Lesart folgt jedenfalls die nächste Generation lutherischer Theologen. In der *Konkordienformel* von 1577 heißt es ausdrücklich: „Wenn aber die Getauften gegen ihr Gewissen gehandelt, die Sünde in sich haben herrschen lassen und auf diese Weise den Heiligen Geist in sich selbst betrübt und verloren haben, müssen sie zwar nicht noch einmal getauft werden, aber sie müssen noch einmal bekehrt werden.“⁴⁶ In jedem Fall aber gilt: Der Glaube *kann* erlöschen, Apostasie ist – aller verheißenen und zu glaubenden Bewahrung zum Trotz – grundsätzlich möglich. Damit schwenkt das lutherische Bekenntnis, das in der Frage der aktuellen Heilsgewissheit das Evangelium neu zum Klingen gebracht hat, wieder ein auf die Linie der augustinschen Unsicherheit: Der Wiedergeborene *kann* abfallen und verlorengehen. Ja, selbst der Erwählte kann *temporär* abfallen, sodass sein Erwählthein mitunter nur darin zum Ausdruck kommt, dass er sich *erneut* bekehrt und so *finaliter* gerettet wird.

Wie aber soll der gläubige und wiedergeborene Christ der Bewahrung zum ewigen Heil im Glauben gewiss sein, wenn er *gleichzeitig* befürchten muss, dass der Gott, der ihn bewahrt, ihn aufgrund seines unerforschlichen Rat-

schlusses auch sich selbst überlassen, d. h. abfallen und *finaliter* verlorengehen lassen könnte? Auch von Loewenich fragt daher: „Wo bleibt (...) auf Seiten des Menschen irgendeine Gewissheit, wenn er ständig mit einem verborgenen Willen Gottes, der dem offenbaren Willen Gottes entgegengesetzt ist, rechnen muß?“⁴⁷ Der reformierte Theologe Jürgen Moltmann spricht diesbezüglich von einer „eigentümlichen Schwebelage“⁴⁸ der lutherischen Beharrungslehre.

Und wie verhält es sich mit dem *Handeln gegen das eigene Gewissen*, dem *Die-Sünde-herrschen-Lassen*? Wäre hier nicht mit Edmund Schlink (gest. 1984) zu fragen, ob nicht urplötzlich doch „eine Möglichkeit des Menschen vorausgesetzt sei, sich gegenüber dem Evangelium zu öffnen und offen zu halten?“⁴⁹ Wenn der Apostat der ist, der den Geist betrübt und vertreibt, ist dann der Beharrende nicht der, der ihn – etwa im Sinne des tridentinischen *non ponere obicem* – gewähren lässt? Freilich, konfessionell-lutherische Theologie würde die logische Symmetrie dieses Umkehrschlusses zurückweisen: „Daraus, daß der Mensch das Wort verachten und dem Heiligen Geist widerstehen kann, folgt nicht, es liege am Menschen, daß er bekehrt wird“⁵⁰ – oder bleibt. Wer beharrt, der beharrt allein aus Gnade (*sola gratia*); wer fällt, der ist selber schuld: weil er die Sünde hat herrschen lassen; weil er der Gnade widerstanden hat; weil er den Geist betrübt hat; weil er keinen rechten Gebrauch von

den Gnadenmitteln gemacht hat etc. Aber mischt sich hier nicht doch – wenn auch quasi *ex negativo* – ein synergistischer Beigeschmack ins ansonsten reine Gnadengericht? Moltmann meint gar einen „Gnadenkonditionalismus“⁵¹ in der Perseveranz-Lehre der lutherischen Orthodoxie zu erkennen. Und ganz von der Hand zu weisen ist dieser Vorwurf nicht. Man betrachte nur einmal die folgenden Aussagen zur Beharrungsgewissheit der Gläubigen. Johann Gerhard (gest. 1637), Leitstern am Firmament der Orthodoxie, schreibt in seinen *Heiligen Betrachtungen*: „Gott wird dich nicht verlassen, *aber siehe wohl zu, dass du ihn nicht verlässt*; Gott hat dir seine Gnade gegeben, *aber flehe nun auch, dass er dich in derselben erhalten wolle*. Gott heißt dich deiner Seligkeit gewiss sein; *aber dass du sicher sein musst, hier ritterlich zu kämpfen, damit du dort einst mit Freuden triumphierst*.“⁵² Und Leonhard Hutter (gest. 1616), dessen *Compendium locorum theologicorum* für Generationen von lutherischen Theologiestudenten maßgeblich war, schreibt: Gottes „ewiger Beschluß ist es, daß er in denen, die durch den Glauben gerechtfertigt sind, das gute Werk, das er in ihnen begonnen hat, fördern und stärken und sie bis zum Ende bewahren will, *wenn sie sich auf sein Wort wie auf einen Stab stützen, seine Kraft erleben und die empfangenen Gaben treu und gut gebrauchen*.“⁵³ Sicherlich, es muss beachtet werden, dass hier – anders als

im (Semi-)Pelagianismus – nicht vom natürlichen Menschen die Rede ist, sondern vom wiedergeborenen und erneuerten Menschen, dessen vormals geknechteter Wille (*servum arbitrium*) jetzt ein befreiter Wille (*arbitrium liberatum*) ist. Nichtsdestotrotz bleibt die Frage, ob es nicht gerade Gott ist, der in den Wiedergeborenen dieses Wollen und Vollbringen wirkt (vgl. Phil 2,13)? Besteht die Gabe der Beharrlichkeit (*donum perseverantiae*) nicht eben darin, dass Er macht, dass die Gläubigen und Wiedergeborenen „sich auf sein Wort wie auf einen Stab stützen, seine Kraft erlehen und die empfangenen Gaben treu und gut gebrauchen“ (vgl. Jer 32,39.40)? Wie aber, so ist zu fragen, können sie dann noch abfallen?!

Natürlich kann an dieser Stelle schlichtweg auf die zahlreichen biblischen Warnungen vor Apostasie verwiesen werden. Spricht nicht derselbe Paulus, der mit Vollmacht lehrt, dass den Christen nichts von der Liebe Gottes in Christus Jesus scheiden kann (vgl. Röm 8,38), auch von der schrecklichen Möglichkeit, aus der Gnade zu fallen (vgl. Gal 5,4) und im Glauben Schiffbruch zu erleiden (vgl. 1Tim 1,19)? Ja, lehrt nicht der Herr Jesus selbst, dass die Rebe, die keine rechte Frucht bringt, abgehauen und ins Feuer geworfen wird (vgl. Joh 15,2.6)? Müssen die Warnungs- und die Gewissheitspassagen nicht also einfach – ganz im Sinne der Unterscheidung von *Gesetz und Evan-*

gelium – nebeneinander stehengelassen und in ihrer dynamischen Spannung angewandt und ausgehalten werden? Man kann so votieren. Aber selbst dann müsste doch strenggenommen bedacht werden, dass es sich beim Gesetz um Gottes uneigentliches bzw. fremdes Werk (*opus alienum*), beim Evangelium aber um sein eigentliches Werk (*opus proprium*) handelt. Wie das Gesetz, das als Zuchtmeister fungiert, den Gläubigen immer wieder zum Heil in Christus treibt, so müssten dann auch die Warnungen vor dem Abfall den Wiedergeborenen nicht zu dem Zwecke gegeben sein, lediglich über die *Möglichkeit* des Abfalls zu unterrichten, sondern vielmehr, um eben diesen im Leben der Erwählten effektiv-warnend zu verhindern. Damit allerdings nähern wir uns bereits dem *reformiert-calvinistischen* Verständnis der Beharrung an. Die lutherische Position hingegen lässt sich auf die paradoxe Formel bringen: Der Christ darf sich im Glauben seines Heiles und seiner Erwählung aus Gnade gewiss sein, soll aber immer auch vor Augen haben, dass er selbstverschuldet abfallen und verloren gehen könnte. Auf die Frage, ob das psychologisch und glaubenstechnisch möglich sei, antwortet konfessionell-lutherische Theologie: „The assertion that one who knows that he may become a castaway cannot have the assurance that he will not become a castaway may be logically correct, but is theologically false. The difficulty which

this matter presents cannot be solved by logic, but only by distinguishing between the Law and the Gospel.“⁵⁴

Perseveranz und Heilsgewissheit im Calvinismus

„Wer auf Zeit glaubt, weiss nicht, was Glauben ist. Glauben meint ein endgültiges Verhältnis. Es geht ja im Glauben um Gott, um das, was er ein für allemal getan hat für uns. Das schliesst nicht aus, dass es Schwankungen des Glaubens gibt. Aber im Blick auf seinen Gegenstand gesehen ist der Glaube ein endgültiges Ding. Wer einmal glaubt, glaubt ein für allemal. (...) Man kann gewiss verwirrt sein und man kann zweifeln, aber wer einmal glaubt, der hat so etwas wie einen *character indelebilis*. Er darf sich dessen getrösten, dass er gehalten ist.“⁵⁵ So der zuweilen als Kirchenvater des 20. Jahrhunderts bezeichnete Theologe Karl Barth (gest. 1968) im Rahmen einer Vorlesung über das *Apostolikum*, die er 1946 im kriegsbeschädigten Bonner Kurfürstenschloss hielt. Auch wenn er, wohl augenzwinkernd, den römisch-katholischen Begriff des unzerstörbaren Prägemaßes (*character indelebilis*) aufnimmt, folgt er mit dieser Aussage inhaltlich doch dem großen französischen Reformator Johannes Calvin (gest. 1564). Wie Augustinus und die lutherische Reformation, lehrt Calvin, dass der Wille des natürlichen Menschen *unfrei* und

geknechtet ist. Die Vorstellung einer Vorbereitung auf die Rechtfertigungsgnade oder der willentlichen Mitwirkung mit einer vorauseilenden Gnade lehnt dementsprechend auch er ab. Der Glaube ist eine Gabe, die allein aus Gnade (*sola gratia*) gegeben wird: „Wenn wir aufrichtig bedenken, wie sehr unser Denken vor den Geheimnissen Gottes blind und unser Herz in allen Dingen unbeständig ist, so werden wir nicht bezweifeln, daß der Glaube die Fähigkeit unserer Natur unendlich übersteigt und ein seltenes und kostbares Geschenk Gottes darstellt.“⁵⁶ Auch stellt er klar, dass der Glaube nicht nur zum Verdienst des Heils befähigt, sondern bereits das ganze Heil empfängt: „Der Glaube an Christus gibt uns nicht bloß Kraft und Fähigkeit, Gerechtigkeit und Heil zu erwerben: Er schenkt uns die Gerechtigkeit und das Heil selbst. Sobald du also durch den Glauben Christo eingeleibt wurdest, hast du schon Gerechtigkeit und das ewige Leben, bist ein Kind Gottes und ein Erbe des Himmelreichs. Du hast nicht bloß die Fähigkeit erworben, selbst etwas zu verdienen, sondern alle Verdienste Christi sind dir mitgeteilt.“⁵⁷ Damit steht Calvin, wie zu erwarten, auf zweierlei Weise im Konflikt mit der Lehre des *Tridentinums*: Zum einen damit, dass er die Vorstellung einer zur Rechtfertigung notwendigen verdienstvollen Kooperation mit der heiligmachenden Gnade ablehnt; zum anderen damit, dass er die aktuelle Heilsgewissheit des Gläubigen

nicht nur für möglich hält, sondern geradezu zum wünschenswerten Normalfall erklärt. Der Gläubige kann, darf und soll wissen, dass er vor Gott gerecht *ist* und das ewige Leben *hat* (vgl. Röm 10,4; 1Joh 5,13).

Aber Calvin geht auch über die Lehre des Augustinus und des lutherischen Bekenntnisses hinaus. Denn der Gläubige soll nicht nur in der *momentanen* Gewissheit leben, aktual gerechtfertigt zu sein, nein, er darf auch gewiss sein, dass Gott ihn in diesem Gnadenstand *in Christus* bis ans Ende erhalten wird: „Das kann auch nicht anders sein“, schreibt Calvin, „denn wir sind von Ewigkeit in ihm erwählt, vor Grundlegung der Welt, nicht nach unserem Verdienst, sondern nach dem Vorsatz des göttlichen Wohlgefallens. Wir sind durch seinen Tod von der Verdammnis des Todes erlöst und dem Verderben entrissen worden. In ihm hat der himmlische Vater uns zu seinen Kindern und Erben angenommen. Durch sein Blut sind wir mit dem Vater ausgesöhnt. *Weil wir in seine Obhut übergeben wurden, besteht keine Gefahr mehr, daß wir verloren gehen und endgültig fallen könnten.* Weil wir ihm eingeleibt sind, besitzen wir gleichsam schon das ewige Leben und sind durch die Hoffnung in Gottes Reich eingegangen.“⁵⁸ Das ist sie, die reformierte Lehre vom Beharren der Heiligen (*perseverantia sanctorum*). Von ihr schreibt Karl Barth im zweiten Band seiner *Kirchlichen Dogmatik*: „Kein Wort zu ihrem Lob kann zu hoch gegrif-

fen sein. Das ganze Evangelium leuchtet erst, wenn diese Lehre leuchtet.“⁵⁹ Und es ist auch nicht zu verkennen, dass sie eine gewisse Grundlegung im biblischen Wort für sich beanspruchen kann.

Schließlich lehrt die Schrift, dass die Gläubigen „aus Gottes Macht durch den Glauben bewahrt [werden] zur Seligkeit“ (1Petr 1,5). Sie werden bestehen, denn der, der in ihnen „angefangen hat das gute Werk, der wird’s auch vollenden bis an den Tag Christi Jesu“ (Phil 1,6). Der Sohn Gottes hat durch sein „Blut Menschen für Gott erkauft aus allen Stämmen und Sprachen und Völkern und Nationen“ (Offb 5,9). Mit diesem einen Opfer „hat er *für immer* die vollendet, die geheiligt werden“ (Hebr 10,14). Sie sind seine Schafe, sie hören seine Stimme, und er kennt sie und sie folgen ihm; und er gibt ihnen das ewige Leben, und sie werden nimmermehr umkommen, und niemand wird sie aus seiner Hand reißen (vgl. Joh 10,27.28). Er selbst wird sie „fest machen bis ans Ende“ (1Kor 1,8). Er selbst tritt vor seinem himmlischen Vater beständig für sie ein, dass ihr Glaube nicht aufhöre (vgl. Lk 22,32; Joh 17,9.15; Röm 8,34; Hebr 9,24) und sie das ewige Leben erlangen. Dazu sind sie *in ihm* erwählt worden, „ehe der Welt Grund gelegt war“ (Eph 1,4); und *in ihm* sind sie in der Zeit ein für alle Mal versiegelt worden mit dem Heiligen Geist, der verheißt ist, welcher ist das Unterpfand ihres Erbes, zu ihrer Erlösung (vgl. Eph 1,14). Aus *allen* diesen Gründen

dürfen sie gewiss sein, dass weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Hohes noch Tiefes noch irgendeine andere Kreatur sie scheiden kann von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, ihrem Herrn (vgl. Röm 8,38.39).

Aber, so kann man fragen, was ist denn mit der Sünde? Haben nicht die Lutheraner Recht, wenn sie sagen, dass Geist und schwere Sünde sich auf Dauer nicht vertragen? Ja, antworten die Calvinisten, der Geist kann betrübt und gedämpft werden, aber er wird niemals mehr ganz von uns weichen, denn wir sind wiedergeboren „nicht aus vergänglichem, sondern aus unvergänglichem Samen, nämlich aus dem lebendigen Wort Gottes, das da bleibt“ (1Petr 1,23). Fallen wir, so stürzen wir doch nicht; denn der HERR hält uns fest an der Hand (vgl. Ps 37,24). Das heißt wohl-gemerkt nicht, dass die Sünde auf die leichte Schulter zu nehmen wäre. Auch die Väter der reformierten *Synode von Dordrecht* (1618–1619), die sich eingehend mit der Frage nach der Beharrlichkeit auseinandergesetzt haben, kommen zu dem Schluss, dass schwere und außerordentliche Sünden im Leben der Gläubigen furchtbare Konsequenzen nach sich ziehen: „Durch solche außerordentlichen Sünden erzürnen sie Gott sehr, machen sich des Todes schuldig, betrüben den Heiligen Geist, unterbrechen die Übung im Glauben, verletzen schwer

das Gewissen und verlieren bisweilen auf einige Zeit das Gefühl der Gnade, bis ihnen, wenn sie durch ernstliche Bußfertigkeit auf den Weg zurückkehren, das väterliche Antlitz Gottes wiederum glänzt.“⁶⁰ Es ist wohl kein Zufall, dass hier vom *väterlichen* Antlitz Gottes die Rede ist. Denn der Unterschied zwischen den Nicht-Christen und den Christen ist nicht immer der, dass ihre Sünden von unterschiedlicher Schwere oder Härte wären, sondern der, dass erstere als *Feinde*, letztere aber als *Kinder* Gottes sündigen. Für die Christen gilt: „Wie sich ein Vater über Kinder erbarmt, so erbarmt sich der HERR über die, die ihn fürchten“ (Ps 103,13) – auch, wenn sie ins Straucheln geraten. Ein Vater mag betrübt sein ob des Fehlverhaltens seiner Kinder; ja, er kann sie züchtigen und strafen, aber er verwirft sie nicht (vgl. Hebr 12,8–10). So schreibt auch Heinrich Heppe (gest. 1879) in seiner *Reformierten Dogmatik*: „Freilich wird der Wiedergeborene zu Zeiten im Glauben und in der Liebe schwach, und fällt wohl auch in die größten Sünden; aber jederzeit sündigt er doch als ein Kind, nicht als ein Feind Gottes, indem er niemals aus eigentlich boshafte[m], widergöttlichen Vorsatz und mit völlig bösem Gewissen, sondern nur aus Schwachheit sündigt, und so von dem Geist der Gnade bewahrt wird, daß er kraft des ewigen Gnadenratschlusses des Vaters, kraft seines Lebenszusammenhanges mit Christus (...), und kraft der Wirk-

samkeit des heil. Geistes weder *totaliter* noch *finaliter* aus dem Glauben herausfallen kann.⁶¹

In Frage gestellt wird diese Sicht immer wieder mit Verweis auf die schweren Sündenfälle biblischer Helden. So sahen wir ja bereits, dass auch Luther in den *Schmalkadischen Artikeln* davon ausgeht, dass David zum Morden und Ehebrechen (vgl. 2Sam 11) nur Raum hatte, weil Geist und Glaube von einem gewissen Zeitpunkt an weg gewesen seien. Aber ist dieser Schluss zwingend? Im 51. Psalm – „einem Psalm Davids als der Prophet Nathan zu ihm kam, *nachdem* er zu Batscha eingegangen war“ – finden sich die Worte: „Verwirf mich nicht von deinem Angesicht, *und nimm deinen heiligen Geist nicht von mir*“ (13). Es scheint also, dass zumindest David selbst auch nach dem schweren Sündenfall und der Korrektur durch den Propheten Nathan davon ausgeht, den Heiligen Geist (noch) nicht verloren zu haben. Und was ist mit dem Apostel Petrus? War sein Glaube nicht *weg*, als er seinen geliebten Herrn im Angesicht höchster Not dreimal verleugnete (vgl. Mt 26,69 ff.)? Menschlich gesehen, mag es den Anschein haben. Aber hatte nicht Jesus für ihn gebetet: „Simon, Simon, siehe, der Satan hat begehrt, euch zu sieben wie den Weizen. Ich aber habe für dich gebetet, *dass dein Glaube nicht aufhöre*. Und wenn du dann umkehrst, so stärke deine Brüder“ (Lk 22,31.32). Will man also Jesu Bitte nicht für ineffektiv erklären, so muss man annehmen, dass

der Apostel Petrus selbst am Tiefpunkt seines Lebens und seines Apostolats noch einen Funken geistgewirkten Glaubens im Herzen trug.

Dieser Glaube aber setzt den Gläubigen nicht lediglich auf die Anfangseinstellung der paradisischen Stammeltern zurück, die zum Tode sündigen konnten (*posse peccare*) oder auch nicht (*posse non peccare*), sondern verleiht bereits – wenn auch noch unvollkommen – Anteil am *Nicht-mehr-Sündigen-Können* (*non posse peccare*) der kommenden Welt. „Im Durchhalten des Glaubens liegt das wesentliche Neue der Gnade in Christus gegenüber der Gnade, die der erste Mensch besaß. Die Glauben und feste Hoffnung erweckende Gnade ist nicht geschichtlich-vergängliche und darum verlierbare Gabe, sondern sie trägt als geschichtlich-eschatologische Gabe den menschlichen Willen derart, daß dieser bei aller Schwachheit nicht mehr fallen kann.“⁶²

Was aber ist mit denen, die offensichtlich doch abfallen? Wie schon Augustinus vor ihnen, so verweisen auch Calvin und die reformierte Bekenntnistradition auf das Apostelwort: „Sie sind von uns ausgegangen, aber sie waren nicht von uns. Denn wenn sie von uns gewesen wären, so wären sie ja bei uns geblieben; aber es sollte offenbar werden, dass sie nicht alle von uns sind“ (1Joh 2,19). Anders als der von ihm hochverehrte Kirchenvater betont Calvin allerdings, dass es sich bei diesen Ausgegangenen und Abgefallenen

zu keinem Zeitpunkt um Wiedergeborene gehandelt haben kann, denn das würde den Bewahrungswillen Gottes in Frage stellen und, wie bei Augustinus der Fall, jegliche Heilsgewissheit verunmöglichen. Geerhardus Vos meint: „Thus one sees what a great difference there was between Calvin and Augustine, notwithstanding all the agreement there was. With the former election has become the firm ground for the assurance of the individual believer.“⁶³ Wer glaubt, der ist wiedergeboren; und wer wiedergeboren ist, der ist erwählt und wird beharren bis ans Ende. Auch in Trübsal und Bedrängnis wird er mit Gottes Hilfe durchhalten. Ja, er darf schon jetzt darauf vertrauen, dass Gott ihm auch in Zukunft gnädig sein wird.

Aber ist diese logische Kette auch über *alle* Anfechtungszweifel und -sorgen erhaben? Ist nicht gerade der *Glaube* zuweilen ein unsicherer Kantonist, das schwache Glied in der Kette? Was, wenn jemand beginnt, sich über die Authentizität seines Glaubens zu sorgen? Führen solche Gedanken nicht unweigerlich in eine grüblerische Introspektive oder ein legalistisches Starren auf vermeintliche Früchte, wo man doch nach außen schauen sollte, auf Christus, den Retter und Heiland *extra nos*? Dem sei entgegen, dass der Christus *extra nos* im Falle der Christen immer auch der Christus *intra nos* ist, da er es ist, der durch den Glauben in unseren Herzen wohnt (vgl. Eph 3,17). Überhaupt kann auch Paulus,

der die Gnaden- und Rechtfertigungsbotschaft in seinen Briefen zum Schein bringt wie kein Zweiter, die Christen in Korinth zur ernstesten Innenschau ermahnen: „Erforscht euch selbst, ob ihr im Glauben steht; prüft euch selbst! Oder erkennt ihr an euch selbst nicht, dass Jesus Christus in euch ist? Wenn nicht, dann wäret ihr ja nicht bewährt“ (2Kor 13,5). Und auch der Apostel Petrus fordert auf: „Darum, Brüder und Schwestern, bemüht euch umso eifriger, eure Berufung und Erwählung festzumachen“ (2Petr 1,10). Damit aber ist klar, dass auch die *Erwählungsgewissheit* Schwankungen unterworfen sein kann.⁶⁴ Schließlich trägt auch der Wiedergeborene in diesem Leben noch den alten Adam mit sich herum, von dem Luther so trefflich sagt, dass er „in uns durch tägliche Reue und Buße soll ersäuft werden“.⁶⁵ Ja, gerade *in ihm*, dem Gläubigen, ringen glaubensstärkender Geist und glaubenszersetzendes Fleisch miteinander (vgl. Gal 5,17). Gewinnt letzteres zeitweilig die Oberhand, kann auch die Gewissheit, wahren Glauben zu haben und erwählt zu sein, in Mitleidenschaft gezogen werden. Deshalb ist es, wie für den lutherischen so auch für den reformierten Christen, unerlässlich, beständig die göttlichen Gnadenmittel (Wort, Sakrament, Gebet) zur Anwendung zu bringen. Calvin schreibt in der *Institutio*: „Wie er [Gott] also durch Brot und andere Speisen unseren Leib erhält, wie er durch die Sonne die Welt hell macht, wie er sie durch das

Feuer erwärmt, (...) so nährt er auch geistlich unseren Glauben durch die Sakramente, deren einziges Amt es ist, uns seine Verheißungen sichtbar vor Augen zu stellen, ja, ihre Unterpänder für uns zu sein.“⁶⁶ Auch der reformierte Christ, der an die *perseverantia sanctorum* glaubt, soll sich nicht im vollen oder angemessenen Bewusstsein seiner Erwählung – etwa im Sinne eines *once saved, always saved* – dahintreiben lassen, sondern er soll eifrig Gebrauch machen von *den* Mitteln, die der souveräne Gott zu seiner Bewahrung verordnet hat.

Zu diesen Mitteln zählen aber auch die oben bereits angesprochenen Warnungspassagen. So heißt es beispielsweise im *Hebräerbrief*: „Seht zu, Brüder und Schwestern, dass niemand unter euch ein böses, ungläubiges Herz habe und abfalle von dem lebendigen Gott“ (3,12). Das scheint der reformierten Auffassung *prima facie* stracks zu widersprechen. Setzt nicht die Warnung vor dem Abfall die reale Möglichkeit des Abfallens voraus? Und impliziert nicht Warnung ebenso, dass es in des Christen Kräften steht, nicht abzufallen? Aber dies sind im Grunde pelagianische Einwände.

Schon Pelagius hatte ja Augustinus vorgeworfen, es sei absurd anzunehmen, dass Gott etwas gebiete, was der Mensch nicht auch zu erfüllen vermag. Demgegenüber bestehen aber sowohl Augustinus als auch die lutherische und die reformierte Tradition darauf, dass es sich genauso verhalte. Im *Heidelberger Katechismus*

(1563) findet sich daher die naheliegende Frage: „Tut denn Gott den Menschen nicht Unrecht, wenn er in seinem Gesetz etwas fordert, was der Mensch nicht tun kann?“ Die Antwort des Katechismus lautet freilich: „Nein, sondern Gott hat den Menschen so erschaffen, daß er es tun konnte; der Mensch aber, vom Teufel angestiftet, hat sich und alle seine Nachkommen durch mutwilligen Ungehorsam der Gabe Gottes beraubt.“⁶⁷ Es steht seitdem nicht mehr in des Menschen Macht, die Gebote – man denke etwa an das jesuanische Gebot „*Ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel ist!*“ – zu erfüllen. Genauso wenig, wie es dem Lazarus möglich war, sich auf den Befehl „*Lazarus, komm heraus!*“ hin selbst von den Toten aufzuwecken. Es war vielmehr das Vollmachtswort Jesu, das mit der Aufforderung auch die Kraft verlieh, ersterer nachzukommen. Denn „so soll das Wort, das aus meinem Munde geht, auch sein: Es wird nicht wieder leer zu mir zurückkommen, sondern wird tun, was mir gefällt, und ihm wird gelingen, wozu ich es sende“ (Jes 55,11). Das gilt nach reformiertem Verständnis auch für die neutestamentlichen Warnungen. Sie erweisen sich im Leben der Erwählten als effektiv. Der wahrhaft Gläubige ist also nicht der, der die Warnungen als nicht ihm geltend in den Wind schlägt oder links liegen lässt, sondern derjenige, der sie sich – „*trembling at the threatenings*“⁶⁸ – zu Herzen nimmt und in der Folge nicht abfällt.⁶⁹

Fazit

Wir haben eine *Tour de Force* durch die Kirchengeschichte hinter uns. Egal aber, wo wir uns selbst in der theologischen Frage von Prädestination, Perseveranz und Heilsgewissheit verorten – und ich meine, die Sympathien und Antipathien, die Fragen und Anfragen des Autors sind mindestens zwischen den Zeilen deutlich geworden –, wir sollten nie vergessen, dass es sich auch, und vielleicht zuvörderst, um eine *pastorale* Frage handelt. Was erzählen wir unseren Brüdern und Schwestern in den Gemeinden, in den Haus- und Bibelkreisen? Was sagen wir den Besorgten, was den (allzu) Sichereren? Und was bringen wir daheim unseren Kindern bei? Sollen wir in ihnen eine „heilsame Furcht“ wecken, um sie so auf Kurs zu halten? Sollen wir ihnen sagen, dass sie niemals tiefer als in Gottes Hand fallen können? Oder gar beides? So oder so, entscheidend wird sein, dass wir Christus predigen, den gekreuzigten und auferstandenen Gottessohn, der alles für uns getan, gewirkt und erworben hat, was zu unserem Heil notwendig ist. Er ist – darin sind sich alle Reformatoren einig – der Spiegel unserer Erwählung (*speculum electionis*). Gehören wir zu Ihm, so gilt auch uns die Verheißung Israels: „Es sollen wohl Berge weichen und Hügel hinfallen, aber meine Gnade soll nicht von dir weichen, und der Bund meines Friedens soll nicht hinfallen, spricht der HERR, dein Erbarmer“ (Jes 54,10).



Tim-Christian Hebold ...

hat bis zum Vordiplom Katholische Theologie studiert und studiert z. Zt. Evangelische Theologie am Martin Bucer Seminar sowie Islamische Theologie an der Universität Osnabrück. Er engagiert sich als Kirchenvorsteher, Lektor und Prädikant in der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK). Er ist verheiratet mit Sandra und hat eine Tochter (4) und einen Sohn (1).

Anmerkungen

¹Für eine kritische Auseinandersetzung mit Finneys Ansatz siehe: Ian H. Murray, *Pentecost – Today? The Biblical Basis for Understanding Revival*. Edinburgh: Banner of Truth, 1998. S. 33 ff.

²Augustinus. *Die Bekenntnisse*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 2009. S. 267.

³Augustinus. *Schriften gegen die Semipelagianer*. Würzburg: Augustinus-Verlag, 1955. S. 417.

⁴Ebd., S. 347.

⁵Augustinus. *Die Logik des Schreckens*. Mainz: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 2012. S. 159.

⁶Hubertus Drobner. *Lehrbuch der Patrologie*. Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2004. S. 391.

⁷Pelagius. *Brief an Demetrias*. Freiburg: Herder, 2015. S. 65 f.

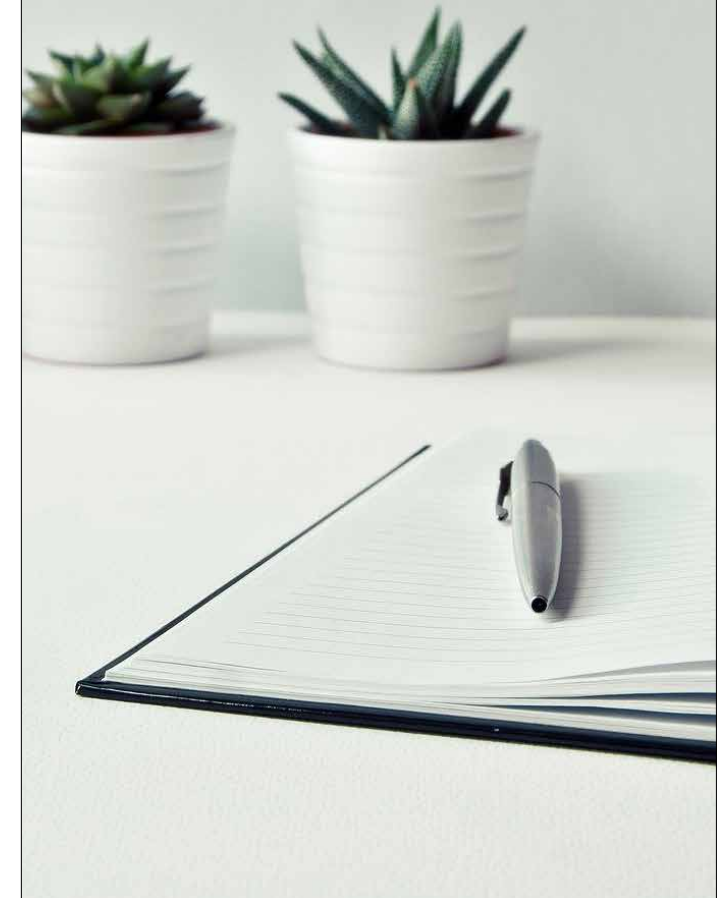
- ⁸Karl Suso Frank. Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche. Paderborn: Schöningh, 2002. S. 292 f.
- ⁹Ebd., S. 292.
- ¹⁰Augustinus. Die Logik des Schreckens. Mainz: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 2012. S. 191 f.
- ¹¹Ebd., S. 231 f.
- ¹²Ebd., S. 187.
- ¹³DH 396.
- ¹⁴Walther von Loewenich. Von Augustin zu Luther. Witten: Luther-Verlag, 1959. S. 111.
- ¹⁵Augustinus. Schriften gegen die Semipelagianer. Würzburg: Augustinus-Verlag, 1955. S. 349.
- ¹⁶Ebd., S. 431.
- ¹⁷Ebd., S. 355.
- ¹⁸Ebd., S. 225.
- ¹⁹Ebd., S. 225.
- ²⁰Geerhardus Vos. Reformed Dogmatics 4 – Soteriology. Bellingham: Lexham Press, 2015. S. 215 f.
- ²¹Augustinus. Die Logik des Schreckens. Mainz: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 2012. S. 165.
- ²²DH 1557.
- ²³Vgl. DH 1525.
- ²⁴Bonaventura. Breviloquium. Einsiedeln: Johannes Verlag, 2006. S. 194.
- ²⁵Vgl. ebd., S. 192.
- ²⁶Ebd., S. 192.
- ²⁷DH 2403.
- ²⁸Walther von Loewenich. Von Augustin zu Luther. Witten: Luther-Verlag, 1959. S. 112 f.
- ²⁹Ebd., S. 114.
- ³⁰DH 1565.
- ³¹Ludwig Ott. Grundriss der katholischen Dogmatik. Freiburg: Herder, 1952. S. 303.
- ³²DH 1534.
- ³³DH 1534.
- ³⁴Martin Luther. Großer Katechismus, II.3.
- ³⁵Philipp Melancthon. Loci Communes 1521. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1997. S. 23.
- ³⁶Martin Luther. Kleiner Katechismus, II.3.
- ³⁷Martin Luther. Studienausgabe I – Der Mensch vor Gott. S. 291.
- ³⁸Oswald Bayer. Martin Luthers Theologie. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016. S. 217.
- ³⁹Confessio Augustana, Artikel II.
- ⁴⁰Franz Pieper. Von der Bekehrung und Gnadenwahl. St. Louis: CPH, 1913. S. 46.
- ⁴¹Martin Luther. Kleiner Katechismus, II.3.
- ⁴²Ebd.
- ⁴³Philipp Melancthon. Loci Communes 1521. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1997. S. 245.
- ⁴⁴Zitiert nach: Siegfried Kettling. Typisch evangelisch. Gießen: Brunnen, 1994. S. 120.
- ⁴⁵Schmalkaldische Artikel, III.3.
- ⁴⁶Solida Declaratio, II.
- ⁴⁷Walther von Loewenich. Von Augustin zu Luther. Witten: Luther-Verlag, 1959. S. 34.
- ⁴⁸Jürgen Moltmann. Prädestination und Perseveranz. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1961. S. 120.
- ⁴⁹Edmund Schlink. Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften. Göttingen: V&R, 2008. S. 241.
- ⁵⁰Franz Pieper. Von der Bekehrung und Gnadenwahl. St. Louis: CPH, 1913. S. 48.
- ⁵¹Jürgen Moltmann. Prädestination und Perseveranz. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1961. S. 120.
- ⁵²Johann Gerhard. Heilige Betrachtungen. Groß Oesing: VLB, 2003. S. 192.
- ⁵³Leonhard Hutter. Compendium locorum theologicorum. Waltrup: Spenner, 2000. S. 142.
- ⁵⁴T. Engelder. Zitiert aus: Edward Koehler. A Summary of Christian Doctrine. St. Louis: CPH, 2006. S. 236 f.
- ⁵⁵Karl Barth. Dogmatik im Grundriss. Zürich: TVZ, 2006. S. 23.
- ⁵⁶Johannes Calvin. Der Genfer Katechismus von 1537. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1978. S. 31.
- ⁵⁷Johannes Calvin. Unterricht in der christlichen Religion. Neukirchen: 1928. S. 395.
- ⁵⁸Ebd., S. 394 f.
- ⁵⁹Karl Barth. KD II/2, S. 367.
- ⁶⁰Dordrechter Lehrregel, V.5.
- ⁶¹Heinrich Heppe. Reformierte Dogmatik. Neukirchen: 1935. S. 461.
- ⁶²Jürgen Moltmann. Prädestination und Perseveranz. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1961. S. 45.
- ⁶³Geerhardus Vos. Reformed Dogmatics 4 – Soteriology. Bellingham: Lexham Press, 2015. S. 216.
- ⁶⁴Für eine weiterführende Behandlung der Frage nach dem Zusammenhang von Glauben und Heilsgewissheit siehe: Sinclair B. Ferguson. The Whole Christ – Legalism, Antinomianism, and Gospel Assurance. Wheaton: Crossway, 2016. S. 177 ff.
- ⁶⁵Martin Luther. Kleiner Katechismus, IV.4.
- ⁶⁶Johannes Calvin. Institutio. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2008, S. 723 f.
- ⁶⁷Heidelberger Katechismus, Frage 9.
- ⁶⁸Westminster Confession of Faith, XIV.2.
- ⁶⁹Für eine ausführliche Beschäftigung mit den Apostasie- und Warnungspassagen aus reformierter Perspektive siehe: Martyn Lloyd-Jones. Romans – The Final Perseverance of the Saints. Edinburgh: Banner of Truth, 2016. S. 263 ff. Für eine Behandlung aus lutherischer Perspektive siehe: Jordan Cooper. The Great Divide – A Lutheran Evaluation of Reformed Theology. Eugene: Wipf & Stock, 2015. S. 62 ff.

Sie schreiben?!

Gerne veröffentlichen wir Ihre Beiträge. Senden Sie Ihren Text noch heute an:

redaktion@gudh.eu

Nach eingehender Prüfung in unserer Redaktion könnte er schon in der nächsten Ausgabe veröffentlicht werden.



Hintergründe der Spaltung der Orthodoxen Kirche – Konstantinopel vs. Moskau

Ostkirchen und Westkirchen

Mit den westlichen Kirchen haben die orthodoxen Kirchen die ersten sieben Konzile gemeinsam, von denen das letzte 787 in Nikaia/Nizäa, heute Iznik, in der Nähe des heutigen Istanbul stattfand („Nizäa II“). Danach kam es zu einer zunehmenden Entfremdung, die 1054 in der gegenseitigen Verbannung des Oberhauptes der jeweils anderen Kirche gipfelte – das Schisma zwischen Ost- und Westkirche. Aus diesem Anlass hatten die Oberhäupter der orthodoxen Kirchen letztmalig einen gemeinsamen Beschluss gefasst – also vor fast 1000 Jahren.

1965 hob Papst Paul VI. am Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils die Verurteilung des Ökumenischen Patriarchen auf. Seitdem gilt das Schisma

von 1054 im Prinzip als beendet, auch wenn die meisten orthodoxen Kirchen die Katholische Kirche nicht als „Kirche“ anerkennen – die protestantischen Kirchen sowieso nicht. Die orthodoxen Kirchen haben teilweise der Ökumenischen Bewegung viel gegeben, aber es gelingt ihnen nicht, denselben Schwung zwischen ihren eigenen Kirchen zu entfachen.

Erzbischof Anastasios (Yannoulatos), Oberhaupt der Autokephalen Albanisch-Orthodoxen Kirche (<https://www.bucer.de/ressource/details/bonner-quer-schnitte-222020-ausgabe-640.html>), warnte am 27.11.2019: „Die ethno-rassistische Fragmentierung (in Griechen, in Slawen, und in die, die harmonische Beziehungen mit Allen wollen) zerstört den multinationalen, multikulturel-

len und ökumenischen Charakter der Orthodoxie“ („The resulting ethno-racial fragmentation (into Greeks, Slavs, and those who desire harmonious relations with all) deals a grave blow to the multinational, multi-cultural, and ecumenical character of Orthodoxy.“, <https://orthodoxian.com/125886.html>).

Die Weltweite Evangelische Allianz und die Orthodoxen Kirchen

Die Weltweite Evangelische Allianz (WEA) unterhält gute Beziehungen zu den Oberhäuptern aller orthodoxen Kirchen und setzt sich intensiv für unterdrückte orthodoxe Kirchen in aller Welt ein. Für die WEA hat unser *Office of*

Intrafaith and Interfaith Relations (OIIR) einen Botschafter beim Ökumenischen Patriarchen in Konstantinopel/Istanbul und einen Botschafter beim Russisch-Orthodoxen Patriarchen (als Haupt einer weltweit verbreiteten Kirche).

Ich selbst habe praktisch alle Patriarchen persönlich kennengelernt, mit einigen treffe ich mich ziemlich regelmäßig, mit dem Ökumenischen Patriarchen bisher elfmal, neben Istanbul auch in Wien, Genf oder bei seinem Besuch bei uns in Bonn. Ich war oft im Moskauer Patriarchat und habe den Patriarchen in Baku getroffen. Bei einer Vatikansynode saß ich drei Wochen neben dem Oberhaupt der Estnisch-Orthodoxen Kirche. Zusammen mit Titus Vogt war ich beim „Holy and Great Council“ der Orthodoxen Kirchen auf Kreta. Ich habe mit den

Häuptern aller Kirchen in der Ukraine gesprochen, mit dem mit Moskau verbundenen Metropoliten ebenso wie mit dem ‚abtrünnigen‘ Patriarchen Filaret. Als sich der Papst und der Russisch-Orthodoxe Patriarch in Kuba trafen, war ich zusammen mit Dr. Richard Howell (Neu-Delhi) zeitgleich in der Abteilung für Außenangelegenheiten der Russisch-Orthodoxen Kirche in Moskau, um live von Archimandrit Philaret Bulekov, Vizepräsident des Russian Orthodox Church Department of External Church Relations, über die Ergebnisse des Gespräches informiert zu werden. (<https://www.bucer.de/ressource/details/bonner-querschnitte-222016-ausgabe-417.html>; <https://www.bucer.de/ressource/details/bonner-querschnitte-442016-ausgabe-439.html>).

All das sei nur gesagt, um zu zeigen, dass wir uns sehr für die Orthodoxen Kirchen interessieren und ihre Sichtweisen aus erster Hand kennen, auch zu den gegenwärtigen Entwicklungen in der Ukraine.

Nichts von dem folgend Gesagten soll eine überhebliche westliche oder evangelikale Sichtweise an den Tag legen, zumal wir Protestanten im allgemeinen und wir Evangelikalen im besonderen sicher Weltmeister im Spalten von Kirchen sind. Es geht auch nicht darum, für die eine oder andere Seite Partei zu ergreifen. Es geht nur um den Versuch, Außenstehenden verständlich zu machen, was vor sich geht.

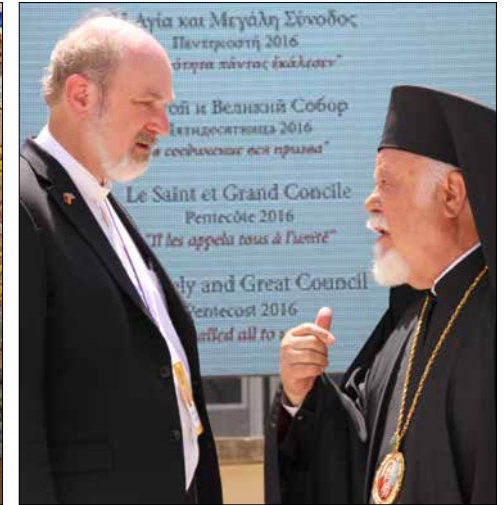
Minsk 15.10.2018: Die Russisch-Orthodoxe Kirche verurteilt den Ökumenischen Patriarchen

Die „Heilige Synode“ der Russisch-Orthodoxen Kirche (ROK), das heißt die Vollversammlung der Bischöfe, hat sich am 15. Oktober 2018 in Minsk versammelt und hat die Abendmahlsgemeinschaft mit dem Ökumenischen Patriarchen Bartholomäus I. und allen, die ihm unterstellt sind (einschließlich der Laien), aufgehoben, was auch die Griechisch-Orthodoxe Kirche in Deutschland unmittelbar betrifft. Minsk, die Hauptstadt von Weißrussland (Belarus), wurde bewusst gewählt, da sie neben Kiew in der Ukraine die zweite Hauptstadt eines Landes ist, das die ROK zu ihrem Kernbestand zählt. Der Grund dafür, dass es in Weißrussland keine Absetzbewegung wie in der Ukraine gibt, liegt wohl vor allem daran, dass der Präsident und Autokrat des Landes, Alexander Lukaschenko (Aljaksandr Lukaschenka), dies verhindert.

Das lange, offizielle Schreiben der ROK kündigt dem Ökumenischen Patriarchen die Eucharistiegemeinschaft auf, da er sich in Gemeinschaft mit einer Ukrainischen Kirche begibt, die von der ROK exkommuniziert wurde. Daneben spricht die ROK Patriarch Bartholomäus jedes weitere Recht ab, die autokephalen orthodoxen Kirchen zu koordinieren. Auch wenn der Traum von Moskau



(Foto li.) Der Generalsekretär der Weltweiten Evangelischen Allianz Bischof Efraim Tenedero und sein Vertreter beim (orthodoxen) Präsidenten von Nordmazedonien zum 500jährigen Jubiläum der Reformation am 31.10.2017 zu Fragen der Kirchenstreitigkeiten im Land, 2017 (Foto: © BQ/Martin Warnecke). [Foto re.] Zwei Bonner in Kreta: Gespräch mit Augustinos, Metropolitan von Deutschland, Exarch von Zentraleuropa beim Heiligen und Großen Konzil der orthodoxen Kirchen auf Kreta 2016 (Foto: © BQ/Titus Vogt).



als dem dritten und eigentlichen Rom, das Konstantinopel ersetzt, ein halbes Jahrtausend alt ist: Unter Berufung auf die Tradition wird gewissermaßen die Urtradition der Orthodoxen außer Kraft gesetzt. Der erste Schritt war schon durch das Nichterscheinen der ROK beim „Heiligen und Großen Konzil“ in Kreta im Juni 2016 getan, auch er beinhaltete schon den Vorbehalt, dass der Ökumenische Patriarch, der laut Tradition alleine ein solches Konzil einberufen kann, eigentlich doch nicht dazu befugt sei.

Die ersten Plätze der Ehrenreihenfolge der Patriarchatssitze lauten: Konstantinopel (heute Istanbul) – Alexandrien

(heute Kairo) – Antiochien (Türkei, Syrien) – Jerusalem – Moskau. In der Gottesdienstliturgie wurde immer schon für das jeweilige Oberhaupt der Kirche und zudem für den Ökumenischen Patriarchen gebetet. Bartholomäus hier zu streichen, hat eine hohe emotionale Bedeutung und ist eine de facto-Erklärung, dass er nicht mehr als Oberhaupt angesehen wird. Allerdings werden die meisten Gottesdienstbesucher diese Änderung nicht bemerken, wenn sie nicht vorher darauf hingewiesen werden.

Was war eine halbe Woche vorher geschehen?

Istanbul 11.10.2018: Patriarch Bartholomäus

Es war dabei ein geschickter Schachzug von Bartholomäus, mit dem die ROK so sicher nicht gerechnet hatten, einen 332 Jahre alten Beschluss seines Amtsvorgängers aufzuheben. Der Beschluss vom 11.10.2018 nimmt die Entscheidung zurück, die in einem Schreiben von 1686 gefällt wurde, dass die Metropole von Kiew dem Moskauer Patriarchat unterstellt wird. („Announcement 11/19/2019“, <https://www.patriarchate.org/-/communiq-1>).

Mit der Ankündigung der Wiederherstellung der Autokephalie für die Orthodoxe Kirche in der Ukraine hob Bartholomäus automatisch auch die 1997 von Moskau verhängte Exkommunikation über Patriarch Philaret und Metropolitan Makarij und deren Bischöfe, Priester und Gemeindeglieder auf.

Die Ukrainer, die zur „Ukrainisch-Orthodoxen Kirche“ unter Patriarch Filaret und zur (viel kleineren) „Ukrainischen Autokephalen Orthodoxen Kirche“ unter Metropolitan Makarij gehören, werden sich jedenfalls gefreut haben, dass sie von der Exkommunikation, vom Kirchenbann befreit wurden. Denn der Kirchenbann galt ausdrücklich nicht nur für den Patriarchen, die Bischöfe und die Priester, sondern für alle Gläubigen. Es war dabei längst erwartet worden, dass der Ökumenische Patriarch versucht, der ROK Grenzen aufzuzei-

gen. Spätestens seit dem Nichterscheinen der ROK auf dem Heiligen und Großen Konzil auf Kreta im Jahr 2016 war klar, dass die Gegensätze unüberbrückbar sind und die ROK nicht zum Kompromiss bereit ist.

Mehrfach hat die ROK den Ökumenischen Patriarchen bloßgestellt. Patriarch Bartholomäus I. wäre von der ROK so oder so ins Aus befördert worden. Warum also sollte Bartholomäus nicht die einzige Autorität nutzen, die die Tradition dem Ökumenischen Patriarchen gegeben hat? Denn Geld oder potente politische Partner hat er im Gegensatz zur ROK schon lange nicht mehr.

Allerdings hat keine der anderen zwölf autokephalen Kirchen der Autokephalie für die neue ukrainische Kirche zugestimmt. Erst mit großem zeitlichen Abstand stimmte kürzlich in einer umstrittenen Entscheidung die orthodoxe Kirche Griechenlands mit Sitz in Athen und der Patriarch von Alexandrien zu.

In der Ukraine sind seit der Unabhängigkeit russlandorientierte Präsidenten und Politiker auf Seiten der ROK in der Ukraine gewesen, westlich orientierte Präsidenten und Politiker auf Seiten der von ROK unabhängigen Ukrainisch-Orthodoxen Kirche.

Der frühere Patriarch der unabhängigen orthodoxen Kirche in der Ukraine, Filaret Denyssenko, war 1962 bis 1966 Bischof für Wien und Österreich und seit 1967 Metropolitan von Kiew der Russisch-

Orthodoxen Kirche (ROK). 1990 war er kurzzeitig kommissarisches Oberhaupt der Russisch-Orthodoxen Kirche, wurde dann aber nicht gewählt. 1992 verließ er die ROK und initiierte die „Ukrainisch-Orthodoxe Kirche“, war bis 1995 Stellvertreter der beiden Patriarchen dieser Kirche und wurde dann 1995 selbst zum Patriarchen gewählt. 1997 wurde er von der ROK unter den Kirchenbann gestellt. 2014 unterstützte er den Euromaidan. Erstaunlich war nun, dass der Ökumenische Patriarch offensichtlich die Rechnung ohne Filaret aufgemacht hat. Oberhaupt der aus drei Teilen zusammengesetzten neuen autokephalen Kirche sollte offensichtlich ausdrücklich nicht Filaret werden, stattdessen wurde ein recht junger Metropolitan zum neuen Oberhaupt gewählt.

Wo Filaret jetzt einzuordnen ist, weiß wohl keiner so ganz genau. Dem Vernehmen nach versucht Filaret, seine Rechte weiterhin zu verteidigen, und sieht sich nicht als abgesetzt an. Das ist natürlich Wasser auf die Mühlen der ROK und ein gewaltiger Unsicherheitsfaktor in einer Situation, die sowieso schon aus dem Ruder gelaufen ist.

Das Konzil in Kreta 2016

Beim orthodoxen „Heiligen und Großen Konzil“, das nach über einem Jahrtausend Pause im Jahr 2016 erstmals wieder tagte, und zwar in Kreta, hätte jede

der 14 autokephalen orthodoxen Kirchen eine Stimme gehabt, wenn alle gekommen wären. Das hätte den ‚Griechen‘ die Mehrheit der Stimmen gegeben. Moskau hätte gerne nach Zahl der Bischöfe abgestimmt, dann hätten die ‚Slawen‘ das Übergewicht gehabt. Strittig war auch die Sitzordnung. Der Ökumenische Patriarch sitzt immer vorne, Moskau sieht das als Verpöpstlichung und wollte eine völlig gleichberechtigte Sitzordnung. Am Ende sagte der Patriarch der ROK ganz kurzfristig ab, als Begründung nannte er das Nichterscheinen dreier anderer autokephaler Kirchen (Georgien, Antiochien, Bulgarien), was aber schon länger im Voraus bekannt war.

In Erwartung der Aufhebung des Schismas zwischen Ost- und Westkirchen, die dann 1965 durch Papst Paul VI. erfolgte, begannen 1961 die Vorbereitungen für ein Orthodoxes Konzil. 55 Jahre Vorbereitung, davon zuletzt zwei Jahre intensiver Vorbereitung drohten nun durch das Fernbleiben von vier Kirchen zunichtegemacht zu werden, obwohl die Patriarchen aller vier Kirchen noch im Januar 2016 in Chambesy bei Genf ihr Kommen versichert hatten. Der Ökumenische Patriarch ließ deswegen das Konzil trotzdem stattfinden. Hierher gehört auch, dass unter Papst Benedikt XVI. die Beendigung der formalen Trennung nahe schien, da Benedikt selbst den Gedanken aufgebracht hatte, dass der Papst für die orthodoxen Kirchen im altkirchlichen Sinne einfach Ehrenober-

haupt würde, ohne Weisungsbefugnis oder das sogenannte Jurisdiktionsprimat, eigentlich ein gewaltiger Schritt für einen Papst, dies auch nur vorzuschlagen. Mit Papst Franziskus schien das noch einmal Fahrt aufzunehmen und er würdigte den Ökumenischen Patriarchen bei seinem Besuch in Istanbul sogar, indem er sich vor ihm verbeugte.

1729 schränkte „Rom“, das heißt der Vatikan, die Erlaubnis zur Teilnahme an den Sakramenten auf alle in voller Einheit mit Rom lebenden Christen ein. Die Orthodoxen reagierten im selben Geiste und die drei Patriarchen von Konstantinopel, Alexandria und Jerusalem verwarfen „die Sakramente der Häretiker“ und entschieden, dass Konvertiten von Westkirchen her „als Ungetaufte“ erneut zu taufen seien. 1757 ging „Moskau“ auf Konfrontation zu den anderen Patriarchen, indem es im Gegensatz dazu die Sakramente der Westkirchen doch anerkannte. Da heute die Moskauer Kirche wesentlich antikatholischer ist als die meisten anderen orthodoxen Kirchen, kann man sich das kaum noch vorstellen.

Denn heutzutage ist es so, dass die Übereinkunft von Rom und Konstantinopel von 1965 und die gegenseitige Aufhebung der Verdammung von Moskau nicht mitvollzogen wurde. Moskau hat immer wieder Fortschritte blockiert, ja mehrfach Dokumente im Nachhinein für ungültig erklären oder neu erstellen lassen. Doch Moskau registrierte sehr genau, dass der Papst sich immer „Bischof

von Rom“ nennt. Und schließlich kam es zu einer ungewöhnlichen Begegnung zwischen Papst und Moskauer Patriarch in einer Flughafenabfertigungshalle in Kuba. Dieses Treffen erwies sich allerdings nicht als Startschuss für einen Aufbruch, sondern eher als Sackgasse.

Imperiale Kontrolle

Der Kreml nutzt seit Jahrhunderten die Russisch-Orthodoxe Kirche als Werkzeug der imperialen Kontrolle. In der Ukraine, in Weißrussland und nicht so offensichtlich in weiteren Ländern des früheren russischen bzw. sowjetischen Einzugsbereiches wie die islamischen Länder Usbekistan oder Aserbaidschan, ja selbst über die Russisch-Orthodoxe Kirche im Ausland (Russian Orthodox Church Outside Russia, ROCOR), vor allem in den USA, kann Putin über die russische Kirche immer noch viel Einfluss nehmen.

Putin förderte massiv die 2007 erfolgte Vereinigung der autonomen russischen Auslandskirche mit der ROK, die zur Sowjetzeit unabhängig war. Zu dieser Auslandskirche gehört etwa auch die ROK in den USA. Der Einfluss der ROK auf andere orthodoxe Kirchen läuft oft über Finanzen oder über staatliche Medien. So nahm im Juni 2018 der von Moskau gelenkte Sender „Sputnik“ ein griechischsprachiges Programm auf.

Die Autokephalie der Ukrainischen Kirche gefährdet Putins Projekt, die alte zaristische Größe Russlands zurückkehren zu lassen.

Die Ukraine will umgekehrt nicht zulassen, dass 12.000 Kirchengemeinden in ihrem Land auf den politischen Gegner der Ukraine hören. Dass der Preis dafür ist, dass der ukrainische Staat tief in die Freiheit der Kirche(n) eingreift, ficht diesen nicht an. Es bleibt abzuwarten, wie der neugewählte Präsident der Ukraine, Wolodymyr Selenskyj, agieren wird.

Wie viel geht der ROK in der Ukraine verloren?

Die russische Kirche mit ihren offiziell 150 Mio. Angehörigen (andere schätzen eher 100 Mio.) könnte durch die Autokephalie der Ukraine 30-40% ihrer Gläubigen verlieren, nämlich diejenigen, die in der Ukraine leben. Die 12.000 Kirchengemeinden in der Ukraine machen ein Drittel der insgesamt 36.000 Kirchengemeinden der ROK aus. Dazu kommt, dass die orthodoxen Christen in der Ukraine im Durchschnitt viel aktiver sind. So ist der Prozentsatz der Gottesdienstbesucher in der Ukraine etwa doppelt so hoch wie in Russland. Kiew gilt als Geburtsort der slawischen Orthodoxie, hier bekehrte sich vor über eintausend Jahren der erste König zum

Christentum, von hier aus wurde Russland christianisiert. Der emotionale Verlust für die ROK wäre enorm.

Hintergrund: die Lehre von der Autokephalie

Es gibt also Streit in der Welt der orthodoxen Kirchen um die Legitimität der neu vom Ökumenischen Patriarchen anerkannten Orthodoxen Kirche in der Ukraine. Grundsätzlich sind hier zwei Fragenkomplexe zu berücksichtigen.

Zum einen die de facto-Spaltung zwischen dem Ökumenischen Patriarchen und dem Russischen Patriarchen und ihren Kirchen beziehungsweise Lagern, die auch ohne die Ukraine besteht, und *zum anderen* die spezielle Lage in der Ukraine.

Man kann das Ganze nur nachvollziehen, wenn man das orthodoxe Verständnis der „Autokephalie“ und der darunter gelagerten „Autonomie“ kennt. Autokephalie (Griechisch = sich selbst regierend) bedeutet, dass eine Kirche ihr eigenes Oberhaupt (Patriarch oder Erzbischof) wählt und sich selbst verwaltet. Die Autokephalie wird vom Ökumenischen Patriarchen erklärt, muss aber von allen anderen autokephalen orthodoxen Kirchen anerkannt werden. Daneben gibt es fast ein Dutzend sogenannter „autonomer“ Kirchen, die einer autokephalen Kirche unterstehen, sich aber gleichwohl selbst verwalten.

Als Teil der einen orthodoxen Kirche gibt es 14 autokephale, das heißt sich selbst verwaltende und ihr Oberhaupt selbst wählende orthodoxe Kirchen. Die 14 Patriarchen und Erzbischöfe haben eine alte Ehrenreihenfolge mit dem Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel (heute Istanbul) an der Spitze. Aber rechtlich sind alle gleichberechtigt. Autokephal wird eine neue Kirche, wenn der Ökumenische Patriarch dies initiiert und dann alle anderen autokephalen Kirchen zustimmen.

Es gibt seit dem Fall Konstantinopels 1453 eine tiefgreifende Spannung, wenn nicht gar Spaltung, zwischen – grob gesagt – den griechischen orthodoxen Kirchen und den slawischen orthodoxen Kirchen (z. B. Russische oder Serbische Orthodoxe Kirche). Im Hintergrund steht auch, dass der Ökumenische Patriarch durch die Türkei politisch sehr stark eingeschränkt ist, während die Russisch-Orthodoxe Kirche Rückendeckung der Zaren, der Sowjets und heute Putins hat und zwei Drittel aller Gläubigen vertritt. Die Spannungen ziehen sich durch alle Bereiche. So waren die orthodoxen Kirchen unter dem Ökumenischen Patriarchen dabei, sich in vielen Fragen mit dem Papst zu einigen – darunter die Wiederherstellung des altkirchlichen Zustandes mit dem Bischof von Rom als Ehrenprimat aller alten Patriarchensitze, als die ROK alle bisherigen Einigungen widerrief und den Prozess beendete.

Seit Jahrhunderten gibt es Spannungen im Einzugsbereich der ROK des einstigen Russischen Reiches, wenn nationale Kirchen autokephal oder wenigstens autonom werden wollen. Die Ukraine ist nur das neueste Beispiel, wo neben einer von Moskau geförderten autonomen Orthodoxen Kirche im Land eine unabhängige Orthodoxe Kirche im Land mit einem eigenen Oberhaupt steht, die von der nationalen Regierung stark gefördert wird.

Das Grundproblem

Die ganze Diskussion offenbart ein Grundproblem der *Orthodoxen Kirche*. Dogmatisch sieht sie sich als eine Kirche (deswegen die Einzahl!), ja als die einzig wahre Kirche, wörtlich als „die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche“. Selbst die Katholische Kirche gilt nicht wirklich als Kirche. Gleichzeitig ist sie seit wenigstens 500 Jahren tief zerspalten und zerstritten und in einem Land wie Deutschland konkurrieren zahlreiche orthodoxe Nationalkirchen, wo es doch nur eine orthodoxe Kirche in Deutschland geben sollte. In der Orthodoxen Kirche wird zwischen autokephalen und autonomen Kirchen unterschieden. Autokephale Kirchen sind rechtlich und theologisch völlig selbstständig und wählen ihr Oberhaupt selbst. Autonome Kirchen unterstehen einer autokephalen Kirche. Sie wählen zwar ihr Oberhaupt auch selbst, es muss aber von der auto-

kephalen Kirche bestätigt werden. Der Grad der Selbstständigkeit ist recht hoch, aber unterschiedlich eingeschränkt. Das Oberhaupt einer autokephalen Kirche heißt je nach historischer Bedeutung und damit auch Größe Patriarch, Erzbischof oder Metropolit, das Oberhaupt einer autonomen Kirche heißt Erzbischof oder Metropolit.

Es gibt zunächst die vier altkirchlichen Patriarchate: Jerusalem, Antiochien, Alexandria und Konstantinopel (heute Istanbul). Daneben wurden im Laufe der Jahrhunderte bis ins 19. Jahrhundert hinein sieben Nationalkirchen autokephal: Zypern, Georgien, Bulgarien, Serbien, Russland, Griechenland, Rumänien. Das sind bis heute die größeren orthodoxen Kirchen, die in ihren Ländern die größte Religionsgemeinschaft sind.

Daneben gibt es 14 kleinere orthodoxe Kirchen, die teils von allen anderen Kirchen für autokephal gehalten werden (Polnisch-Orthodoxe Kirche, Orthodoxe Kirche der Tschechischen Länder und der Slowakei, Autokephale orthodoxe Kirche von Albanien), teils nur von den meisten, oder die sich selbst für autokephal oder autonom erklärt haben, aber nur von einem Teil der autokephalen Kirchen anerkannt werden, also umstritten bleiben.

So wird die seit 1920 bzw. 1923–1978 und dann wieder seit 1991 eigenständige *Estnisch-Orthodoxe Kirche* von fast allen anderen autokephalen Kirchen als autonom (zugeordnet dem Ökumeni-

schen Patriarchen in Istanbul) anerkannt, aber nicht von der ROK, die zudem eine eigene, kleine und zur ROK gehörige autonome Kirche unterstützt. Die ROK hatte aber die Autonomie anerkannt, solange die estnische Kirche 1920-1922 ihr unterstand.

In vielen Fällen sind es nationale Kirchen eines Landes aus dem ehemaligen Einzugsgebiet Russlands, die in Konkurrenz zu einer orthodoxen Kirche im selben Land stehen, die zur Russischen oder zur Serbischen Orthodoxen Kirche gehören, wie eben in der Ukraine oder in Nordmazedonien.

Die Oberhäupter der 14 selbstständigen („autokephalen“) Kirchen sind unabhängig und gleichberechtigt, also auch diejenigen, die nur den Titel Erzbischof tragen und jüngeren und kleineren Kirchen vorstehen, so etwa die Tschechisch-Slowakische Orthodoxe Kirche und die Polnisch-Orthodoxe Kirche, die überhaupt nur drei bzw. vier Bischöfe haben.

Umstrittene Nationalkirchen

Eigentlich sind orthodoxe Kirchen Nationalkirchen („Local Orthodox Churches“). Handelt es sich aber um Reiche mit vielen Nationen, und diese Reiche zerfallen, stellt sich die Frage, ob die alte Reichskirche erhalten bleibt und mehrere Nationen und Staaten überspannt oder ob die neuen Nationen und Staaten eine eigene autokephale Kirche bekommen.

Zudem gehören orthodoxe Kirchenmitglieder, die auswandern, nicht automatisch zur Nationalkirche der neuen Heimat, sondern formen dort Auslandszweige ihrer Heimatkirchen. Der russisch-orthodoxe Christ, der in die USA zieht, wird nicht Mitglied der dortigen orthodoxen Kirche, sondern bleibt Teil der Russisch-Orthodoxen Kirche im Ausland (ROCOR), nicht etwa der seit 1922 zum Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel gehörenden Griechisch-Orthodoxen Erzdiözese von Amerika. Beide Kirchen sind mit 400.000 – 500.000 Gläubigen etwa gleich groß.

Deswegen gibt es in den USA, aber auch in Deutschland praktisch alle orthodoxen Kirchen der Welt, obwohl Deutschland kirchenrechtlich zum Ökumenischen Patriarchat in Konstantinopel/Istanbul gehört.

Ein gutes Beispiel sind Bosnien-Herzegowina und Kroatien, die zum historischen Gebiet der Serbisch-Orthodoxen Kirche gehören. Die serbische Kirche ist der Meinung, dass ihre Angehörigen in den Nachbarländern Serben sind und nicht Bosnier oder Kroaten und deswegen für Serbien zu kämpfen haben. Oder anders gesagt: Wären alle orthodoxen Christen in Bosnien, Kroatien und Kosovo Mitglieder einer nationalen orthodoxen Kirche und nicht Mitglieder der Staatsreligion des Kriegsgegners gewesen oder hätte sich die Serbische Orthodoxe Kirche aus Politik und Krieg

herausgehalten, wäre die Geschichte auf dem Balkan vermutlich friedlicher verlaufen.

Indem die Gläubigen vieler Länder gerade nicht einer orthodoxen Nationalkirche ihres Landes angehören, sondern der Nationalkirche eines konkurrierenden, meist mächtigeren anderen Landes, und es meist die Politik oder gar der historische Zufall war, die entschieden, ob beim Entstehen eines neuen Staates auch eine neue autokephale Kirche entstand oder nicht, entstand ein Flickenteppich von teils anerkannten und teils nicht anerkannten Nationalkirchen und Kirchen, die aus einem anderen Land gesteuert werden, was vor allem für den Einzugsbereich der Russischen und der Serbisch-Orthodoxen Kirche gilt.

Das führt auch dazu, dass es in westlichen Ländern jede der Nationalkirchen – oft in Konkurrenz zueinander –, oft aber auch eine nationale Kirche gibt. So hat die USA – wie schon gezeigt – eine offizielle orthodoxe Kirche der USA, die Konstantinopel untersteht, einen Zweig der Auslandskirche der ROK und ansonsten einen Ableger praktisch jeder bestehenden orthodoxen Kirche der Welt.

Die Georgisch-Orthodoxe Kirche war seit 487 autokephal. 1811 hat der russische Zar aber die Autokephalie der Kirche einfach abgeschafft. 1917 wurde sie unter den Kommunisten wieder eingeführt, aber erst 1943 hat die Russisch-Orthodoxe Kirche das unter dem Druck

des Krieges und Stalins anerkannt. Der Ökumenische Patriarch hat die Autokephalie erst 1989 rückwirkend anerkannt. Der georgische Patriarch erzählte mir, wie nach 1989 versucht wurde, die georgische Kirche der russischen Kirche erneut unterzuordnen, was aber die Revolution in Georgien verhinderte. Gegenwärtig wird versucht, in den von Russland besetzten Teilen Georgiens, wie zum Beispiel in Abchasien, die dortigen Teile der georgisch-orthodoxen Kirche einer anderen orthodoxen Kirche zu überstellen.

Der kleinen orthodoxen Kirche der Tschechischen Republik und der Slowakei wurde 1951 von der ROK, de facto von Stalin, die Autokephalie gewährt, aber erst 1989 von Konstantinopel anerkannt. Die Polnisch-Orthodoxe Kirche war lange ein Spielball der polnischen Geschichte und damit auch zwischen Konstantinopel und Moskau. Sie wurde 1924 von Konstantinopel für autokephal erklärt, dann aber zwangsweise Moskau unterstellt, ist aber heute wieder autokephal und eher Konstantinopel zugeordnet.

Die Albanisch-Orthodoxe Kirche erklärte sich 1919 einseitig für autokephal, es folgte eine komplizierte Geschichte, nach 1989 schickte der Ökumenische Patriarch den immer noch amtierenden Erzbischof Anastasios, der die nur noch auf dem Papier stehende Autokephalie mit Leben erfüllte, wie er mir mehrfach erzählt hat.

Die autonome Mazedonisch-Orthodoxe Kirche mit Sitz in Ohrid, der zwei Drittel der Einwohner Nordmazedoniens angehören, hat sich 1967 aus vor allem politischen Gründen von der Serbisch-Orthodoxen Kirche getrennt, der sie unterstellt war. Es war 2017/2018 im Gespräch, dass sie sich der Bulgarisch-Orthodoxen Kirche unterstellen kann, die dann aber schlussendlich ihr Angebot zurückzog. Somit bleibt es dabei, dass die mazedonische Kirche von keiner orthodoxen Kirche anerkannt ist, obwohl sie vom nordmazedonischen Staat stark gefördert wird. Seitens der Serbisch-Orthodoxen Kirche wurde ein autonomes Erzbistum Ohrid eingerichtet, das von den übrigen orthodoxen Kirchen als kanonisch anerkannt wird und das nun auch der nordmazedonische Staat gemäß eines Urteils des Europäischen Gerichtshofes für Menschenrechte anerkennen muss. Der die Eparchie seit 2000 leitende Bischof Jonan (Vraniskovski) spaltete sich 2002 mit dieser Eparchie ab und kehrte zur serbischen Kirche zurück, worauf ihn die serbische Kirche zum Erzbischof machte, die mazedonische Kirche ihn aber exkommunizierte. 2004 legte der Staat nach und ließ ihn verhaften und zweieinhalb Jahre inhaftieren, da er mit den abtrünnigen Klöstern Eigentum gestohlen habe. Im Gegenzug erklärte die serbische Kirche das mazedonische Erzbistum der serbischen Kirche für autonom. Einen internationalen Haftbefehl gegen



Die Oberhäupter der orthodoxen Kirchen bei ihrem Heiligen und Großen Konzil vor der Titus-Kirche in Heraklion (Foto: © BQ/Titus Vogt).

Erzbischof Jonan vollstreckte Bulgarien 2011 nicht, jedoch konnte Jonan bisher nicht nach Nordmazedonien zurückkehren.

Der größere Teil der Einwohner Nordmazedoniens gehört der Mehrheitsreligion, der orthodoxen Kirche an. Die orthodoxen Kirchen weltweit sehen diese Kirche aber nicht als Kirche oder wenn überhaupt als abgespaltene, gar häretische Kirche. Würde eine andere autokephale Kirche formell die Aufsicht

über die autonome Kirche in Nordmazedonien übernehmen, wären ‚wie von Geisterhand‘ alle Gläubigen des Landes wieder echte orthodoxe Christen.

Nicht anerkannte oder nicht von allen anerkannte nationale Abspaltungen gibt es derzeit meines Wissensstandes nach in der Ukraine, Estland, Lettland, Moldawien, Kroatien, Montenegro, Nordmazedonien, Abchasien und der Türkei.

Auf die Estnisch-Orthodoxe Kirche wurde oben bereits eingegangen.

Moldawien wird von zwei Patriarchen beansprucht

In Moldawien gibt es drei konkurrierende orthodoxe Kirchen mit jeweils einer eigenen Kathedrale in Chisinau.

Rund 80% der Orthodoxen in Moldawien gehören zur Moldawisch-Orthodoxen Kirche, eine autonome Kirche, die dem Moskauer Patriarchat, also der ROK untersteht. Diese Kirche entstand 1944, als die Sowjetunion nach der Annexion Bessarabiens erzwang, dass die Orthodoxe Kirche Bessarabiens, die dem rumänischen Patriarchen unterstand, dem russischen Patriarchen unterstellt wurde.

Nach dem Ende der Sowjetunion und der demokratischen Revolution wiedererrichtete ein Teil der Priester die Orthodoxe Kirche Bessarabiens, die dem rumänischen Patriarchen untersteht. Sie wurden dabei massiv von der an Moskau orientierten Regierung des Landes gehindert, bis das Land 2001 vom Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte gegen die Kirche verlor und ihr 2004 Registrierung und Religionsfreiheit gewähren musste. Ihr gehören rund 20% der Orthodoxen des Landes an.

Bis 1812 unterstand die Metropole von Chisinau und Moldawien bei einer allerdings sehr wechselhaften Geschichte dem Patriarchen von Konstantinopel, der sich aber den örtlichen Herrschern und seit dem 15. Jh. dem osmanischen Sultan fügen musste. Im 17. Jahrhundert

ersetzte mehr und mehr das Rumänische das alte Kirchenslawisch in Liturgie und Lehre.

1812 annektierte das Russische Reich Bessarabien, den westlichen Teil des heutigen Moldawiens. Die Metropole wurde zwangsweise der Russisch-Orthodoxen Kirche eingegliedert. 1858 kehrte Bessarabien zu Süd-Moldawien zurück, die dortigen orthodoxen Kirchen wurden wieder der Rumänisch-Orthodoxen Kirche unterstellt. 1878 annektierte das Russische Reich das südliche Bessarabien und die Kirchen wurden wieder Moskau unterstellt.

1918 wurde Bessarabien als Moldawische Demokratische Republik unabhängig und vereinigte sich schließlich mit Rumänien. Die Metropole wurde der ROK entzogen und der Rumänisch-Orthodoxen Kirche eingegliedert. 1940/1941 eroberte die Sowjetunion Bessarabien und gliederte die Metropole 1944 wieder zwangsweise in die ROK zurück.

Es gibt also Kirchengemeinden in Bessarabien, die aufgrund der wechselhaften politischen Geschichte *in den letzten 210 Jahren sechs Mal zwischen den Patriarchen in Moskau und Bukarest hin und her wechseln mussten*. Beide, die Russisch-Orthodoxe Kirche und die Rumänisch-Orthodoxe Kirche beanspruchen bis heute Moldawien vollständig als Teil ihres heiligen Territoriums und werfen der jeweils anderen Kirche vor, Nutznießer politischen Zwangs zu sein.

Moskau gegen Konstantinopel, das dritte gegen das zweite Rom

Moskau sah sich seit dem Fall Konstantinopels 1453 als das dritte Rom (Konstantinopel gilt seit dem Fall Roms als das zweite ‚Rom‘) und als das eigentliche Zentrum und der eigentliche Erbe der Orthodoxie.

Seit 1461 wurde der Moskauer Metropolit nicht mehr vom Ökumenischen Patriarchen in Konstantinopel ernannt oder bestätigt, womit Moskau die Autokephalie erlangte. Ende des 16. Jahrhunderts kommt der Titel „Patriarch“ auf, das Amt und seine Bezeichnung wurden dann aber von Zar Peter dem Großen (1672–1725) ganz abgeschafft. Ausgerechnet 1917 wurde das Patriarchenamt in Moskau wieder eingeführt.

Durch den Aufstieg Russlands wurde die ROK die mit Abstand reichste und mächtigste der orthodoxen Kirchen, während der Einfluss des Ökumenischen Patriarchats mit der Geschichte des Osmanischen Reiches und später der Türkei verflochten wurde und dadurch und durch Auswanderung (bzw. Vertreibung) ständig abnahm.

Das Erlangen der Autokephalie oder Autonomie für nationale Kirchen war seitdem immer eine spannungsgeladene Sache, die sich oft über Jahrzehnte politischen Streites hinzog, bei dem fast immer Konstantinopel und Moskau

beteiligt waren. Der Zar und später die kommunistische Regierung kontrollierte die ROK und nutzten die Frage der Autokephalie für politische Fragen.

Heute arbeiten die ROK und Putin hier eng zusammen. Insofern ist der Fall Ukraine geschichtlich gesehen nur die Wiederholung eines Dauerproblems, nicht zufällig stehen Präsident und Parlament der Ukraine auf der Seite der unabhängigen Orthodoxen Kirche in der Ukraine, Putin auf der Seite der mit der ROK verbundenen Ukrainisch-Orthodoxen Kirche.

Gut war das Verhältnis zwischen Konstantinopel und Moskau noch nie, seit Russland zur Großmacht aufstieg und sich zur Schutzmacht der orthodoxen Kirchen erklärte. Aber so tief wie diesmal ging der Riss noch nie, obwohl die letzten Höhepunkte der Auseinandersetzung noch nicht lange her sind, so die Absage der Russischen Kirche beim Heiligen und Großen Konzil in Kreta 2016 oder dem Aussetzen des Gebetes für den Ökumenischen Patriarchen im Zusammenhang mit der Autonomie der Estnischen Kirche 1996.

Der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel (derzeit Bartholomäus I.) hat den Ehrenvorsitz der orthodoxen Kirchen inne, die zusammen etwa 300 Millionen Anhänger weltweit haben. Das gibt ihm aber keine wirkliche Autorität über die anderen 13 autokephalen Kirchen der Orthodoxie. Der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel trägt

seinen Titel, weil er allein für die ganze Welt (Ökumene) den Ehrentitel hat und nur er ein Konzil einberufen kann, aber er ist kein Papst und hat keinerlei Weisungsbefugnis gegenüber den anderen Häuptern autokephaler Kirchen.

Zudem ist er in seinem Wirken durch die türkische Regierung stark eingeengt, die ihn lediglich als Oberhaupt der ca. 2.000 griechisch-orthodoxen Christen im Istanbuler Stadtteil Fener sieht.

Sein Gegenspieler ist der russisch-orthodoxe Patriarch (derzeit Kyrill I.), der die Hälfte aller orthodoxen Gläubigen führt, über große Finanzmittel verfügt und die Rückendeckung des russischen Staates hat.

Es gibt eine große Spannung zwischen den griechisch/byzantinisch geprägten und den slawisch geprägten Kirchen. Erstere haben den historischen Vorrang als Ursprung der Kirchen, letztere machen die große Mehrheit der Gläubigen und Bischöfe aus. Von den 300 Millionen orthodoxen Christen weltweit gehören allein 150 Millionen der Russisch-Orthodoxen Kirche an.

Der Ökumenische Patriarch Bartholomäus I. und schon seine beiden Vorgänger (Athenagoras, 1948–1972, und Demetrios, 1972–1991) waren und sind Vorreiter der Ökumenischen Bewegung. Bartholomäus ist ein vehementer Verfechter der Religionsfreiheit, während die ROK solange Druck ausübte, bis Präsident Jelzin 1997 ein restriktives Religionsgesetz verabschiedete, dass die ROK

als erste Religion Russlands fest schrieb und die immer noch weiter zunehmende Beschränkung anderer Kirchen und Religionen ermöglichte. Bartholomäus ist ein Verfechter der Menschenrechte, die ROK unterstellt diese nach wie vor dem Lehramt. Bartholomäus wird der grüne Patriarch genannt, die ROK hält nichts davon.

Orthodoxe Christen weltweit

Alle Länder mit mehr als einer halben Million orthodoxer Christen

Russland (ROK) 101, Ukraine 34, Rumänien 16,3, Griechenland 10,3, Serbien 8,5, Weißrussland/Belarus (ROK) 4,6, Kasachstan (ROK) 4,3, Bulgarien 4,6, Moldawien (inkl. Transnistrien) 3,6, Georgien 3,6, Nordmazedonien 1,6, Bosnien & Herzegowina 1,5, Deutschland 1,5, Spanien 1,5, Kirgisien (ROK) 1,0, Usbekistan (ROK) 1,0, USA 1,0, Italien 0,9, Syrien 0,8, Zypern 0,8, Australien 0,55, Kanada 0,55, Montenegro 0,5, Österreich 0,5

+ *Ländernamen fettgedruckt = Orthodoxe Kirche(n) ist die Mehrheitsreligion des Landes*

+ (ROK) = Kirche im Land ist Teil der Russisch-Orthodoxen Kirche



Eine der drei orthodoxen Kathedralen in Chisinau (Foto: © Thomas Schirmmacher).

[Die Zahlen stammen aus verschiedenen Quellen und dienen nur der ersten Orientierung, im Einzelnen sind sie teilweise umstritten, da Definitionen nicht einheitlich sind und/oder keine seriöse Forschung betrieben wurde.]

Orthodoxe Kirchen in Deutschland

Wir haben in Deutschland über 1,5 Millionen Angehörige orthodoxer Kirche (ohne die sogenannten altorientalischen Kirchen wie die Kopten oder die Syrer). Davon gehören 520.000 zum griechisch-orthodoxen Ökumenischen Patriarchat (inkl. Ukraine), 380.000 zur Russisch-Orthodoxen Kirche (inkl. Ukraine), 337.000 zur Serbisch-Orthodoxen Kirche, 150.000 zur Rumänisch-Orthodoxen Kirche, 130.000 zur Bulgarisch-Orthodoxen Kirche und 42.000 zu weiteren orthodoxen Kirchen (nach REMID). Mit der 2010 gegründeten Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland, zu der zehn Bischöfe aus sieben Kirchen gehören, ist die Einheit oder wenigstens Gemeinsamkeit der orthodoxen Kirchen weiter fortgeschritten als auf internationaler Ebene. Vorsitzender ist der in Bonn ansässige Metropolit Augoustinos, der griechisch-orthodoxe Exarch für Europa. In der ökumenischen Zusammenarbeit kommen die Probleme kaum zum Tragen, wie im internationalen Bereich im Ökumenischen Rat der Kirchen arbeiten

die orthodoxen Kirchen auch in Deutschland in ökumenischen Institutionen besser miteinander zusammen als im direkten Kontakt.

In Deutschland leben etwa 10.000 Angehörige der ukrainischen Kirche und 5.000 der russisch-orthodoxen Kirche in der Ukraine.

Griechisch-orthodoxer Metropolit von Europa

Zur griechisch-orthodoxen Kirche in Deutschland gehören 60 Kirchengemeinden mit etwa 200 Gottesdienststätten. Die Gesamtzahl der Mitglieder liegt zwischen 400.000 und 500.000.

Die vor 50 Jahren gegründete Metropolie und das Wirken des Metropoliten Augoustinos sind ein Musterbeispiel für gelungene Förderung der Integration und Vorbild für andere. Es ist bedauerlich, dass weder die Bundesrepublik Deutschland, noch die Evangelische Kirche in Deutschland hochrangige Vertreter zum Jubiläum entsandten, um dem Metropoliten und seiner Kirche zu danken.

Der Metropolit untersteht direkt dem Ökumenischen Patriarchen Bartholomäus in Istanbul. Der 75jährige Metropolit Augoustinos (siehe Foto auf S.9), mit bürgerlichem Namen Georgios Lambardakis, steht seit 1980 der griechisch-orthodoxen Metropolie von Deutschland und dem Exarchat von Zentraleuropa vor. In Griechenland geboren, studierte er in

Deutschland, unter anderem bei Joseph Ratzinger, dem späteren Papst Benedikt XVI., Theologie. 1964 wurde er in Bonn zum Priester geweiht. 2006 erhielt er die Ehrendoktorwürde der Katholisch-Theologischen Fakultät Bonn. Im selben Jahr wurde er Vorsitzender der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland.

Der Artikel erschien aktuell im Jahrbuch *Verfolgung und Diskriminierung von Christen 2020*, (VKW – Studien zur Religionsfreiheit). Herausgegeben von Thomas Schirmmacher und Martin Warnecke.

Die Jahrbücher *Verfolgung und Diskriminierung von Christen 2015 bis 2019* stehen online unter <https://iirf.eu/journal-books/german-yearbooks/> zum Download bereit.



Prof. Dr. Dr. Thomas Schirmmacher ...

ist stellvertretender Generalsekretär der Weltweiten Evangelischen Allianz (WEA) für Theologische Fragen und Vorsitzender der Theologischen Kommission der WEA. Daneben ist er Vizepräsident für internationale Kooperationen des Martin Bucer Seminars und lehrt er als Professor für Religionssoziologie an der Staatlichen Universität des Westens in Timisoara, Rumänien, und an der Oxford University (Regent's Park College).

Die Charakterisierung politischer Positionen anhand ihrer konkreten Gleichheitsforderungen anstelle einer Einordnung in das eindimensionale Rechts-Links-Spektrum

„Die Schwierigkeit, rechts und links zu unterscheiden, [hat] nichts mit Mangel an Intelligenz zu tun.“ (Reinhard Elze)¹

Dass eine klare Einordnung als „rechts“ oder „links“ oft nicht möglich ist, lässt sich anhand von Karl Lueger veranschaulichen, dem Wiener Bürgermeister um 1900. Er gründete in Österreich die *Christlich-Soziale Partei*, die Vorläuferin der ÖVP. Wegen seiner antisemitischen Äußerungen erscheint er im Rückblick als *rechts*. Kaiser Franz Joseph verweigerte zwei Jahre lang Luegers Ernennung zum Bürgermeister; Adolf Hitler bezeichnete Lueger in „Mein Kampf“ als „den gewaltigsten deutschen Bürgermeister aller Zeiten“. Als *links* erschien Luegers Ausbau des kommunalen Sek-

tors (Gas- und Elektrizitätsversorgung, Straßenbahnen, 2. Wiener Hochquellenwasserleitung). In Luegers Politik vermischten sich also linke und rechte Elemente.

Im Folgenden will ich zeigen, dass die Schwierigkeit zu beurteilen, wo ein Politiker auf der *Rechts-Links-Skala*² steht, nicht nur für Lueger zutrifft, sondern ein generelles Phänomen ist. Politische Positionen stellen häufig Kombinationen linker und rechter Elemente dar. Ein Betrachter wählt dann oft einige dieser Elemente aus, während er andere vernachlässigt – auf diesem Weg kommt er dann zu einer „glatten“ Einordnung: Vor seinem Auge erscheinen dann eindeutig einzuordnende Gruppen, z. B. *rechtsextreme*. Als „rechts“ werden mitunter auch

konservative christliche Positionen eingeordnet, und das kann ein Mittel der Polemik sein.

Ein solches Einordnen in das Rechts-Links-Spektrum erscheint insbesondere bei der Berichterstattung über ausländische Parteien wichtig, denn diese können auch von politisch Informierten nur z. T. eingeordnet werden.³

Kriterien zur Einordnung von Parteien ins Rechts-Links-Spektrum

Seit dem 19. Jahrhundert werden Parteien als „rechts“ bzw. „links“ eingestuft. Ursprünglich galten Konservative als *rechts*, und Revolutionäre (zuerst Liberale, später Sozialisten) als *links*. Die heu-

tige politische Verwendung dieser beiden Begriffe entspricht jedoch nicht mehr dieser ursprünglichen. Wer z. B. für eine Ausweisung aller Ausländer eintreten würde, gälte als *rechtsextrem*, obwohl er damit keineswegs *konservativ* – im Sinne einer Beibehaltung des status quo – wäre. Für die Einordnung in das Rechts-Links-Spektrum sind die Stichworte *Bewahrung* (= rechts) und *Veränderung* (= links) daher nur beschränkt brauchbar.⁴ Dennoch denken viele Menschen bis zur Gegenwart vor allem an *Bewahrung/Veränderung*, wenn sie von rechts/links hören.⁵

Daran knüpft sich ein anderer Maßstab für die Unterscheidung zwischen *rechtsextrem* und *linksextrem* an, nämlich der zeitliche Bezug: „während der Rechts-

radikalismus weitgehend an Ordnungssysteme in der Vergangenheit anknüpft und damit reaktionäre Züge aufweist, ist der Linksradikalismus an (vielfach utopischen) Zukunftsbildern orientiert.“⁶ Dieser Maßstab trifft zwar im Großen und Ganzen zu, aber nicht immer. Und er eignet sich kaum für eine Fein-Unterteilung des Rechts-Links-Spektrums.

Ein anderer Maßstab liegt darin, eine Betonung der *Gleichheit der Menschen* mit einer *linken* Position gleichzusetzen; wer die Gleichheit der Menschen betont, betrachtet ihre *Gleichstellung* als Ziel. Eine solche „Gleichstellung“ ist das eigentliche Anliegen, denn „Gleichheit“ trifft genau genommen nicht zu: Die Menschen sind nicht genau gleich, sondern verschieden an Alter oder Begabung. Aber jedenfalls gelten gemäß einer linken Position alle Menschen als *gleichrangig* und *gleichwertig*, weshalb sie *Gleichbehandlung* verdienen. Hier wird also – zum Unterschied von einer rechten Position – eine Über-/Unterordnung von Menschen (wie etwa in der Sklaverei) möglichst zu vermeiden gesucht.

Demgegenüber wird bei einer *rechten* Position die *Verschiedenheit von Menschen* betont, und daraus können sich – angestrebte oder zumindest zugelassene – Folgen ergeben. Die von Rechten befürwortete soziale Schichtung („Hierarchie“) muss nicht notwendigerweise traditionell sein. Der von der *Neuen Rechten* propagierte „aristokratische Mensch“ etwa zeichnet sich nicht durch Geburt, son-

dern durch Leistung aus. Diesen Maßstab finden wir schon 1954 im *Handbook of Social Psychology*: „By left we shall mean advocating social change in the direction of greater equality – political, economic, or social; by right we shall mean supporting a traditional, more or less hierarchical social order, and opposing change toward greater equality.“⁷ Ein solcher egalitärer Maßstab wurde wiederholt zustimmend aufgegriffen.⁸

Die Einordnung von Parteien und Wählern auf einer Rechts-Links-Skala erfreute sich insbesondere in den 1970er Jahren großer Beliebtheit.⁹ Seither durchlief die Einordnungspraxis manche Veränderungen, bedingt durch neue – etwa durch den *Wertwandel* hervorgerufene – Konstellationen. In der Polemik jedenfalls spielt die Rechts-Links-Terminologie insbesondere im Hinblick auf als „rechtsextrem“ eingeschätzte politische Phänomene weiterhin eine große Rolle.

Drei Grundspannungen bei der Anwendung des Kriteriums „Gleichheit“

Versucht man die Einordnung konkreter Parteien und Bewegungen unter Zugrundelegung des Kriteriums *Gleichheit* auf einer eindimensionalen Rechts-Links-Skala, so tritt eine Schwierigkeit auf: Oft erweist sich die politische Aktivität einer Partei als eine Kombination „linker“ (= gleichheitsfördernder) und „rechter“ Elemente, so dass eine Ein-

ordnung nur durch die – willkürliche? – Hervorhebung eines bestimmten Merkmals (unter Vernachlässigung anderer) möglich ist.

Diese Schwierigkeit lässt sich auf drei Grundspannungen zurückführen, die man vergrößernd mit jeweils einer politischen Bewegung in Verbindung bringen könnte: mit den Sozialisten die erste Spannung, mit den Liberalen die zweite, und mit den National(ist)en die dritte.

1. Diktatorisch erzwungene Gleichheit

Bestimmte Gleichheiten oder Gleichstellungen ergeben sich nicht „von selbst“, denn Freiheit birgt die Möglichkeit zur Herausbildung enormer Unterschiede (also Ungleichheiten) in sich. Aktuelle (nicht potentielle) Gleichheit kann dann nur das Ergebnis von Maßnahmen sein, die „von oben“ beschlossen und umgesetzt werden. Bei der Durchführung von Maßnahmen zerfällt die Bevölkerung – vereinfacht ausgedrückt – in zumindest zwei Schichten: in Herrscher und Beherrschte, also in die Gleichheit aktiv Durchführende und in passiv Erfahrende.

Solche von oben verordnete Gleichmacherei lässt sich gut anhand der chinesischen „Kulturrevolution“, ja überhaupt anhand der Bestrebungen im China der 1950er und 1960er Jahre, einem allgemein als *links* eingestuften System, nachvollziehen. Unter Mao

wurde in vieler Hinsicht Gleichheit angestrebt – ich reiße die Bereiche nur stichwortartig an: Zöpfe abschneiden, Art der Kleidung, Grundversorgung für alle, keine Arbeitsteilung, Mann-Frau, Selbstbestimmung bei der Eheschließung. Auf der anderen Seite stehen zahlreiche autoritäre Züge, wodurch es de facto zu einer Zweiteilung der Menschen kommt: einerseits Machthaber, andererseits Gehorchende. Die Vorstellung von einer Zweiteilung beruht allerdings auf einer Vereinfachung, denn genau genommen ist es eine Hierarchisierung, denn am Herrschaftssystem sind viele Befehlshaber, auf unterschiedlichen Ebenen, beteiligt. An folgenden Stellen wurden – vielfach von Mao selbst deutlich ausgesprochene – Unterscheidungen sichtbar (ich begnüge mich wieder mit Stichworten): Gegen „Ultrademokratismus“ und „Liberalismus“, für Zentralismus; Beeinflussung und Umerziehung von oben – keine Meinungsfreiheit; Bevormundung in weltanschaulicher und religiöser Hinsicht; die chinesische Bevölkerung wird scharf unterschieden in – diktatorisch zu behandelnde – „Feinde“ einerseits und das – demokratisch zu behandelnde – „Volk“ andererseits; Mao-Kult; keine Selbstbestimmung für Tibet, Hongkong oder Taiwan. An vielen Indizien ist also erkennbar, dass selbst das „linke“ China Maos – teils in seiner Theorie, teils nur in seiner Praxis – viele als „rechts“ eingeordnete Elemente enthielt.

Die von Linken forcierte Gleichheit (= Schwächere vor den Nachteilen einer Gleichbehandlung schützen!) lässt sich nur durch einen starken Staat anstreben, der jedoch durch seine Herrschaftsausübung zu einer Kluft zwischen Herrschenden und Beherrschten führt (anstelle einer Identität von Herrschenden und Beherrschten). Somit werden in der politischen Praxis vordergründig linke Haltungen oft zu einer Kombination von linken und rechten Elementen. Diese Grundspannung betrifft vor allem marxistische Diktaturen. Die Kollektivierung von Produktionsmitteln macht alle Bürger, nicht nur eine kleine Elite, gleichermaßen zu Eigentümern der Produktionsmittel (gleichzeitig werden die wirtschaftlichen Möglichkeiten des einzelnen dadurch beschränkt). Die Entscheidungen über die Produktionsmittel liegen aber doch wieder bei einigen wenigen, die anderen haben untergeordnete Funktionen.

2. Spannung zwischen Freiheit und Gleichheit, oder genauer: zwischen potentieller Gleichheit (= gleiche Entfaltungsmöglichkeiten) und aktueller Gleichheit (= gleiche Lebenslage)

Hierdurch erklärt sich die Schwierigkeit der Einordnung von Liberalen mit ihrem Ziel potentieller Gleichheit, die normalerweise zu großen aktuellen Ungleichheiten führt. Im Hinblick auf ihre Forderung der *Chancengleichheit*

können sie als *links* eingestuft werden (verglichen mit Monarchisten waren Liberale tatsächlich links); da ihr Modell jedoch zu *Ungleichheiten* in der Lebenslage führt, können sie als *rechts* eingestuft werden (verglichen mit Sozialisten stehen sie tatsächlich rechts). Kurz gefasst könnte man die Alternative also folgendermaßen formulieren: *Freiheit* mit daraus folgenden Ungleichheiten oder *Gleichheit* durch staatlichen Zwang (= Unfreiheit).

Zur Veranschaulichung betrachte ich kurz die sog. „Neue Rechte“ mit ihrem Idealbild des „aristokratischen Menschen“. Dieser zeichnet sich nicht durch Geburt, sondern durch Leistung aus – es gibt also Chancengleichheit. Die Verneinung traditioneller aristokratischer Vorrechte entspricht einer linken Position, die Hochschätzung individueller Leistungen einer rechten. Und die Betonung der Unterschiede der verschiedenen Völker entspricht eher einer rechten Position.

Ein möglichst schwacher Staat, im Extrem eine Anarchie, vermeidet die staatliche Über-/Unterordnung und ermöglicht jedem einzelnen Individuum die gleiche Chance zur Lebensgestaltung (= potentielle Gleichheit). Solche Voraussetzungen führen aber zu großen aktuellen Ungleichheiten. Es gibt also ein Dilemma zwischen liberaler Chancengleichheit (= individuelle Freiheit) und sozialistischer Angleichung (= negativ gesprochen *Gleichmacherei*).

3. Gleichheit innerhalb eines bestimmten Rahmens

Mitunter wird deutlich zwischen verschiedenen „Arten“ (Gruppen oder Rassen) von Menschen unterschieden (= rechts), jedoch innerhalb der eigenen „Art“ Gleichheit angestrebt, unter Beseitigung bisheriger Privilegien (= links). Diese beiden Bestandteile kommen etwa im Namen „Nationalsozialismus“ zum Ausdruck.

In den 1990er Jahren hatte in Österreich die von Jörg Haider angeführte *Freiheitliche Partei Österreichs* starke Zugewinne bei Wahlen. Die Haider-FPÖ wurde oft als „rechtsextrem“ eingestuft. Haider setzte vor allem auf zwei Themen: Erstens forderte er eine restriktivere Ausländerpolitik, zweitens einen radikalen Privilegienabbau; in bestimmter Hinsicht ging es um Abgrenzung nach außen, in anderer Hinsicht um eine Nivellierung innerhalb. Das erste ist eine typisch „rechte“ Forderung, das zweite jedoch eine traditionellerweise „linke“.¹²

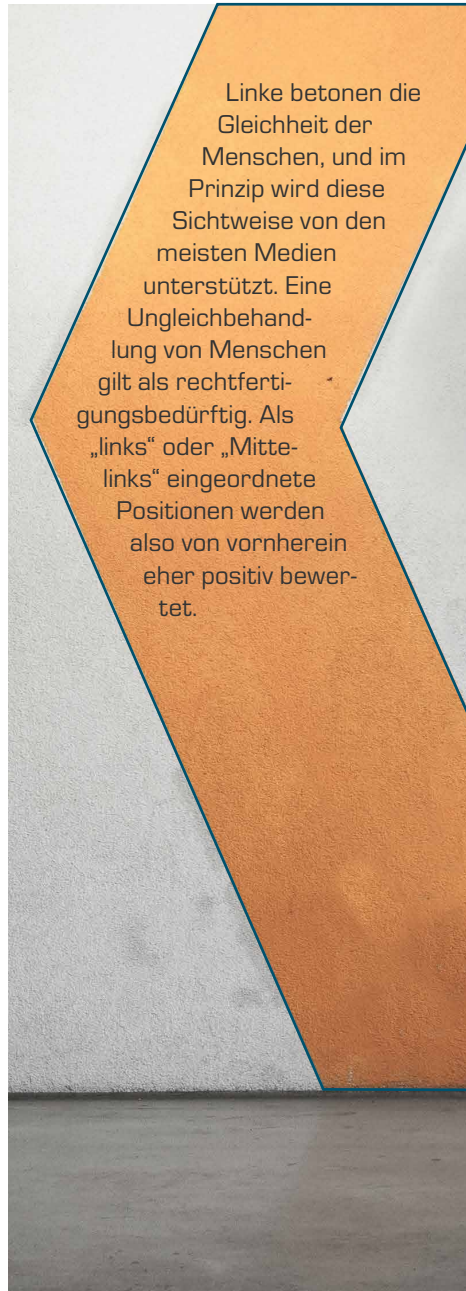
Bei der Betrachtung von Parteien ist sicherlich zwischen Programm, Propaganda, Absichtsbekundungen einerseits und verborgener Absicht sowie tatsächlicher Praxis andererseits zu unterscheiden. Ich gehe hier von verbalen Äußerungen aus, weil diese eindeutiger wahrzunehmen sind als die politische Umsetzung.¹³ Aber im Allgemeinen geben Parteien jene Themen, die ihnen wichtig sind, offen an.¹⁴ Beim Registrieren der einzelnen Aussagen ist natürlich zweierlei mitzubedenken:

Die konkrete Formulierung, die eine Partei einem Anliegen gibt, benötigt behutsame Interpretation, und das sich aus den verschiedenen Aussagen einer Partei ergebende politische Konzept kann, umgelegt auf die politische Praxis, durchaus widersprüchlich oder lückenhaft sein.

Rechts und links im Programm der NSDAP

Die 25 Punkte des NSDAP-Programmes von 1920 legen die Anliegen dieser Partei offen dar; die konkreten Methoden sowie die Radikalität der Umsetzung dieser Anliegen lassen sich daraus nicht ablesen. Betrachten wir die einzelnen Punkte daraufhin, inwieweit sie – in der Formulierung – die Gleichheit oder die Verschiedenheit der Menschen betonen, also links oder rechts stehen.¹⁵

Als links ist die Formulierung „Gleichberechtigung des deutschen Volkes gegenüber den anderen Nationen“ (Punkt 2, ähnlich 1) einzustufen. Die Unterscheidung zwischen deutschen und anderen Einwohnern ist typisch rechts: „Kein Jude kann ... Volksgenosse sein“ (P. 4–8). Die Todesstrafe für „Volkverbrecher“ (P. 18) macht einen großen Unterschied unter Staatsbürgern (= rechts). Im Allgemeinen soll innerhalb eines bestimmten Rahmens durchaus Gleichheit bestehen (= links): „Alle Staatsbürger müssen gleiche Rechte und Pflichten besitzen“ (P. 9, ähnlich 10, 20, 22). „Die Schaffung einer starken Zentralgewalt“ (P. 25, ähnlich 23f) führt



zu großen Unterschieden innerhalb des Volkes (= rechts). Diese starke Zentralgewalt strebt Nivellierung im Wohlstand an (P. 11–17), strebt also ein *linkes* Ziel durch eine *rechte* Methode an.

Einige Forderungen lassen sich hinsichtlich Gleichheit/Verschiedenheit nicht klar einordnen, z. B. die Forderung, das römische Recht durch ein deutsches Recht zu ersetzen (P. 19).

Soweit also ein Beispiel für ein politisches Programm, das linke und rechte Elemente miteinander kombiniert.

„Rechtsextrem“ als Mittel polemischer Etikettierung

Wenn die Betonung der *Gleichheit der Menschen* als Kennzeichen einer linken Position genommen wird, so lässt dieser Maßstab die linke Position in günstigerem, weil „humanerem“ Licht erscheinen – jedenfalls auf den ersten Blick. Bei näherer Betrachtung zeigt sich jedoch, dass es sowohl für die Betonung der Gleichheit der Menschen als auch für die umgekehrte Betonung Argumente gibt, und dass *beide* Betonungen – in radikalen Ausformungen – einseitig und problematisch werden können.¹⁴

In der Haltung zu einer bestimmten Frage sind sehr wohl unterschiedliche Positionen möglich, u. a. solche, die eher als „links“ gelten, und andere, die als „rechts“ eingestuft werden. Kaum möglich ist es jedoch, bei jeder Frage links (oder rechts) zu stehen. Wenn dennoch

eine bestimmte Gruppe insgesamt als „rechtsextrem“ eingestuft wird, dann liegt eine subjektive Bewertung bestimmter Gesichtspunkte als wesentlich zugrunde. Solche subjektiven Definitionen werden dann oft in polemischen Auseinandersetzungen eingesetzt. Oft sind sie nicht hilfreich, wie etwa die von Walter Oswalt gelieferte Definition: „Wir verwenden ... folgende Definition: Rechtsradikal/rechtsextrem sind solche Parteien, Personen, Organisationen, die sich systematisch gegen Menschenrechte einsetzen.“¹⁵

Zwar nicht so scharf formuliert, aber ebenfalls einseitig bewertend sind die Gleichsetzungen von „rechts“ mit „Herrschaft“ und „links“ mit „Genossenschaft“,¹⁶ oder „rechts“ mit „Absolutismus“ und „links“ mit „Demokratie“.¹⁷ Ohne Ausübung von Herrschaft lassen sich gerade die linken Anliegen nicht durchsetzen.

Objektiver, weil näher am Beobachtbaren, ist das Angeben jener Themen, bei denen eine Partei eine Gleichbehandlung oder Angleichung fordert (und die Angemessenheit bestehender Ungleichbehandlungen bzw. ungleicher Lebenslagen aufgrund bestimmter individueller Unterschiede bestreitet).¹⁸

Die öffentliche Einordnung christlicher Positionen

Linke betonen die Gleichheit der Menschen, und im Prinzip wird diese Sichtweise von den meisten Medien unter-

stützt. Eine Ungleichbehandlung von Menschen gilt als rechtfertigungsbedürftig. Als „links“ oder „Mitte-links“ eingeordnete Positionen werden also von vornherein eher positiv bewertet. Daher zögern Politiker, sich selbst als „rechts“ zu verorten (oder einordnen zu lassen). Mitunter tun sie das dennoch, wobei sie erwarten, dass der öffentlich-mediale Mainstream kein genaues Abbild der Gesamtbevölkerung darstellt, und daher „rechte“ Positionen unter den Wählern durchaus beträchtliche Zustimmung finden können.

Wer als Christ in politischen Fragen Position bezieht, sieht sich daher mit einem Meinungsdruck konfrontiert. Eine als „rechts“ eingeordnete Position muss mit medialem Gegenwind rechnen. Manchmal ist die Einordnung einer Position nicht so klar und durchaus umstritten; dann kann die Einordnung als „rechts“ seitens Andersdenkender ein Mittel der Diffamierung sein.

Das ist also die öffentlich-mediale Landkarte, in der sich der politisch agierende Christ bewegt.

Die Gleichwertigkeit aller Menschen wurde im Laufe der Geschichte von Christen nicht immer klar gesehen und betont, z. B. im Hinblick auf die Sklaverei. Aber die Botschaft des Neuen Testaments enthält Sprengstoff, der im Laufe der Jahrhunderte wirksam wurde. Insofern kann ein Christ die „linke“ Betonung der Gleichwertigkeit der Menschen (die oft vergrößernd als „Gleichheit der

Menschen“ bezeichnet wird) mit großer Sympathie betrachten. Über die konkrete Ausgestaltung dieser Betonung in der politischen Realität kann man allerdings verschiedener Meinung sein – und auch darüber, was jeweils als „links“ zu gelten hat. Betrachten wir dazu einige konkrete weltanschauliche Themen:

Abtreibung

Die Ablehnung der Abtreibung ist eine radikal linke Position, denn sie betont das Lebensrecht *aller* Menschen, auch der Ungeborenen. Die fälschlich oft als „links“ eingestufte liberale Haltung betont vor allem die Freiheit der Frau („mein Bauch gehört mir“). Diese Betonung der Freiheit ist als „rechts“ einzustufen – die Freiheit Einzelner wird hier dem allgemeinen Lebensrecht übergeordnet.

Bei diesem Thema schränken politisch links Stehende ihre Betonung der Gleichheit auf das allgemein *Sichtbare* ein: Die Gleichheit wird bloß auf die geborenen, d. h. als Individuen sichtbaren Menschen bezogen. Eine solche Beschränkung der Gleichheit auf einen bestimmten, quasi privilegierten Teil der Menschen gilt sonst eigentlich als „rechts“. Besonders deutlich wird ein solches Unterscheiden (eigentlich: Diskriminieren) dann, wenn behinderte Ungeborene bis zur Geburt abgetrieben werden dürfen, während das im Blick auf nichtbehinderte Ungeborene nicht zutrifft.

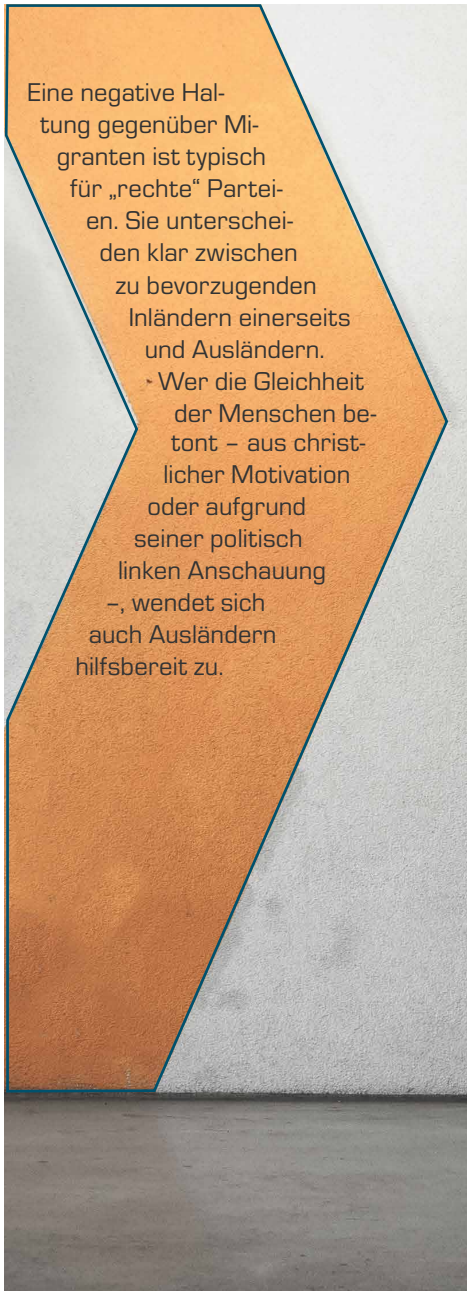
Flüchtlinge

Eine negative Haltung gegenüber Migranten ist typisch für „rechte“ Parteien. Sie unterscheiden klar zwischen zu bevorzugenden Inländern einerseits und Ausländern. Wer die Gleichheit der Menschen betont – aus christlicher Motivation oder aufgrund seiner politisch linken Anschauung –, wendet sich auch Ausländern hilfsbereit zu. Eine solche Zuwendung betrifft vor allem jene Ausländer, die sich bereits in unseren Ländern aufhalten. Die Not leidenden Menschen in anderen Kontinenten erleben eine solche Hilfsbereitschaft kaum. Insofern wirkt auch hier der Faktor „Sichtbarkeit“ mit: Die Hilfe gilt vor allem den im eigenen Lande lebenden Ausländern. Allerdings haben sowohl viele Christen als auch viele politisch Linke einen weltweiten Blick für die vielen Menschen in ähnlicher Not. Manchmal wird das eine befürwortet und das andere abgelehnt: kein Hereinholen von Flüchtlingen (z. B. von Kindern aus überfüllten Flüchtlingslagern), aber Unterstützung „vor Ort“. Vorbehalte gegenüber einem Zuzug vieler Migranten kann es bei Christen geben (besonders gegenüber Moslems, die zu einem beträchtlichen Teil islamische Vorstellungen wie etwa die Bejahung einer Todesstrafe für vom Islam Abgefallene mitbringen), als auch unter linken Gewerkschaftern, die um den Erhalt von Arbeitsplätzen fürch-

ten. Das Themenfeld „Immigration“ ist komplex, mögliche Lösungen zu finden ist nicht einfach, so dass man sich oft mit pragmatischen Lösungen begnügt. Aufgrund der Komplexität ist es leicht, andere Meinungen ins „rechte Eck“ zu stellen. Hierbei ist es gut, sich daran zu erinnern, dass sich diese Einordnung auf das Kriterium Gleichheit/Gleichstellung der Menschen bezieht, und wer die eine Art der Gleichbehandlung (z. B. „Alle Ausländer haben das Recht, sich in unserem Land anzusiedeln“) ablehnt, steht nicht unbedingt „rechts“ – eventuell muss der sich Verteidigende zeigen, auf welche Art er die Gleichstellung von Menschen anstrebt.

Rettung in Jesus

Jesus als einziger Weg zu Gott: Diese Sichtweise hat keine unmittelbar politischen Folgen, aber weltanschauliche. Im – nun auch von Politikern geförderten – interreligiösen Gespräch wird der Verweis auf Jesus als dem einzigen Weg als überheblich empfunden: Denn damit entsteht eine Zweiteilung der Menschheit. Die Erwartung eines „doppelten Ausganges“ der Heilsgeschichte (d. h. Trennung von Geretteten und Verlorenen) zementiert eine Zweiteilung der Menschheit ein. Vom linken Standpunkt aus, der die Gleichheit der Menschen betont, wird eine solche Zweiteilung abgelehnt und als „rechts“ ein-



geordnet. Christen, die der Meinung sind, die Wahrheit zu vertreten, gelten dann als besserwisserisch: Man hält ihnen vor, sich als Elite zu fühlen, die zu haben meint, was andere Menschen nicht haben.

Zusammenfassung

Für die Einordnung in ein Rechts-Links-Spektrum gibt es verschiedene Kriterien. Das Kriterium der *Gleichheit der Menschen* zur Charakterisierung einer *linken* Position hat einige Verbreitung gefunden. Die Einordnung von Parteien gemäß diesem Kriterium ist aber oft umstritten – die Programme und auch die Praxis von Parteien erweisen sich meistens als Kombination linker und rechter Elemente. Dafür gibt es drei Ursachen:

1. Die von „Linken“ forcierte Gleichheit lässt sich nur durch einen starken Staat anstreben, dessen Herrschaftsausübung jedoch zu einer Kluft zwischen Herrschenden und Beherrschten führt.
2. Liberale wollen *potentielle Gleichheit* (= Chancengleichheit), die normalerweise zu großen aktuellen Ungleichheiten in der Lebenslage führt.
3. „Rechte“ Parteien streben ebenfalls Gleichheit an, aber nur innerhalb eines bestimmten Rahmens (nämlich auf Inländer beschränkt).

Um eine differenzierte, unpolemische Einordnung zu erreichen, ist es am günstigsten, die konkreten Gleichheitsforderungen der jeweiligen Partei anzugeben.

Christliche Positionen werden oft als konservativ und „rechts“ eingestuft. Aber beim Hinterfragen, welche Position tatsächlich den Gedanken der Gleichheit der Menschen verwirklicht, ergeben sich mitunter veränderte Konstellationen, z. B. ist eine Ablehnung der Abtreibung eigentlich radikal links. Generell entspricht das „linke Grundanliegen“, nämlich die Gleichstellung aller Menschen, durchaus dem christlichen Verständnis.



Dr. Franz Graf-Stuhlhofer ...

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

Anmerkungen

¹ Reinhard Elze. „Rechts und Links. Bemerkungen zu einem banalen Problem“. In: Martin Kintzinger/Wolfgang Stürner/Johannes Zahlten (Hg.). *Das Andere Wahrnehmen. Beiträge zur europäischen Geschichte* [FS August Nitschke]. Köln, 1991. S. 82.

² Die Reihenfolge in der Bezeichnung Rechts-Links-Skala ist nicht einheitlich, die umgekehrte Reihenfolge findet sich etwas häufiger. Ich setze „rechts“ an den Beginn, weil damit die ursprüngliche, konservative Position bezeichnet wird, dagegen mit „links“ die davon – in verschiedener Richtung – abweichende.

³ Als politisch interessierter Österreicher kann ich zwar Parteien in Deutschland, Frankreich, England oder in den USA einordnen, nicht aber Parteien z. B. in Portugal oder Finnland.

⁴ Insbesondere bei der Einordnung von Politikern verschiedener Staaten ist das Begriffspaar *Bewahrung/Veränderung* ungeeignet,

da die jeweilige Ausgangssituation in den einzelnen Staaten unterschiedlich ist. Denn bei der Anwendung dieses Begriffspaars könnte ein und dieselbe politische Position in der einen Region als rechts, in der anderen als links gelten.

⁵ S. z. B. die Brockhaus Enzyklopädie. Bd. 18 (Mannheim, 1992). S. 144.

⁶ Alfred Klose. *Kleines Lexikon der Politik*. Wien, 1983. S. 110.

⁷ Hg. von Gardner Lindzey; das Zitat findet sich im Beitrag über „The Psychology of Voting: An Analysis of Political Behavior“ von Seymour M. Lipset/Paul F. Lazarsfeld/Allen H. Barton/Juan Linz; in: Bd. 2. Reading (Mass.)/London, 1954. S. 1135.

⁸ Hans D. Klingemann/Franz U. Pappi. *Politischer Radikalismus. Theoretische und methodische Probleme der Radikalismusforschung*, dargestellt am Beispiel einer Studie anlässlich der Landtagswahl 1970 in Hessen (München, 1972); Anton Pelinka. *Dynamische Demokratie. Zur konkreten Utopie gesellschaftlicher Gleichheit* (Stuttgart, 1974); Ronald Inglehart/Hans D. Klingemann. „Ideological Conceptualization and Value Priorities“. In: Samuel H. Barnes/Max Kaase et al.: *Political Action. Mass participation in Five Western Democracies*. (Beverly Hills/Cal., 1979. Kap. 7 [S. 206, Anm. 9]); Anselm Eder. „Die Auswirkungen ideologischer Strukturen auf politische Verhaltenssyndrome“. In: Leopold Rosenmayr (Hg.): *Politische Beteiligung und Wertewandel in Österreich. Einstellungen zu Politik und Demokratieverständnis im internationalen Vergleich* (München-Wien, 1980).

⁹ Davor wurde diese Kategorisierung in der Politik noch nicht so häufig verwendet. 1964 brachte Vilma Fritsch ein knapp 200 Seiten starkes Buch über „Links und Rechts in Wissenschaft und Leben“ (Stuttgart) heraus, „ein kleines Panorama der Rechts-Links-Problematik“ (S. 6). Die Politik wird in dieses Panorama jedoch nicht miteinbezogen. Zu unserem Thema beschränkt Fritsch sich auf die lapidare Feststellung: „Sogar die Politik kennt eine Rechte und eine Linke.“

¹⁰ Dennoch wäre die Bezeichnung „Nationalsozialismus“ für das Programm der österreichischen Freiheitlichen nicht passend – ganz abgesehen von der jenem Begriff anhaftenden historischen Belastung. Denn die von ihnen für die Angehörigen der eigenen Nation geforderte Gleichheit ist eher eine Chancengleichheit. Demnach könnte von „Nationalliberalismus“ gesprochen werden.

¹¹ Die tatsächliche Regierungspraxis ist das Ergebnis vieler Faktoren, daher kann von dieser Praxis gar nicht direkt auf die Absicht der Regierungspartei rückgeschlossen werden. Bei Oppositionsparteien haben wir ohnehin bloß die verbalen Äußerungen sowie ihr parlamentarisches Verhalten.

¹² So enthält auch Jörg Häiders Buch „Die Freiheit, die ich meine“ (Frankfurt/M./Berlin, 1994) jene Themen, die er als Führer der Freiheitlichen in politischen Initiativen (z. B. Volksbegehren) vorbringt. Es gibt keinen Anhaltspunkt dafür, dass er Themen, die ihm wichtig sind, darin überhaupt nicht ansprechen würde.

¹³ Inwieweit die einzelnen Aussagen sachlich zutreffen und inwieweit sie die spätere Praxis der NSDAP voll widerspiegeln, kann hier beiseite bleiben – es geht hier um die Formulierungen im Parteiprogramm.

¹⁴ Die Einseitigkeit besteht bei rechtsextremen Positionen oft in Unmenschlichkeit gegenüber Einzelnen, bei linksextremen Positionen in mangelndem Realitätsbezug mit negativen Folgen für die Gesamtheit.

¹⁵ In: Martina Kirfel/Walter Oswald (Hg.). *Die Rückkehr der Führer. Modernisierter Rechtsradikalismus in Westeuropa*. Wien, 1989. S. 28.

¹⁶ So Otto Heinrich von der Gablentz. *Einführung in die Politische Wissenschaft*. Köln/Opladen, 1965. S. 147.

¹⁷ So Ossip K. Flechtheim. *Grundlegung der Politischen Wissenschaft*. Meisenheim am Glan, 1958. S. 399.

¹⁸ Dazu gehört natürlich auch die Angabe der Form der Gleichheit: ob aktuell oder potentiell, ob vollständig oder annähernd.



Ich war noch kein Jahr Pastor, als die Kinder eines Verantwortlichen unserer

MISSBRAUCH

Denomination mir berichteten, sie würden regelmäßig schwer missbraucht.

Ein Kommentar von Thomas Schirmmacher

Thomas Schirrmacher

Ein Jahr danach: Ein evangelischer Kommentar zum Missbrauchsgipfel im Vatikan

Im Februar 2020 tagte ein globaler Gipfel mit allen Vorsitzenden der katholischen Bischofskonferenzen weltweit im Vatikan. Zeit, nach einem Jahr Rückschau zu halten, in dem bei einigen Bischofskonferenzen viel passiert ist, aber der Durchbruch auf globaler Ebene noch auf sich warten lässt.

Ich war noch kein Jahr Pastor, als die Kinder eines Verantwortlichen unserer Denomination mir berichteten, sie würden regelmäßig schwer missbraucht. Unerfahren wie ich war, versuchte ich, es kirchenintern, also ohne Polizei, anzugehen. Am Ende wurde *ich* versetzt und erst später gab es polizeiliche Ermittlungen, und die Wahrheit kam ans Licht. Die Kinder sind mir allerdings bis heute dankbar, dass ich immerhin durch mein Eingreifen den Missbrauch beendet habe.

Heute, mit etwas mehr Erfahrung, dränge ich darauf, dass Kirchen strenge Richtlinien für Gewalt und sexuellen Missbrauch allgemein und in Bezug auf Minderjährige im Speziellen haben, *sofort* die zuständigen staatlichen Strafverfolgungsbehörden einschalten (zumindest in Ländern mit einem funktionierenden Rechtssystem) und etwa die Opfer, sofern zumutbar, sofort zu den für Beweisaufnahmen zuständigen Stellen bringen.

Das Problem ist natürlich nicht auf die katholische Kirche beschränkt. Der jüngste, sehr bekannte Fall im evangelikalischen Umfeld um den amerikanischen Leiter Bill Hybels und Willow Creek, in dem es nicht um Minderjährige ging, zeigt alle Muster des üblichen Ablaufs, mit dem sich die katholische Kirche derzeit tausendfach herumschlägt. Der

Täter leugnet, trotz sehr fadenscheiniger Erklärungen kompromittierender Situationen wird ihm geglaubt, andere Verantwortliche stellen sich vor ihn, auch, als sich schon zeitlich und räumlich weit voneinander getrennte Opfer gemeldet hatten, was zumindest eine koordinierte Schmutzkampagne oder Racheakte sehr unwahrscheinlich macht. Dann Rücktritt des Täters bei Unschuldsbeteuerung. Dann Medienveröffentlichungen mit immer neuen Opfern. Als der Nachfolger endlich mit diesen Opfern spricht, tritt er und kurz darauf der gesamte Ältestenkreis zurück. Leider ist alles verjährt, der Staat hätte sicher schneller Klarheit geschaffen.

Journalisten der amerikanischen Zeitung Houston Chronicle recherchierten in den vergangenen 20 Jahren 380

Fälle, in denen Geistliche und Ehrenamtliche der Southern Baptist Convention (SBC) mit Anschuldigungen wegen sexuellen Fehlverhaltens konfrontiert waren; 220 von ihnen wurden verurteilt. (siehe z. B. <https://www.houstonchronicle.com/news/investigations/article/Southern-Baptist-sexual-abuse-spreads-as-leaders-13588038.php>; <https://www.houstonchronicle.com/local/investigations/abuse-of-faith/>). Im Jahr 2008 beschloss die SBC, keine weiteren Ermittlungen wegen des Vorwurfs durchzuführen, denn die Täter seien von einer Kirchengemeinde in eine andere Kirchengemeinde versetzt worden, um einer Strafverfolgung oder einem Skandal zu entgehen. Der Hauptgrund, warum die SBC eine solche Maßnahme ablehnte, ist, dass sie keine Autorität über ihre Ortsgemein-

den hat und ihnen nicht vorschreiben kann, wen sie als Pastor einstellen oder nicht einstellen sollen. Die SBC ist ein Zusammenschluss von grundsätzlich autonomen Baptistengemeinden und hat – im Gegensatz zu Anglikanern, Lutheranern, Methodisten oder Presbyterianern – kein Mitspracherecht und keine Autorität über die Entscheidungen dieser Gemeinden. Dennoch führt kein Weg an dem Thema vorbei. Es wäre zu hoffen, dass die SBC zumindest Richtlinien, einen Ethikkodex oder ein Handbuch ausarbeiten oder sogar eine vertrauliche Telefonleitung für die Meldung von Situationen möglichen Missbrauchs einrichten könnte, um den Opfern zu helfen und zu zeigen, dass sie die Angelegenheit ernst nimmt, auch wenn sie sich nicht über die Handlungen der Ortsgemeinden hinwegsetzen kann.

Niemand kann der Frage länger ausweichen

Den Missbrauch durch Geistliche kann man sich noch weniger vorstellen als durch andere Personen, erst recht, wenn sie freundlich und beliebt sind. Gerade zum Missbrauch gehört aber die Kunst des Verstellens! Papst Franziskus hat das bitter am eigenen Leib erfahren, als er sich 2015 vor seinen Freund Bischof Juan Barros Madrid aus Chile stellte. 2300 Seiten Ermittlungsakten des vom

Papst ernannten Ermittlers, des maltesischen Erzbischofs Charles Scicluna, belehrten ihn eines Besseren. Er entschuldigte sich bei der Weltöffentlichkeit, alle chilenischen Bischöfe boten ihren gemeinsamen Rücktritt an. Hier hat der Papst erlebt, dass das Decken der Täter durch einflussreiche Freunde oft nicht aus ethischer Laxheit oder Korruption erfolgt, sondern aus Naivität, Nicht-glauben-Können oder gar Freundschaft.

Das wird ergänzt dadurch, dass der Papst engste ranghohe Mitarbeiter, die ihn im Anti-Korruptionskampf unterstützten, durch Missbrauchsanklagen verloren hat, darunter auch solche, die ihn vermeintlich in dieser Sache an der Spitze unterstützten. Hatten schon die Korruptionsermittlungen den Papst einsam gemacht, gilt dies jetzt umso mehr.

Unheilige Handlungen

Manche dachten nun, damit habe Papst Franziskus sein moralisches Kapital in der Sache verspielt und es zeige sich, wie lax er selbst die Sache betreibe. Weit gefehlt. Der Weltgipfel in dieser Sache beweist, wie ernst er die Sache nimmt. Öffentlicher kann man das Thema in der katholischen Kirche kaum machen: Jede nationale Bischofskonferenz ist in Rom vertreten, keine kann sich der Sache mehr entziehen, auch die nicht,

die formell noch nicht betroffen sind. Alle Mitglieder des Kardinalsrates samt dem Kardinalstaatssekretär, der kurz davorsteht, eine neue Verfassung des Vatikans zu veröffentlichen, nehmen persönlich am Gipfel teil. Alle Referate sind per Livestream weltweit zugänglich, und alle Dokumente des Gipfels sind im Internet verfügbar.

Dass die katholische Kirche förmlich mit immer neuen Berichten überschüttet und erschüttert wird, ist eine Folge dessen, was Papst Benedikt sich vortastend, aber dennoch mutig losgetreten und was Papst Franziskus nun zu einem Wirbelsturm gemacht hat, auch, indem er jeder Bitte eines Staates um Auslieferung von Mitarbeitern des Vatikans stattgegeben hat. Der alte Gedanke, für die Kirche sei es immer besser, keiner erfahre von ihren unheiligen Handlungen, ist unter Franziskus in das Gegenteil verkehrt worden. Noch nie zuvor wurden so viele ranghohe katholische Geistliche vom Papst aus dem Priesterstand in den Laienstand zurückversetzt, so Mitte Februar 2019 der Erzbischof von Washington Theodore Edgar McCarrick.

Oder anders gesagt: Man unterschätze nicht, dass der Papst bereit ist, in diesen Fragen bis zum Äußersten zu gehen, anders als bei der Familiensynode mit ihrem Kompromiss in Sachen Zulassung zur Messe für Wiederverheiratete, die zuvor kirchlich getraut und dann geschieden wurden.

Nonnen sollten evangelisieren, nicht den Haushalt von Geistlichen führen

Nicht genug, der Papst lässt kurz vor dem Gipfel eine neue Richtlinie für Priester veröffentlichen, die Väter geworden sind, und macht damit etwas öffentlich und amtlich, was jahrhundertlang Teil des interkonfessionellen Gespöts und Leugnens war.

Und auf dem Rückflug von Abu Dhabi macht er ein ganz neues Fass auf, das das globale Problem der katholischen Kirche rund um Machtmissbrauch und Sexualität potenziert, indem er den Journalisten von vielfachem Missbrauch von Nonnen durch Priester und Bischöfe berichtet! Das ist schließlich zugleich eine Aufforderung an Opfer weltweit, sich zu melden, und unterstützt erstmals die Oberen von Frauenorden, die schon lange versuchen, das Thema auf die Tagesordnung zu setzen.

Das Ausnutzen der Nonnen als Hauswirtschafterinnen usw. ist ein Thema, das Franziskus schon als Erzbischof lautstark beim Wickel hatte! Seines Erachtens sind Nonnen berufen, zu evangelisieren und Armen zu helfen, nicht aber Klerikern den Haushalt zu führen oder als Chauffeure zu fungieren. Das Aufbringen eines Themas, das nur Insider derzeit thematisieren, zeigt, dass der Papst nicht gewillt ist, die Sache in irgendeiner Form zu beenden und

Ruhe einkehren zu lassen, sondern jede Form von Machtmissbrauch in der Kirche weltweit thematisieren will, obwohl es die Sprengkraft hat, die Kirche aus den Angeln zu heben. Deswegen nenne ich ihn in meinem Buch „Kaffeepausen mit dem Papst“ auch *den Gorbatschow der katholischen Kirche!* Denn wie Gorbatschow weiß auch der Papst nicht, wohin seine Reformen und Kampagnen führen werden.

Doppelmoral der Hardliner

Vor den Räumen, in denen der Missbrauchsgipfel tagt, demonstrieren konservative Gegner des Papstes, unterstützt von Kardinälen wie Walter Brandmüller und Raymond Leo Burke, weil sie meinen, es würde totgeschwiegen, dass es sich vor allem um sexuellen Missbrauch von Jungen und damit um Homosexualität handelt.

Mit dem Hinweis auf missbrauchte Nonnen macht der Papst deutlich, dass es nicht nur darum geht. Sexueller Missbrauch ist eben nicht eine kranke Form von Sexualität, sondern eine besonders erniedrigende Form von Gewalt.

Übrigens ist es interessant, wie viele der konservativen Kritiker des Papstes in Sachen sexueller Missbrauch bremsen, obwohl sie es doch ethisch gesehen fast noch schlimmer finden müssten. Wenn eine Wiederheirat vom Sakrament der Ehe ausschließt, wie viel mehr muss dann

ein Missbrauch Minderjähriger vom (katholischen) Sakrament des Priestertums ausschließen. Weit gefehlt, man sieht das Ganze als Angriff auf das Priestertum.

Außerdem wird auch einfach ignoriert, dass es offensichtlich auch, wenn nicht gerade, konservative Hardliner sind, deren Doppelmoral durch konkrete Anklagen und Verurteilungen aufgedeckt wird. Ein Irrtum, wer meint, eine noch so gute Theologie würde vor Sünde schützen. Typisch dafür ist, dass Brandmüller und Burke für den grassierenden sexuellen Missbrauch durch Priester vor allem den „Materialismus“ und die abnehmende Frömmigkeit verantwortlich machen und nicht begreifen, dass hier ein Jahrhunderte altes Problem aufgegriffen wird und es Machtmissbrauch mit sexueller Komponente schon lange vor Karl Marx und der Aufklärung und lange vor der sogenannten sexuellen Revolution, die Ende der 1960er Jahre begann, gab.

Ein Musterbeispiel ist der australische Kurienkardinal Georg Pell. In der zweiten Familiensynode war er der lautstarke Wortführer der konservativen Gegner des Papstes, wie ich selbst live erlebt habe. Der Papst ließ ihn großzügig gewähren. Es sollte eine echte Debatte, eine echte Synode sein. Zudem war Pell „Leiter des Wirtschaftssekretariats“ und damit auch zuständig für eine neue, korruptionsfreie Verwaltung des Vatikans. Bis Oktober 2018 war er Mitglied des damals neunköpfigen Kardinalrats. Mittlerweile

ist er von einem australischen Gericht wegen sexuellen Missbrauchs Minderjähriger in den 1990er Jahren verurteilt worden. Das Urteil wurde in letzter Instanz jüngst aufgehoben, aber es haben sich neue Opfer gemeldet und eine neue Anklage wird vorbereitet. Die staatliche Untersuchungskommission hat ein Dossier mit weiteren Fällen zusammengestellt, in denen Pell über lange Zeit Missbrauchsfälle vertuscht hat, all das ist aber verjährt.

Eine evangelikale Sichtweise

Protestantische und evangelikale Theologen sollten dem Missbrauchsgipfel des Vatikans und seinen Ergebnissen große Aufmerksamkeit schenken, da diese Probleme Teil unserer Geschichte und auch unserer heutigen Erfahrung sind. Was habe ich nun aber als evangelischer Theologe dem Missbrauchsgipfel mit auf den Weg zu geben? Nichts, was beenden kann, dass Menschen Missbrauch üben wollen, nichts, was so klingt, als könnte das „uns“ nicht passieren, aber viel, was den potentiellen Tätern die Umsetzung erschweren kann und was die Aufklärung leichter ermöglicht.

Fünf wichtige Themen der Reformation sollte die katholische Kirche und sollten alle evangelischen Kirchen, die einige dieser theologischen Positionen mittlerweile recht locker sehen, erneut bedenken:

1. *Die Erbsünde heißt auf Lateinisch „corruptio“, sie ist immer auch Machtmissbrauch des Menschen, im Kleinen wie im Großen.* Deswegen muss es immer Machtbeschränkungen, gegenseitige Kontrolle und Berufungsmöglichkeiten geben. Christen haben die Demokratie mit erfunden, weil sie überzeugt davon sind, dass mit der Macht immer die Korruptionsanfälligkeit kommt, nicht nur manchmal und erstaunlicherweise. Deswegen muss man eine korrupte Regierung unblutig abwählen können. Schon Paulus war mit den Spendengeldern, die er nach Jerusalem brachte, nie allein unterwegs, Vertreter der Gemeinden reisten mit ihm.
2. *Auch der Christ bleibt Sünder und lebt von der Vergebung und Gnade* (Luthers berühmtes „simul iustus et peccator“, zugleich Gerechter und Sünder). Es gibt keinen Automatismus, dass ein ‚heiliger‘ Chef oder eine ‚heilige‘ Chefin automatisch besser regiert und korruptionsfrei ist, gleich ob in Kirche, Staat, Wirtschaft oder Familie.
3. *Der Priester ist nicht der Vermittler zu Jesus Christus und spricht nicht an dessen Stelle.* Behauptet man das aber – gleich, wie man das theologisch ausformuliert –, gibt es dem Priester in den Augen derer, die von ihm abhängig sind, enorme Autorität. Dass das Priestertum lebenslänglich ist und eigentlich nicht rückgängig gemacht werden kann, kommt hinzu. Einen

nichtkatholischen Pastor, der des Missbrauchs überführt wird, kann man einfach entlassen.

4. *Der Zwang zum Zölibat ist falsch, das enge Zusammenleben von Zölibatären bringt eigene Probleme mit sich.* Als der Mönch Martin Luther die Nonne Katharina von Bora heiratete, galt das den Katholiken als das Ende der Welt. Es war aber kein Zufall, dass die Ehe der Pastoren ein zentrales Thema des Protestantismus wurde. Merkwürdigerweise war das Heiraten von Priestern in den katholischen Ostkirchen immer möglich, weswegen die Zahl der Missbrauchsfälle dort allem Anschein nach niedriger ist. Diese 23 Kirchen haben nämlich bis heute ihr eigenes Kirchenrecht. Die Studie der Deutschen Bischofskonferenz stellt fest, dass die Missbrauchsrate bei ver-

heirateten permanenten Diakonen als Tätern niedriger ist als bei Priestern, was sicher auch an deren geringerer Autorität, aber eben auch an dem fehlenden Quasizwang zum Zölibat liegt. Es geht hier nicht darum, dass zölibatär lebende Menschen an sich schlechter sind als andere, sondern dass die, die das nur tun, *weil sie müssen*, in einer schwierigeren Situation sind und Lebensgemeinschaften hier ihre eigenen Dynamiken entwickeln. Deswegen fordert der Hildesheimer Bischof Heiner Wilmer zu Recht, das „Männerbündische“ in der Kirche aufzubrechen.

5. *Kirche und Staat gehören getrennt, und damit gehören auch Ermittlungen zu sexuellem und anderem Missbrauch in die Hand staatlicher Strafverfolgungsbehörden, nicht in die Hand kirch-*

licher Gremien. Viel zu lange hat die katholische Kirche in diesen Fragen die Rolle des Staates übernommen, nur so konnten Bischöfe und Kardinäle Ermittlungen behindern. Gibt es in einem Unternehmen sexuellen Missbrauch durch Führungspersonal, lässt man ja auch nicht den Vorstand des Unternehmens ermitteln, erstens wegen möglicher Abhängigkeiten und zweitens, weil sie eventuell mehr daran interessiert sind, den guten Ruf des Unternehmens zu schützen.

All das ist auch Teil unserer Gespräche mit der Glaubenskongregation des Vatikans, wo man sich bewusst ist, dass viele der nun aufgeworfenen Fragen auch Lehrfragen unmittelbar betreffen und sie herausfordern. – Noch einmal, das soll kein Fall von evangelischer Hybris sein. Evangelisch ist nicht, wer pharisäisch

sagt: „Herr, ich danke dir, dass ich nicht so bin wie andere“, sondern wer mit dem Zöllner sagt: „Herr, sei mir Sünder gnädig“ (Lk 18,10–14).



Prof. Dr. Dr. Thomas Schirmmacher ...

Thomas Schirmmacher ist als Stellvertreter der Generalsekretär der Weltweiten Evangelischen Allianz auch für deren ökumenische Kontakte auf Weltebene zuständig. Er gilt als Freund und Kritiker von Papst Franziskus und nahm zuletzt an dessen Reise nach Abu Dhabi teil. Das Thema Missbrauch erörterte er mehrfach mit der zuständigen Glaubenskongregation im Vatikan.



Das Verhältnis der deutschen evangelikalen Bewegung zum Judentum 1945–1967

Einleitung

Wenn ich „Evangelikale“ und „Juden“ in eine Internet-Suchmaschine eingabe, erscheinen Begriffe wie „Donald Trump“, „Endzeit“, „Armageddon“ und „die Rechten“ – sowie ein Bericht über die Konferenz, auf der ich den nachfolgenden Vortrag gehalten habe. In einem solchen assoziativen Wortfeld hat sich die zurückliegende Tagung des *Vereins für Freikirchenforschung* bewegt. 2018 ist der umstrittene Umzug der US-Botschaft von Tel Aviv nach Jerusalem mit Evangelikalen in Verbindung gebracht worden. Der *Deutschlandfunk* hatte das so kommentiert: „Dies ist auch ein Erfolg der Lobby-Arbeit von evangelikalen Christen. Sie legen die Bibel wörtlich aus und

für das ‚Reich Gottes‘ brauchen sie US-Präsident Trump.“¹ Die Medien sparten nicht mit Hinweisen auf extreme Ansichten, wie die von John Hagee, einem explizit „evangelikal“ genannten Prediger, der behauptet hätte, „Hitler habe die Juden im göttlichen Auftrag nach Palästina getrieben“.²

Der Begriff „evangelikal“ wird zunehmend negativ konnotiert, und an dieser Entwicklung haben evangelikale Positionen zu Judentum und Staat Israel einen Anteil. Das hat dazu geführt, dass besonders jüngere Mitglieder der (ehemals) als evangelikal bezeichneten Gemeinden nicht mehr als Evangelikale gelten wollen. Denn wer will schon mit John Hagee oder Donald Trump in einen Topf geworfen werden?!

Selbst Jürgen Werth, der frühere Vorsitzende der *Evangelischen Allianz*, gab zu Protokoll, dass er, „wenn ich denn könnte, ... diesen ganzen Begriff [evangelikal] wieder abschaffen“ würde.³ Aber bislang gibt es keine Alternative.

Herkunft und Definition von ‚evangelikal‘

Wenn wir über die evangelikale Bewegung sprechen, ist der Zeitpunkt ihres Anfangs in Deutschland zu klären. Es wäre eine Spätdatierung, würden wir sie erst 1972 mit der neuen Glaubensgrundlage der *Evangelischen Allianz* und dem bezeichnenden Buch „Aufbruch der Evangelikalen“ beginnen lassen.⁴

Zumeist wird das Auftreten der Evangelikalen sprachgeschichtlich hergeleitet und mit der erstmaligen Verwendung des aus dem Englischen übernommenen Lehnworts ‚evangelikal‘ in eins gesetzt. Forscher haben herausgefunden, dass Billy Grahams Übersetzer diesen Terminus bei der West-Berliner Evangelisation 1960 benutzten.⁵ Aber erst 1965 soll das Wort im *Evangelischen Allianzblatt* als Selbstbezeichnung eingeführt worden sein. Als Meilenstein gilt zudem der Berliner *Weltkongress für Evangelisation* 1966, bei dem sich deutlich manifestierte, wie angelsächsisch geprägte Evangelikale Einfluss auf die deutschen Glaubensgeschwister ausübten.⁶ Wenn Graham und die Amerikanisierung der Erweckten als Kriterien herangezogen

gen werden, kann auch das Jahr 1954 genannt werden, als Graham zum ersten Mal eine Evangelisation in der Bundesrepublik durchführte.⁷ Aber weder 1954, 1960, 1965 oder 1966 können von der Sache her als präzises Anfangsjahr der evangelikalen Bewegung in Deutschland gelten. Ein exakter Beginn ist nicht auszumachen, weshalb ich es für legitim halte, dass ich bei der Betrachtung des Verhältnisses der Evangelikalen zum Judentum pragmatischerweise mit dem Ende des Zweiten Weltkriegs einsetze.

Es stimmt nicht, was Hansjörg Hemminger meint, dass das Wort ‚evangelikal‘ eine Neubildung sei, die sich erst nach 1960 nachweisen lasse.⁸ Damals trat der Begriff erstmals als Selbstbezeichnung der deutschen Erweckten auf. Als Fremdbezeichnung existiert er aber in der deutschen Sprache mindestens seit den 1920er-Jahren. In der 2. Auflage des renommierten Lexikons *Religion in Geschichte und Gegenwart* werden mit dem Evangelikalismusbegriff die Vertreter der Erweckungsbewegung in Großbritannien benannt. So ist von einer „evangelikalen Bewegung“ in England „um die Wende zum 19. Jahrhundert“ die Rede, und davon, dass die anglikanische Kirche aus „evangelikalen und liberalen Parteigruppen“ bestehe.⁹ Somit hatte das Wort ‚evangelikal‘ einen neutralen oder gar positiven Klang, als es für die deutschen Verhältnisse herangezogen wurde. David Bebbington ist für seine inhaltlich ausgerichtete Definition des Evan-

gelikalismus bekannt. Demnach gelten Christen als evangelikal, die Folgendes vertreten: die Notwendigkeit der Bekehrung („conversionism“), die Förderung von Mission, Evangelisation und Diakonie („activism“), die Bibel als höchste Autorität in Glaube und Lebensführung („biblicism“) sowie das Heilswerk Gottes in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi („crucicentrism“).¹⁰

Ich würde gerne ein fünftes Kennzeichen hinzufügen: die gemeinsame Überzeugung, dass Gott in der Geschichte handelt. Heilsgeschichtliche Grundüberzeugungen sind allen Evangelikalen gemeinsam, nämlich dass Gott die Welt und den Menschen erschaffen hat, dass er mit dem Volk Israel einen Bund eingegangen ist (alter Bund), dass er sich in Christus an die ganze Menschheit gewandt hat (neuer Bund) und dass er am Ende der Zeiten seine Macht erweisen wird. Friedrich Mildenerger definiert „Heilsgeschichte“ als die „Abfolge von Gottes Sprechen und seinen Heilstaten“ in der Geschichte, die in „Gottes Handeln in Jesus Christus“ kulminiert. Wer „Gottes Heilstaten in der Geschichte“ beschreibt, greift freilich „über die partikuläre biblische Geschichte“ hinaus, „um die Gesamtwirklichkeit als Gottes Heilshandeln in der Geschichte zu erfassen.“¹¹ Heilsgeschichte ist eben mehr als Weltgeschichte. Wenn es aber darum geht, den Ablauf der Geschichte Gottes mit den Menschen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft konkret zu beschreiben,

sind sich Evangelikale uneins. Das trifft besonders für die Frage nach der Rolle des Volkes Israel zu.¹²

Wenn wir den Evangelikalismus mit Hilfe dieser fünf Charakteristika definieren, erscheint die Bewegung größer als es uns aufgrund der heutigen Begriffsverwendung vorkommt. Für die Zeit nach 1945 betrachte ich die verschiedenen pietistischen und freikirchlichen Richtungen in Deutschland als evangelikal.

Die Vorläufer der Evangelikalen vor 1945

Die Vorläuferbewegungen der Evangelikalen in Landes- wie Freikirchen verhielten sich in der Weimarer und der NS-Zeit kritisch gegenüber Demokratie und Parteienvielfalt. Sie bejahten die obrigkeitliche Autorität und standen dem aufkommenden Führerprinzip offen gegenüber.¹³ Man meinte, die moderne Demokratie würde der Entsittlichung Vorschub leisten. Doch mit der Orientierung an Volk und Vaterland übernahmen die Erweckten auch den grundsätzlichen Antisemitismus. Darin unterschieden sie sich nicht von der Majorität der protestantischen Christenheit in Deutschland.

Evangelikale Werke und Gemeinden hielten nach dem Zweiten Weltkrieg noch eine Zeit lang an der Illusion fest, die eigene Einrichtung oder Gruppe vorbildlich durch die Jahre des Nationalsozialismus gebracht zu haben. Das

kann am Beispiel der *Liebenzeller Mission* aufgezeigt werden. In einer Jubiläumsschrift wurde noch 1974 über die NS-Zeit behauptet: „Unser Liebenzeller Werk selbst blieb in dieser Zeit der Verwirrung und Verführung in seiner geistlichen Substanz bewahrt.“¹⁴ Mehr Rückbesinnung als diesen mehrdeutigen Satz wagte das Werk damals nicht. Diese Einschätzung war dadurch entstanden, dass die Führungspersonen der Liebenzeller Mission zusammen mit dem Gnadauer Verband der *Bekennenden Kirche* angehört und den Einfluss der *Deutschen Christen* für den eigenen Zuständigkeitsbereich zurückdrängen konnten. Doch hat die akribische Forschungsarbeit Helmut Egelkrauts hervorgebracht, dass der Einfluss des Nationalsozialismus nur bei bestimmten dogmatischen und missions-theologischen Fragen abgewehrt wurde. Wenn sich auch das Leitungspersonal als politisch neutral gerierte,¹⁵ so vertrat Ernst Buddeberg, der von 1934 bis 1946 als Missionsdirektor nach dem – wörtlich – „Führerprinzip“ amtierte, einen elaborierten Antisemitismus: „Wir sind damit einverstanden, dass der Einfluss der Juden in unserm Vaterland in der kräftigsten Weise unterbunden wird. Denn wir glauben, dass das unter dem Fluch des Messiasmordes stehende Volk für die andern Völker der Erde ein Fluch ist. So urteilen wir nicht erst seitdem Adolf Hitler auf den Plan getreten ist, sondern das war längst unsere Stellung.“¹⁶ Die Lehre von der vererbaren Kollektivschuld der

Juden am Tod Jesu war das Einfallstor des Antisemitismus bei ‚bibeltreu‘ motivierten Christen.

Walter Michaelis (1866–1953), der von 1906–1911 und von 1920–1953 als Präses des *Gnadauer Gemeinschaftsverbandes* fungierte, drückte sich weniger drastisch aus. Er war aber im Grunde der gleichen Ansicht wie Buddeberg: Gott habe die Juden in der Kreuzesnacht Jesu einem Fluch unterworfen, der nur durch eine kollektive Bekehrung der Juden aufgehoben werden könnte.¹⁷ Weil dieser Fluch immer noch wirksam sei, müsse der jüdische Einfluss auf Kultur und Wirtschaft eingedämmt werden. Obwohl die Weimarer Reichsverfassung den Juden gleiche staatsbürgerliche Rechte einräumte wie allen anderen Deutschen, war Michaelis der Auffassung, dass die Juden nur ein Gastrecht in Deutschland besäßen.

So war es kein Wunder, dass von Seiten der Pietisten und Freikirchen kein nennenswerter Widerstand gegen die NS-Rassenpolitik zu erwarten war.

Die Schulderklärungen nach 1945

Der deutsche Protestantismus konnte nach Kriegsende nur durch das Bekenntnis eigenen Versagens wieder in die weltweite ökumenische Gemeinschaft aufgenommen werden. Die Gesamtheit der deutschen Landeskirchen wurde durch den vorläufigen Rat der EKD vertreten.

Dessen *Stuttgarter Schulderklärung* von 19. Oktober 1945 räumte ein, dass „wir ... unendliches Leid über viele Völker gebracht“ hatten, ignorierte aber die rassistisch motivierte Ermordung von sechs Millionen Juden.¹⁸ Die internationale Christenheit verlangte die Thematisierung der Schoah gar nicht. Die Hürden waren niedrig. Trotzdem brachte es der Liebenzeller Direktor Buddeberg nicht übers Herz, sich der Erklärung anzuschließen: „Ein solches Schuldbekenntnis kommt ja für uns nicht in Betracht.“¹⁹ Doch um die Arbeit in Übersee wieder aufzunehmen, blieb dem Missionswerk nichts anderes übrig, als der Schulderklärung beizupflichten. Das tat Buddebergs Nachfolger.

So oder ähnlich lief das bei allen pietistischen Werken und freikirchlichen Zusammenschlüssen ab.²⁰ Was auch immer man bekannte – eine Buße über den verhängnisvollen Antisemitismus war in der frühen Nachkriegszeit nicht dabei. Das trifft auch für die Stellungnahme zu, die „die Prediger der Mittel- und Nordostdeutschen Jährlichen Konferenzen der Methodistenkirche in Deutschland“ im September 1945 abgaben.²¹ Als Anlass für „Reue“ galt ihnen nur die „Erschütterung über den totalen Zusammenbruch unseres deutschen Volkes und Staates“, nicht etwa die Verbrechen des Nationalsozialismus. Über die Linie der Stuttgarter Erklärung ging auch das Schuldbekenntnis der *Deutschen Evangelischen Allianz* nicht hinaus,

das diese 1946 während der Hundertjahrfeier in der Berliner Stadtmissionskirche, der heutigen Kirche am Südstern, veröffentlichte.²²

Im März 1946 lud der 80-jährige Präses Walter Michaelis den Vorstand des *Gnadauer Gemeinschaftsverbandes* zu einer Sitzung nach Treysa. Dort beschrieb Michaelis das Stuttgarter Schuldbekenntnis mehr als Problem denn als Chance auf einen Neuanfang. Er beklagte, dass „sich die feindliche Propaganda“ des Schuldbekenntnisses „bemächtigt“ hätte und es für ihre Zwecke instrumentalisieren würde.²³ Nun kam Michaelis auf die Judenverfolgung zu sprechen, auch wenn besagte Erklärung diese gar nicht thematisiert hatte. Ohne Zweifel hätten wir zu bekennen, „dass wir alle am Aufkommen des Nationalsozialismus und an den furchtbaren Früchten seiner Herrschaft mitschuldig sind“.²⁴ Aber die Schoah sei nur eine bloße „Einzelheit“ der Kriegereignisse, über die man nicht zu viel sprechen sollte: „Bleibt man da bei den Einzelheiten stehen, etwa dem Schweigen gegenüber den Judenpogromen oder KZ-Gräueln, so wird die Predigt moralisierend, gesetzlich und richtet leicht Zorn an statt Buße. Vielmehr besteht die eigentliche Sünde des Volkes darin, dass es seit mehr als 150 Jahren in steigendem Maß Gott und sein Wort verlassen hat. Jene Gräueln waren die Frucht dieses Abfalls in seiner letzten Auswirkung.“²⁵ Das Verbrechen an den Juden war für Michaelis nur Folge der

allgemeinen Gottlosigkeit. Für den eigenen Verband konstatierte er: „Wir Gnadauer gehören zu den wenigen, die ihren Kurs hochgehalten haben.“²⁶

Die Tatsache, dass er 1933 die Abgrenzung des Verbands zu den *Deutschen Christen* durchsetzen konnte,²⁷ bedeutet nicht, dass er von antijüdischen Vorstellungen frei gewesen wäre. Deshalb konnte er die Pogrome an den Juden als eine „Einzelheit“ abtun, weil er die Geschehnisse des unbekehrten jüdischen Volkes als Gericht Gottes, als Resultat des Fluches betrachtete, den die Judenheit mit der Ablehnung des Messias auf sich geladen hätte.

Während der gleichen Sitzung im März 1946 gab der *Deutsche Gemeinschafts-Diakonieverband* (DGD) unter der Leitung des Rektors Arno Haun ein Schuldbekenntnis ab. Der DGD war das größte Werk im Gnadauer Verband gewesen und wegen des Streits um die Deutschen Christen ausgetreten. Von allen Gemeinschaftsverbänden hatte sich der DGD am weitesten auf den Nationalsozialismus hin zubewegt. Nun bereute er die positive Stellung zu den Deutschen Christen und die Unterstellung unter den Reichsbischof.²⁸ Von Verbrechen an den Juden war nicht die Rede.

Im Gegensatz zu den Gemeinschaftsverbänden ging der Bund *Freier evangelischer Gemeinden* (FeG) einer öffentlichen Betrachtung der Schuldfrage aus dem Weg. Heinrich Wiesemann (1901–1978), Mitglied der Bundesleitung und Dozent

an der Ewersbacher Predigerschule, wies 1948 Anfragen aus den eigenen Reihen mit dem Diktum zurück: „Ich fühle mich nicht schuldig ... Mein Gewissen verklagt mich nicht.“²⁹

Wiesemanns Einstellung stimmte mit der Position der *Vereinigung Evangelischer Freikirchen* (VEF) überein, zu denen die FeG gehörten. Die anderen Mitgliedskirchen waren der Baptistenbund, die Evangelische Gemeinschaft und die Methodisten. Am 30. September 1949 publizierte die VEF eine Erklärung, die wie eine Selbstrechtfertigung wirkte. Sie behauptete, „dass die evangelischen Freikirchen in Deutschland zu keiner Zeit irgendetwas vom Evangelium preisgegeben haben; sie haben dem Rassenhass keinerlei Raum gegeben und sind entschlossen dem antichristlichen Geist des Nationalsozialismus auf dem Boden des Evangeliums entgegengetreten.“³⁰ Damit lehnten die Freikirchenvertreter jede Mitverantwortung an den NS-Verbrechen ab und leugneten das Ausmaß antijüdischen Denkens in den Gemeinden.

Evangelikale Personen und Gemeinschaften legten ihre theologischen Vorbehalte gegenüber dem Judentum nach 1945 nicht einfach ab. Aber so schroff wie Walter Michaelis reagierten nur wenige. Das zeigte sich an seiner Antwort auf die EKD-Erklärung von Berlin-Weißensee vom 27. April 1950. In Weißensee hatte die EKD erstmals die antisemitischen Verbrechen öffentlich thematisiert: „Wir sprechen es aus, daß wir durch das Unter-

lassen und Schweigen vor dem Gott der Barmherzigkeit mitschuldig geworden sind an dem Frevel, der durch Menschen unseres Volkes an den Juden begangen worden ist.“³¹ Theologisch bedeutete das Weißenseer Positionspapier eine erste Absage an die Substitutionslehre, da „Gottes Verheißung über dem von ihm erwählten Volk Israel auch nach der Kreuzigung Jesu Christi in Kraft geblieben“ sei.

Diese EKD-Erklärung verärgerte Michaelis derart, dass er im September 1950 die Energie aufbrachte, mehrere gleichlautende Briefe an einzelne Landeskirchen zu schicken. Darin wollte er die judenfreundliche Stoßrichtung des kirchlichen Textes zurechtrücken. Zwar räumte er ein, dass „wir ... uns schwer versündigt“ hätten „am Gesamtjudentum“.³² Doch relativierte er seine Einsicht, indem er dem „Reformjudentum“ vorwarf, „moralisch zersetzend“ und „destruktiv“ auf das deutsche Volk eingewirkt zu haben. Die heutige Bekämpfung des Antisemitismus sei einseitig, wenn dieser Zusammenhang nicht gesehen werde. Michaelis' Vorstoß konnte auch als Verteidigung des deutschnationalen Zurückdrängens des ‚jüdischen‘ Einflusses verstanden werden. Theologisch blieb er dem Gedanken der Verwerfung der Juden treu: „Dies Volk steht noch heute abgesehen von den einzelnen, die herausgerettet werden, unter dem Fluch, den es in der Kreuzesnacht Christi über sich selbst gebracht hat.“ Auch für die Gegen-

wart hielt Michaelis das nicht zu Christus bekehrte jüdische Volk für gefährlich: „Es muss hassen.“³³

Prämillennialistisch-dispensationalistische Positionen

Im Evangelikalismus ist das Fragen nach dem Judentum meist mit der Eschatologie verknüpft. Das gilt auch für die Vorgängerbewegungen. So war der erweckliche Schriftsteller Jung-Stilling in den 1790er-Jahren davon überzeugt: „Das Land Palästina wird also dereinst, und vielleicht bald in christliche Hände kommen, und dann dem Jüdischen Volk wieder eingeräumt werden.“³⁴ In Pietismus und Puritanismus war bis ins beginnende 19. Jahrhundert der *Postmillennialismus* das dominierende Endzeitmodell. In dieser optimistischen Weltsicht vervollkommen sich die Christenheit derart, dass sie das Reich Gottes auf Erden regelrecht mit herbeiführt. Und am Ende dieses Erdenreiches würde Christus wiederkommen und „den neuen Himmel und die neue Erde“ (Offenbarung 21,1) schaffen. Doch im ausgehenden 19. Jahrhundert setzte sich in den erweckten Gemeinden der *Prämillennialismus* durch.³⁵ In dessen pessimistischer Sicht spitzt sich der Weltenlauf in einer endzeitlichen Katastrophe zu, auf deren Höhepunkt Christus wiederkommt, um das irdische Reich Gottes machtvoll zu errichten. Eine Spezialform des Prämillennialismus ist der

Dispensationalismus, der mit John Nelson Darby (1800–1882) verbunden ist. Mit dem englischen Begriff „dispensations“, das mit „Haushaltungen“ übersetzt wird, soll nach Erich Geldbach „ausgedrückt werden, dass ein von Gott sanktioniertes und seiner Regierung unterstelltes Heils-System eingerichtet wird, um seine Gnadenweise den Menschen auszuteilen“.³⁶ Kennzeichnend ist die strikte Unterscheidung zwischen der Christengemeinde und dem Volk Israel. Die verheißene Rückkehr der Juden nach Palästina gehörte von Anfang an zur dispensationalistischen Eschatologie.³⁷ Als der Staat Israel 1948 gegründet wurde, schien der Dispensationalismus als die ‚wahre‘ biblische Sicht bestätigt worden zu sein und avancierte gerade in den USA zum Normal-Evangelikalismus.³⁸ Das wirkte sich auch auf Deutschland aus, wie am FeG-Pastor Heitmüller zu erkennen ist.

Friedrich Heitmüller

Heitmüller (1888–1965) sah das bedeutendste Zeichen der Endzeit in der Wiedererstehung des Staates Israel 1948: „Das jüdische Volk ist der große Zeiger auf der Weltenuhr Gottes.“³⁹ Einst hatte Jesus das jüdische Volk „verflucht“. D.h. Er hatte ihm Gericht der Verstockung und der ‚Zurückstellung‘ auf Zeit verkündet.⁴⁰ Die Judenheit gleiche dem verdorrten Feigenbaum nach Matthäus 21,18f. Doch die Zeit der Verstockung gehe zu Ende, was sich an der gegenwärtigen

tigen „nationalen Sammlung“ zeige. Nun erwartete Heitmüller noch die „geistliche Erweckung“ der israelischen Bevölkerung. Und wenn die Welt in Kürze erfahren würde, dass der Jerusalemer Tempel wieder errichtet und die Gottesdienste dort wieder eingeführt werden, „dann stehen wir unmittelbar ... vor der Wiederkunft des HErrn“.⁴¹ Und mit der Parusie Christi würden die alttestamentlichen Verheißungen irdisch-materiell am jüdischen Volk in Erfüllung gehen.

Erich Sauer

Der bekannteste Protagonist dispensationalistischer Heilsgeschichte im 20. Jahrhundert war Erich Sauer (1898–1959), der langjährige Leiter des *Missionshauses Bibelschule Wiedenest*. Seine Rolle während der NS-Zeit ist wie die vieler seiner Zeitgenossen umstritten. Wer aber urteilt, dass Sauer „dem Selbstverständnis des Nationalsozialismus und des Hitlerstaates [...] total entgegen“ gestanden wäre,⁴² verharmlost den weltanschaulichen Hintergrund des Wiedenesters. Wie die Nationalsozialisten war auch Sauer entscheidend von der Rassenlehre des 19. Jahrhunderts geprägt. Für unser Thema sind die Nachkriegsausgaben von Sauers Werken relevant. Sein 1937 publiziertes „Morgenrot der Welterlösung“ erschien 1947 in 4. Auflage. Diese sprach in die Nachkriegszeit hinein und wurde von Sauer (und seinen ihm beipflichtenden Lesern) als nicht im Widerspruch stehend

mit der neuen Situation nach 1945 verstanden. Von daher kann man die hier artikulierten Ansichten nicht als taktisch motivierten „Tribut an das zeitgeistige völkische Gedankengut“ der Nationalsozialisten abtun, wie Ernst Schrupp insinuiert.⁴³ Man muss vielmehr davon ausgehen, dass Sauer von dem überzeugt war, was er schrieb.

In „Morgenrot“ sah er ein „heilsgeschichtliches Rassenprogramm“ in Fluch und Segen an Sem, Ham und Japhet abgebildet (Genesis 9).⁴⁴ Demnach sei die „hamitische Rasse“ (= die Schwarzafrikaner) der Segenlosigkeit anheimgegeben, was sich an deren Unterdrückung und Versklavung gezeigt habe. Dagegen hätten Sem und die „semitische Rasse“ (= die Juden) einen herrlichen Segen empfangen, da sie Träger der Offenbarung Gottes geworden seien. Schließlich sah Sauer im Segen an Japhet die Dominanz der indoeuropäischen Völker (= „Arier“) gewissagt: „Nach dem Zeugnis der Alttestamentlichen Prophetie ist politische und geistige Weltherrschaft das namentliche Vorrecht der indogermanischen [Rasse]. Sie sind die Herrscherrasse in der Weltpolitik. So bestimmt ist das prophetische Rassenprogramm! In überwältigender Weise hat die Weltgeschichte dazu die Erfüllung gebracht.“⁴⁵

Sauer meinte seinen Lesern nicht zuzumuten zu können, dass die Juden beim bisher elaborierten noachitischen „Rassenprogramm“ so gut wegzukommen schienen. Von daher führte er unmissverständlich

aus, dass die Erwählung des Volkes Israel durch Gott auf keinen Fall als „Rassenverherrlichung“ der „unwiedergeborenen“ Juden aufgefasst werden dürfe.⁴⁶ Erwähltes Volk heiße nicht auserlesenes gutes Volk. Die Erwählung der „Semiten“ bestehe nur darin, das Volk zu sein, in dem Christus Mensch werden würde. Und weil die Nationalsozialisten Jesus als Juden ablehnten und ihn bestenfalls als „Arier“ akzeptieren konnten, erklärte Sauer, Jesus sei aufgrund „seine(r) übernatürliche(n) Geburt“ kein „Volljude“ gewesen, was so viel heißt wie, dass er „in rein menschlichem Vollsinn des Wortes“ gar kein Jude gewesen sei.⁴⁷ Sauer wollte damit erklären, dass die antisemitischen Rasse-Zuschreibungen von Seiten der Nationalsozialisten nicht auf Jesus zuträfen. Zudem bedeute die Erwählung Israels nicht, dass die Juden die Welt knechten und über andere herrschen sollten (denn das war ja den „Japhetiten“ vorbehalten). Was die Jetztzeit betrifft, so stehe das Volk Israel unter dem „Fluch“ und „unter dem göttlichen Gericht“, weil es seinen Messias auf Golgatha ermordet habe.⁴⁸ Seitdem würden die Juden als verachtete Fremdlinge unter den Nationen der Welt umherirren.

Wer sich mit Sauer beschäftigt, muss die Aussage neuerer Vertreter des Dispensationalismus korrigieren, wonach Antisemitismus und „viele schlimme Judenpogrome hätten in der Kirchengeschichte verhindert werden können, wenn es eine heilsgeschichtliche Sicht von christlicher Gemeinde und Israel gegeben hätte!“⁴⁹

Dieses pauschale Urteil darf angezweifelt werden. Es kommt vielmehr darauf an, wie Heilsgeschichte inhaltlich gefüllt ist. Wie die Beispiele gezeigt haben, konnte über den Fluch-Gedanken die Judenverfolgung hingenommen werden.

Positiv ist über Sauer zu sagen, dass er hinsichtlich der Abfolge der endzeitlichen Ereignisse nüchterner und weniger spekulativ vorging als die reißerischen Israel- und Endzeitbücher, die seit den 1960er-Jahren erschienen. Gerade deren Fehleinschätzungen haben dem Ansehen des Evangelikalismus geschadet.⁵⁰ Auch wenn Sauer die Rückkehr der Juden mit endzeitlichen Hoffnungen verband, sah er in den Errungenschaften des Zionismus (Besiedlung, Urbarmachung des Landes) nicht einfach eine 1-zu-1-Umsetzung biblischer Weissagungen: „Denn das Reich Gottes kommt in keiner Weise durch menschlichen Fortschritt. Es ist nicht das Ergebnis von Leistungen und Entwicklungen auf Erden, sondern ist Geschenk und Kraftwirkung des Allerhöchsten vom Himmel her.“⁵¹ Sauer erwartete für die Gegenwart keine jüdische Besiedlung von ganz Erez Israel. Das durchzusetzen sei vielmehr die Aufgabe des wiederkommenden Christus. Das Gottesvolk werde erst „in der Messiaszeit“, also während des Millenniums, in den biblischen Grenzen leben.⁵² Freilich hatte Sauer diese Gedanken noch vor der israelischen Staatsgründung entwickelt. Für viele seiner Glaubensbrüder war die Schaffung dieses Staates dann ein eindeutiges Zeichen.

„Freischaffende“ Israelfreunde: Abram Poljak und Per Faye-Hansen

Neben Bibellehrern aus etablierten evangelikalen Einrichtungen traten ab 1948 „freischaffende“ Israelfreunde auf, die selbstsicher wussten, was die Gründung des Staates Israel heilsgeschichtlich zu bedeuten hatte. So scharte der als Jude in Russland geborene Abram Poljak (1900–1963) die *Reichsbruderschaft Jesu Christi* um sich. Nachdem er in Jerusalem die Gruppe christusgläubiger Juden ins Leben gerufen hatte, referierte er am 8. April 1951 in der symbolträchtigen Stadt Basel, der Geburtsstadt des Zionismus, und kündigte für 1951 und 1952 eine Vortragstour durch die Bundesrepublik an.⁵² Theologisch gründete Poljak auf der dispensationalistischen Unterscheidung zwischen Kirche und Israel als zwei getrennten Heilskörperschaften. Poljaks Idee war, dass er die jesugläubigen Juden im Heiligen Land sammeln werde, mit denen zusammen er nach der Parusie im Millennium über die Welt herrschen werde. Dieses politische Friedensreich Christi war in Kontinuität zum Staat Israel gedacht. Die Heidenchristen seien zu diesem Zeitpunkt schon entrückt.

Poljak wurde hauptsächlich von Landeskirchlichen Gemeinschaften und Kreisen der Evangelischen Allianz eingeladen. Beispielsweise sprach er am 3. September 1951 in München und am 13. Januar 1952 in Stuttgart. Sein Ein-

fluss, seine spezifische Lehre und seine Kirchenschelte riefen Kritiker auf den Plan. Von landeskirchlicher Seite erregte Poljaks Diktum Widerspruch, dass sich Judenchristen in eigenen, von den Heidenchristen getrennten Gemeinden sammeln sollten. Das ging mit einer Abkehr von der klassischen Judenmission einher, die zu dieser Zeit noch der offiziellen Linie der evangelischen Kirche entsprach.

Auch wenn „die Zeitschriften von Herrn Poljak in den Gemeinschaftskreisen viele Leser haben“⁵⁴, wurde Poljak von Gnadau nicht gewürdigt. Präses Michaelis wies „wiederholt auf die nicht unbedenkliche Wirksamkeit dieses Mannes“ hin.⁵⁵ So glich Poljaks Einfluss auf die Evangelikalen einem Strohfeuer, das nach heftigem Auflodern wieder erlosch.

Gegen Ende der 1950er-Jahre machte ein Norweger mit ähnlichen, aber mehr politischen Vorstellungen den landeskirchlichen Organen zu schaffen. Es war das zehnjährige Staatsjubiläum Israels 1958, als Pastor Per Faye-Hansen (gest. 1992) und sein deutscher Unterstützerverein *Freunde des Karmel-Instituts* die kirchliche Aufmerksamkeit auf sich zog.⁵⁶ Faye-Hansen war 1938 als Judenmissionar nach Haifa gegangen. 1942 war er an der Rettung norwegischer Juden beteiligt, weshalb er posthum als *Gerechter unter den Völkern* in Yad Vashem geehrt wurde. 1949 gründete er in Haifa das *Karmel-Institut*, das er fortan leitete. Als er 1954 zu Vorträ-

gen in Heidelberg weilte, war er einem größeren deutschen Interessentenkreis bekannt geworden. Die *Freunde des Karmel-Instituts* sammelten sich vor allem in der nördlichen Bundesrepublik. Der Verein schrieb EKD-Gremien an und bat anlässlich des Jubiläums 1958 um Spenden zugunsten des Karmel-Instituts, das israelische Sozialeinrichtungen zu fördern pflege. Als Begründung gab der Verein an: Weil „der deutsche Mensch im Kollektiv“ an den Juden schuldig geworden war, müsse neben dem Staat auch die Kirche „Wiedergutmachung“ leisten.⁵⁷ Die EKD lehnte das Gesuch allerdings ab, weil sie die apokalyptisch-theologische Basis des Norwegers als ‚Schwärmerei‘ betrachtete.

Faye-Hansens Lehre wurde deutlich, als er bei den von ihm initiierten *Karmel-Konferenzen* 1963 und 1965 Erklärungen verabschiedete, in der „Israels Wiederaufrichtung als eigener Staat“ als ein besonderes heilsgeschichtliches Ereignis gewürdigt wurde.⁵⁸ Die klassische Judenmission wurde hier genauso abgelehnt wie die Vorstellung, die Kirche sei an die Stelle des jüdischen Gottesvolkes getreten. Faye-Hansen relativierte die Fluch-Theologie der früheren Dispensationalisten, indem er konstatierte, nur einige wenige Juden seien zur Zeit Jesu verworfen worden. Den Gedanken der zwei Heilslinien von Kirche und Israel variierte er in der Weise, dass Mission an den Juden einen Verstoß gegen deren heilsgeschichtlichen Status bedeuten würde.⁵⁹

Der Prämillennialismus Karl Hartensteins

Der Missionstheologe Hartenstein (1894–1952) stammte aus einer pietistischen Familie, wirkte als Prälat der württembergischen Landeskirche und war Mitglied im Rat der EKD. Ob er als Teil der evangelikalen Bewegung betrachtet werden kann, hängt von der Definition ab. Der Missionswissenschaftler Peter Beyerhaus bestritt Hartensteins Zugehörigkeit zum Evangelikalismus.⁶⁰ Gemäß der oben referierten Explikation gehört der Prälat in meinen Augen dazu. Anerkanntermaßen gilt er als Vorläufer evangelikaler Missionswissenschaft.⁶¹ Die evangelikale *Lausanner Verpflichtung* von 1974 steht in seiner Tradition.⁶²

Zur heilsgeschichtlichen Rolle des jüdischen Volkes äußerte sich Hartenstein bei seiner zweimal vorgelegten Auslegung der Johannesoffenbarung und vornehmlich in seinem Buch „Israel im Heilsplan Gottes“ von 1952. Als er 1940 erstmals die Offenbarung auslegte, lehnte er die Lehre eines realen Tausendjährigen Reiches noch ab: „Ich bekenne vor der Gemeinde mit voller Offenheit, daß ich den Deutungen der [pietistischen] Väter nicht zu folgen vermag, sondern das Zeugnis vom Tausendjährigen Reich einfach als Geheimnis Gottes stehen lassen muß.“⁶³ In der Schrift von 1952 bejahte er schließlich den Chiliasmus, vertrat aber im Gegensatz zur dispensationalistischen Auffassung den Anspruch, dass



Aus der Sicht Hartensteins: Bei der Wiederkunft Christi werde das jüdische Volk von Gott wieder angenommen (Römer 11,25f) und in der Gemeinschaft der Gläubigen aus Juden und Heiden aufgehen.

seine Lehre mit Artikel 17 des *Augsburger Bekenntnisses* vereinbar sei.⁶⁴ Den Dispensationalismus betrachtete er als ‚Schwärmerei‘, nicht zuletzt weil dieser versuchen würde, den jetzigen Stand im Endzeitfahrplan abzulesen.

Der Ausgangspunkt in Hartensteins Buch war der „Judenmord“: „In einem satanischen, in seiner Raserei grauenvollen Haß haben Deutsche in den Jahren 1935 bis 1945, vor allem im Weltkrieg, 6 Millionen Juden umgebracht.“⁶⁵ Der Prälat war sich der Unterlassungsschuld bewusst: Wir „müssen uns tief darüber beugen, daß wir als Kirche geschwiegen haben im Dritten Reich, daß es erst die Botschaft der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland 1950 war, in der dieses furchtbare Geschehen vor Gott und Menschen bekannt worden ist“.⁶⁶ Auf Hartensteins Theologie hatte diese politische Erkenntnis keinen Einfluss.

Die heilsgeschichtliche Rolle des jüdischen Volkes fasste er in die prägnanten Worte zusammen: „Erwählt, verworfen, erhalten und wieder angenommen.“⁶⁷ Die Judenheit wurde von Gott als Segensträger für die Nationen erwählt, was in der Geburt Christi kulminierte. Die Juden seien aber von Gott verworfen worden, nachdem sie ihren Messias gekreuzigt hatten. Ihre Heilserwählung sei auf die Kirche übergegangen (was als Substitutionstheologie kritisiert werden kann). Trotzdem erhalte Gott die Judenheit bewusst als eigenständiges Volk, weshalb Antisemitismus satanisch sei. Gott

erhalte sein Volk, um am Ende durch alle Gerichte hindurch an ihm seine triumphale Gnade erweisen zu können. Die Aufgabe der Juden zwischen dem ersten und zweiten Kommen Christi sei, „als Gerichtsrute für die Völker“ zu dienen, „ein Ferment des Umsturzes und der Zerstörung“ zu sein.⁶⁸ Hartenstein nannte Zionismus und Kommunismus als Beispiele zerstörerischer jüdischer Bewegungen. Hier wirkte die langjährige Prägung durch den antijüdischen Nationalismus fort. Das Wort „Gerichtsrute“ meinte, dass sich die Nationen durch den Anblick von Verwerfung und Erhaltung der Judenheit zur Buße rufen ließen.

Für Hartenstein waren alle Weissagungen des Alten Testaments von Christus her zu verstehen und im geistlichen Sinn auf die Gemeinschaft der Gläubigen anzuwenden. „Jesus Christus ist das Ende der Synagoge. Sie ist nur noch ein Schatten des Vergänglichen.“⁶⁹ Formulierungen wie diese waren insbesondere gegen Poljak gerichtet. In den Augen Hartensteins war den Juden nach Kreuz und Auferstehung Christi kein irdisches Land mehr verheißen. Christus werde wiederkommen, die Erde zum Guten hin verwandeln und dann über das Tausendjährige Reich herrschen. Durch die Verwandlung gehöre das Millennium aber mehr zur zukünftigen Welt als zur irdischen. Bei der Wiederkunft Christi werde das jüdische Volk von Gott wieder angenommen (Römer 11,25f) und in der Gemeinschaft der Gläubigen aus Juden

und Heiden aufgehen. Irdische Territorien gebe es nicht mehr, auch kein Land Israel: „Gott wird dieses Volk heimbringen, nicht in das irdische Palästina, sondern in das himmlische Jerusalem und zu dem lebendigen Christus und in das kommende Reich.“⁷⁰

Eine theologische Überhöhung des 1948 entstandenen israelischen Staates lehnte Hartenstein entschlossen ab: Es sei „seelengefährlich, den Staat Israel als eine Prophezeiung auf das Reich Gottes zu verstehen und den Zionismus heute als ein Zeichen für den Beginn des tausendjährigen Reiches anzusehen“.⁷¹ Im Zionismus würde sich vielmehr der falsche nationale Weg der Zeloten zur Zeit Jesu wiederholen.

Der Amillennialismus Heinrich Wiesemanns

Im Amillennialismus ist das Tausendjährige Reich aus Offenbarung 20 keine künftige Friedensherrschaft, sondern die Zeitspanne zwischen dem ersten und zweiten Kommen Christi.⁷² Direkt im Anschluss an die Parusie würde sich die göttliche Neuschaffung von Himmel und Erde ereignen. Diese Ansicht war bis zum 16. Jahrhundert Standard. In der Reformationszeit kamen chiliastische Strömungen auf, die in den Bekenntnisschriften verworfen wurden.⁷³ Da der Chiliasmus als „jüdisch“ abqualifiziert wurde, steht in neuerer Zeit die ungelöste

Frage im Raum, inwieweit der Amillennialismus eine tendenziell antijüdische Stoßrichtung hat.

Wiesemann fasste seine heilsgeschichtliche Lehre 1965 in dem Buch „Das Heil für Israel“ zusammen. Für die Gruppierungen, die man zunehmend als „evangelikal“ titulierte, benutzte er den Begriff „pietistisch“. Darunter summierte er auch die FeG. Sichtlich betroffen stellte Wiesemann fest, dass im ‚Pietismus‘ der Prämillennialismus die dominierende Theologie geworden sei. So machte er zu Beginn seines Buches darauf aufmerksam, „daß meine pietistischen Freunde zunächst erschrecken werden, wenn sie lesen, daß ich nicht mit einer besonderen Heilsaufgabe Israels in der Zukunft rechne, ja, daß es mir fraglich geworden ist, ob das Neue Testament eine Bekehrung des ganzen Volkes Israel lehrt“.⁷⁴

Von der These, dass die Gründung des Staates Israel ein gottgewolltes Zeichen der Endzeit sei, hielt Wiesemann nichts. Irrigerweise gehe diese Ansicht mit der Erwartung einher, dass sich die zurückgekehrten Juden zu Christus bekehren würden. Doch bis jetzt sei immer noch nichts in der Richtung passiert, dass „die Israeli in Palästina“ an Jesus glaubten.⁷⁵

Wiesemanns Heilsgeschichte basierte auf einer schroffen Unterscheidung zwischen Altem und Neuem Bund, zwischen Judentum und Christentum. Das Judentum wäre für Jesus „ein altes, verschlissenes und zerrissenes Kleid“ gewesen.⁷⁶ Mit Jesus sei etwas heilsgeschicht-

lich ganz Neues in die Welt gekommen. Mit dem Neuen Bund habe der Alte seine Gültigkeit komplett verloren. Gott habe das jüdische Volk verworfen. Die Gemeinde Jesu sei nun das neue Israel.

Wie der Untertitel „Was sagt darüber das Neue Testament?“ nahelegt, hatte Wiesemann schon vor der Abfassung seines Buches eine maßgebliche Entscheidung getroffen: Über die Eschatologie und das „Heil für Israel“ befragte er ausschließlich das Neue Testament. Anders als bei Dispensationalisten spielte die alttestamentliche Prophetie für Wiesemann keine Rolle für Gegenwart und Zukunft: „Die Verheißungen der Propheten von der Heimkehr Israels nach Palästina beziehen sich immer auf ihre Zeit und meinen die Rückkehr aus der assyrischen oder babylonischen Gefangenschaft.“⁷⁷ Endzeitliche Ereignisse oder gar ein Tausendjähriges Reich seien da nie im Blick. Wenn Jesus wiederkomme, folge allein Gericht und Weltuntergang, kein „jüdisches Reich“ im Millennium.⁷⁸

Die Wechselwirkung zwischen evangelikalen und progressiven Anschauungen

Als Ende der 1950er-Jahre Gemeindegruppen begannen, den Staat Israel zu bereisen, entwickelte sich in Kirche wie evangelikaler Bewegung eine regelrechte Israelbegeisterung. Die Existenz dieses Staates und die Begegnung mit Juden

gab Anlass, über Antijudaismus und die NS-Verbrechen zu reflektieren. In den Landeskirchen trieben solche Reisen den christlich-jüdischen Dialog voran. Und im Evangelikalismus wurde das dispensationalistische Denken gefördert, als Israelfahrer sahen, wie sich der jüdische Staat entwickelte und die Wüste buchstäblich zum Blühen brachte. Der langjährige CVJM-Sekretär Petrus Huigens (1916–1972) wurde beim Anblick der landwirtschaftlichen Arbeiten im Negev an Weissagungen wie Jesaja 35,1 erinnert: „Diese jüdischen Männer vor uns bebauen heute das Land und machen durch ihr Dasein etwas von den Worten des Propheten wahr.“⁷⁹ Mehr als andere evangelikale Richtungen konnte die dispensationalistische Heilsgeschichte glaubhaft vermitteln, die richtigen Lehren aus der Schoah gezogen zu haben. Die Ablehnung des Chiliasmus von Seiten der Bekenntnisschriften als ‚jüdische‘ Lehre verstanden Dispensationalisten als Ausdruck der traditionellen kirchlichen Judenfeindschaft. Die Heilsgeschichte bot sich nun als treffende Erklärung für die Erhaltung des jüdischen Volkes an: „Es ist ein Wunder, ... daß Israel trotz der Jahrtausende der Zerstreuung und der Verfolgung noch besteht, während alle Völker des Altertums verschwunden sind.“⁸⁰

So ging die dispensationalistische Sicht in den 1960er-Jahren mit der progressiv-kirchlichen Anschauung konform, dass die alttestamentlichen Verheißungen

einschließlich der des Landes nicht mehr spiritualisiert werden dürften. Evangelikale Israelfreunde und linke Kirchenkreise stimmten in der Position überein, dass die Weissagungen für Israel nicht auf die Kirche übergegangen seien. Enterbungs- und Substitutionsgedanken wurden von beiden zurückgewiesen. Gewollt oder ungewollt – der progressive jüdisch-christliche Dialog und der israelbegeisterte Evangelikalismus sekundierten und förderten sich gegenseitig. Das lässt sich seit der israelischen Staatsgründung beobachten. Beeindruckt von diesem Ereignis griff der Berliner Propst Kurt Scharf (1902–1990), der später als ‚roter Bischof‘ in die Geschichte einging, auf Bewertungen zurück, die er in pietistischen Traktaten gelesen hatte. Denn an der „Wiedergeburt der Nation Gottes“ würden alle anderen Interpretationsversuche versagen: „Hier bleibt nur eine Deutung: die prophetisch-apokalyptische der Heiligen Schrift selbst.“⁸¹ Umgekehrt wurde Scharfs Diktum in der dispensationalistischen Israelliteratur als Bestätigung der eigenen Sichtweise rezipiert.⁸²

Der sozialistische Theologieprofessor Helmut Gollwitzer (1908–1993) pflegte jahrelang gute Kontakte zur *Evangelischen Marienschwesternschaft* in Darmstadt. Deren Gründerin Klara Basilea Schlink (1903–1984) vertrat eine dispensationalistisch anmutende Endzeitlehre, die Überschneidungen zu Gollwitzers heilsgeschichtlich ausgerichteter Israel-

theologie aufwies. Auf dem Münchner Kirchentag 1959 erinnerte sich Gollwitzer lobend an die Begegnung mit der Marienschwester im Jahr zuvor: „Mutter Basilea erzählte, wie sie ... von der Erkenntnis unserer Schuld an Israel gefasst und geschüttelt wurde und wie seither in dem immerwährenden Gebet der Marienschwestern in Darmstadt jede Nacht eine Stunde für den Staat Israel und seine Bewohner gebetet wird.“⁸³

1959 begannen niederländische und westdeutsche Protestanten, eine Siedlung in Nordisrael namens *Nes Ammim* aufzubauen.⁸⁴ Dieses progressive Werk sollte dem jüdisch-christlichen Dialog und der Aussöhnung zwischen Israelis und Europäern dienen. 1963 wurde in Velbert ein deutscher Förderverein gegründet, und 1964 ließen sich die ersten Bewohner im Dorf nieder. Zu den Gründungsmitgliedern des Vereins gehörte mit Waldemar Brenner (1918–1998) ein prominenter Vertreter der FeG. Brenner war Schriftleiter des Periodikums „Der Gärtner“. Der evangelikale Pfarrer Paul Deitenbeck (1912–2000), langjähriger Vorsitzender der *Evangelischen Allianz* und Mitbegründer der Bekenntnisbewegung *Kein anderes Evangelium*, gehörte zeitweilig zum Kuratorium des Nes Ammim-Vereins. Der prägende Theologe Nes Ammims war Heinz Kremers (1926–1988). Er bildete theologisch wie biographisch das Scharnier zwischen links-liberalen und evangelikalen Unterstützern der christlichen Siedlung. Seine Israeliebe führte

Kremers auf die pietistische Herkunft zurück: „Meine Eltern, die in der Tradition des reformierten Pietismus standen, weckten in mir ... die Liebe zum jüdischen Volk.“⁸⁵ Heinz Kremers „Memorandum“ von 1964 bildete die theologische Basis von Nes Ammim und konnte auch von evangelikalen Israelfreunden bejaht werden. Das Memorandum bezog sich auf das zweifache ‚Zeichen für die Völker‘ (hebr. = *nes ammim*), das Gott Jesaja 11,10–12 zufolge aufrichten werde: Zum einen verheißt Gott das Kommen des Erlösers aus dem Geschlecht Isais und zum anderen die Heimkehr des Volkes Gottes aus dem Exil. Diese Rückkehr des Gottesvolkes war für Kremers im 20. Jahrhundert erneut Realität geworden: „Gott hat die zweite Verheißung zum ersten Mal erfüllt, als der Perserkönig Kyros das Volk Israel aus dem Babylonischen Exil heimkehren ließ. In unseren Tagen erfüllt Gott diese Verheißung zum zweiten Mal (...) Und diese Heimführung ist ein Zeichen der Treue Gottes zu Israel, das er für alle Völker aufgerichtet hat.“⁸⁶ Sekundiert von progressiver Israeltheologie avancierte die dispensationalistische Richtung nahezu zum Standard-Evangelikalismus. Darunter litt gerade der amillennialistisch orientierte Wiesemann. Er diagnostizierte: „In der Geschichte geht es oft seltsam zu.“ Früher gerieten Chilisten in Erklärungsnot. Aber heute „muß sich derjenige auf Widerstand gefasst machen, der aufgrund vieler Aussagen des Neuen Testaments ein jüdisches

Tausendjähriges Reich in Frage stellt“.⁸⁷ Durch seinen Amillennialismus geriet Wiesemann in den Verdacht einer judenfeindlichen Einstellung und fühlte sich unter Rechtfertigungsdruck: „Man möge es mir glauben, daß ich keinerlei Ressentiments gegen das Volk Israel in meinem Herzen trage.“⁸⁸

Ausblick und Bewertung

Die vorübergehende Zusammenarbeit zwischen evangelikalen und links-progressiven Israelfreunden löste sich nach 1967 langsam auf. Das war zum einen dem schärfer werdenden Streit um die ‚Judenmission‘ geschuldet. Während die reformorientierten Landeskirchen den Gedanken der Missionierung zunehmend durch Dialog ersetzen, blieb der Großteil der evangelikalen Bewegung dem Missionsgedanken treu. Nur wenige Erweckte, die sich besonders weit auf das Volk Israel zubewegten, waren der Überzeugung, die Juden gelangten auch ohne Jesus zur Seligkeit. Die von Peter Beyerhaus 1970 entworfene „Frankfurter Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission“ legte stattdessen dar, dass neben den Heiden auch den Juden das christliche Zeugnis nähergebracht werden müsse: „Auch Israel soll sein Heil in der Bekehrung zu Jesus Christus finden.“⁸⁹ Diesem Ansatz folgten auch die deutschen Zweige der *Lausanner Bewegung* und der *Evangelischen Allianz*. Für die Israelitischen

Kultusgemeinden und ihre evangelischen Gesprächspartner war das ein Affront; gemeinsame Gespräche waren kaum noch möglich.

Zum anderen gingen evangelikale und linke Protestanten fortan getrennte Wege, weil sie den israelischen Sieg im Sechstagekrieg und die daraus resultierenden Machtverschiebungen anders bewerteten. Viele Linke nahmen jetzt eine kritische oder zumindest reservierte Haltung gegenüber dem Staat Israel ein, weil die Besetzung des Westjordanlands und Ost-Jerusalems in den Geruch eines militaristisch-imperialistischen Akts kam. Dispensationalistische Evangelikale sahen darin aber eine Erfüllung biblischer Verheißungen. Der Sieg Israels wirkte für manche wie ein Gottesbeweis, der die Wahrheit der Bibel bestätigte: „Aus jüdischer Sicht ist jetzt eigentlich alles erfüllt. Jetzt kann der Messias jeden Tag und zu jeder Stunde kommen.“⁹⁰

Bis heute gilt: Während evangelikale Prediger und Autoren oft die endzeitliche Rolle des Volkes Israel thematisieren, halten sich offizielle evangelikale Verbände sehr bedeckt. Als z. B. *idea-Spektrum* 2002 einige – namentlich nicht genannte – Theologen um Stellungnahmen zum Nahostkonflikt bat, „lehnten alle drei es ab, ihre Position öffentlich mit ihrem Namen zu begründen. Als Hauptgründe wurden die Angst vor Spendenrückgängen ihre [sic!] Werke und die Gefährdung ihrer eigenen beruflichen Position genannt.“⁹¹ Offensichtlich gelten die Ver-

treter der gegensätzlichen Flügel in den eigenen Reihen als derart dominant, dass sich die Führungsorgane der evangelikalen Bewegung keine öffentlichen Stellungnahmen zutrauen. Das gilt auch für die Leitungen evangelikaler Hochschulen und Bibelseminare, die sich theologisch und politisch kaum mit Judentum, Volk Israel und Nahostkonflikt beschäftigen. Damit überlassen sie das Feld denjenigen, die sich am lautesten und in einer unverantwortlichen Weise dazu äußern. So haben die Evangelikalen selbst zu der eingangs beschriebenen Situation beigetragen, dass der Terminus ‚evangelikal‘ gerade im Blick auf die Israelthematik negativ konnotiert werden konnte.

Seit den 1980er-Jahren haben alle Landeskirchen und die meisten Freikirchen hinsichtlich der Schoah Schuldbekennnisse abgelegt. Neben dem EKD-Positionspapier von Berlin-Weißensee aus dem Jahr 1950 wurde vor allem die Synodalerklärung der rheinischen Landeskirche von 1980 wegweisend.²² Bei letzterer waren bis in die Formulierungen hinein Einflüsse von Heinz Kremers und der Nes Ammim-Bewegung spürbar. Der *Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden* folgte 1984 mit seiner Stellungnahme.²³ Ursprünglich wurde die Erklärung als „Wort der Bundesleitung“ veröffentlicht. Erst später fand der Begriff ‚Schuldbekennnis‘ Verwendung.

Allen evangelikalen Richtungen scheint gemeinsam zu sein, dass sie den *Messianischen Juden* wohlwollend begeg-

nen.²⁴ Darin unterscheiden sie sich vom landeskirchlichen Mainstream, bei dem die Messianischen Juden als Protagonisten der Judenmission und deshalb für problematisch gelten.

Abschließend ist die dispensationalistische Dominanz innerhalb der Evangelikalen zu beurteilen. Positiv ist zu sagen: Der von ihnen vertretene Chiliasmus hebt den jüdischen Charakter der Bibel hervor. Verheißungen werden nicht spiritualisiert oder ins Jenseits verschoben, sondern für diese Erde erwartet. Der Evangelikalismus hat auf seine Weise das Gespräch mit (bestimmten zionistischen) Juden gesucht, was positiv herauszustellen ist. Dass die dispensationalistische Lehrmeinung viele Anhänger gewonnen hat, kann als Versuch gelten, den traditionellen Antijudaismus auch im Evangelikalismus zu überwinden. Aufgrund unserer geschichtlichen Verantwortung und der christlichen Verbundenheit mit dem Judentum sollte das Eintreten der Evangelikalen für den Staat Israel an sich nicht gebrandmarkt werden. Die sozialen Projekte zugunsten der israelischen Bevölkerung verdienen Lob. Evangelikale Berichterstattung aus Israel kann ein Korrektiv zur üblichen Medieninformation sein.

Kritisch ist herauszustellen, dass die Rolle des Volkes Israel im dispensationalistischen Endzeitszenario Probleme aufwirft, angefangen bei der meist fehlenden hermeneutischen Reflexion. Man liest oft aufgrund oberflächlicher Ähnlichkeiten

politische Aktualitäten in den Bibeltext hinein. Weil viele Aussagen nicht wirklich zu belegen sind, berufen sich manche auf spezielle „geistliche Gaben, besonders auf dem Gebiet der prophetischen Lehre“²⁵, wonach sich der Heilsplan für Juden und Christen nur den Erleuchteten offenbare. Spekulative Deutungen haben nach 1967 zugenommen, während frühere Autoren noch mehr Zurückhaltung übten. Die viel beschworenen ‚Zeichen der Zeit‘ sind keine Beweise und bleiben deshalb stets ambivalent.

Während Evangelikale den Antisemitismus in Deutschland und Europa glaubhaft zu überwinden suchen, manövrieren sich die Vertreter des Dispensationalismus im Blick auf den Nahen Osten in eine Zuschauerrolle hinein. Diese könnte sie ähnlich tatenlos werden lassen wie weiland Mitte des 20. Jahrhunderts. Denn zu den Endzeitvorstellungen gehört eine künftige Völkerschlacht im Heiligen Land, bei dem nach Sacharja 13,8 zwei Drittel der Juden umkommen sollen: „Das endgeschichtliche Judentum wird in diesem Zusammenhang noch einmal durch eine ernste Dezimierung gehen. Nur ein Drittel des Volkes soll übrig bleiben im Lande.“²⁶ Sollte es wirklich zu einem Vernichtungskrieg gegen den Staat Israel kommen, werden Christen, die von einer solchen Prophezeiung überzeugt sind, unsolidarisch schweigen. Überhaupt enthält die Konzeption einer unmittelbar bevorstehenden Endschlacht ein politisch gefährliches Poten-

tial. Friedenslösungen im Nahen Osten sind dadurch von vornherein als Pakt mit dem Teufel stigmatisiert. Das ist nicht im Sinne des Gottes, der seinen Sohn sagen ließ: „Selig sind, die Frieden stiften; denn sie werden Gottes Kinder heißen“ (Matthäus 5,9).

Dieser Artikel erschien zuerst in: R. Dietze, W. Fleischmann-Bisten u. a. (Hg.). *Das Verhältnis der Freikirchen zum Judentum. Jahrestagung des Vereins für Freikirchenforschung vom 26. bis 27. Mai 2018 im Internationalen Tagungszentrum KARIMU der Wycliff-Bibelübersetzer in Burbach (= Freikirchenforschung Bd. 28). Münster/Westf., 2019. S. 30–49.*



Dr. Gerhard Gronauer ...

ist Pfarrer der bayerischen Landeskirche in Dinkelsbühl und wissenschaftlicher Mitarbeiter am Synagogenprojekt der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau. Daneben ist er Lehrbeauftragter für Kirchengeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts an der CVJM-Hochschule in Kassel. Er hatte über das Thema „Der Staat Israel im westdeutschen Protestantismus. Wahrnehmungen in Kirche und Publizistik von 1948 bis 1972“ promoviert; die Arbeit wurde mit dem Promotionspreis der Staedtler-Stiftung ausgezeichnet.

Anmerkungen

- ¹ Franziska Knupper. „US-Botschaft nach Jerusalem. Ein Schritt zur Apokalypse?“. Deutschlandfunk Kultur vom 2.5.2018. URL: http://www.deutschlandfunkkultur.de/us-botschaft-nach-jerusalem-ein-schritt-zur-apokalypse.979.de.html?dram:article_id=416813 [Stand: 20.5.2018].
- ² Karl Doemens. „Trumps Geschenk für die Evangelikalen“. In: Frankfurter Rundschau vom 14.5.2018. URL: <http://www.fr.de/politik/israel-trumps-geschenk-fuer-die-evangelikalen-a-1505563> [Stand: 20.5.2018].
- ³ Zitiert in: Katja Guske. Zwischen Bibel und Grundgesetz: Die Religionspolitik der Evangelikalen in Deutschland. Wiesbaden, 2014. S. 90.
- ⁴ Siehe Fritz Laubach. Aufbruch der Evangelikalen. Wuppertal, 1972.
- ⁵ So Frederik Elwert/Martin Radermacher/Jens Schlamelcher (Hg.). Handbuch Evangelikalismus. Bielefeld, 2017. S. 68.
- ⁶ Vgl. Erhard Berneburg. Das Verhältnis von Verkündigung und sozialer Aktion in der evangelikalen Missionstheorie unter besonderer Berücksichtigung der Lausanner Bewegung für Weltevangelsing. Wuppertal, 1997. S. 58.
- ⁷ So Ernst Schrapp. Gott macht Geschichte: Die Bibelschule und das Missionshaus in Wiedenest. Wuppertal, 1995. S. 144. Vgl. Uta Andrea Balbier. „Billy Graham in West Germany. German Protestantism between Americanization and Rechristianization 1954–70“. In: Zeithistorische Forschungen 7 (3/2010). S. 343–363.
- ⁸ So Hansjörg Hemminger. Evangelikal. Von Gotteskindern und Rechthabern. Gießen, 2016. S. 15.
- ⁹ Helmuth Kittel. „England“. In: RGG² 2 (1928). Sp. 150 u. Heinrich Hermelink. „Protestantismus“. In: RGG² 4 (1930). Sp. 1585.
- ¹⁰ So Hemminger. Evangelikal. S. 79; u. Elwert. Handbuch. S. 14.
- ¹¹ Friedrich Mildenerger. „Heilsgeschichte“. In: RGG⁴ 3. Sp. 1584–1586, hier Sp. 1585.
- ¹² Vgl. Stephan Holthaus. Die Evangelikalen. Fakten und Perspektiven. Lahr, 2007. S. 70f.
- ¹³ So Erich Beyreuther. Der Weg der Evangelischen Allianz in Deutschland. Wuppertal, 1969. S. 91. Vgl. auch die Beiträge bei Daniel Heinz (Hg.). Freikirchen und Juden im „Dritten Reich“. Instrumentalisierte Heilsgeschichte, antisemitische Vorurteile und verdrängte Schuld. Göttingen, 2011.
- ¹⁴ Wilhelm Steinhilber. In aller Welt am Netz. Festschrift zum 75-jährigen Jubiläum der Liebenzeller Mission. Bad Liebenzell, 1974. S. 46.
- ¹⁵ Vgl. Elmar Spohn. Zwischen Anpassung, Affinität und Resistenz. Die Glaubens- und Gemeinschaftsmisionen in der Zeit des Nationalsozialismus. Berlin, 2016. S. 208–211.
- ¹⁶ Aus einer öffentlichen Erklärung von 1934. Dokumentiert bei Helmuth Egelkraut. Die Liebenzeller Mission und der Nationalsozialismus. Eine Studie zu ausgewählten Bereichen, Personen und Positionen. Berlin, 2015. S. 332.
- ¹⁷ So Michael Diener. Kurshalten in stürmischer Zeit. D. Walter Michaelis (1866–1953) – Ein Leben für Kirche und Gemeinschaftsbewegung. Gießen, 1998. S. 511.
- ¹⁸ Dokumentiert bei Martin Greschat/Hans-Walter Krumwiede (Hg.). Das Zeitalter der Weltkriege und Revolutionen. Neukirchen-Vluyn, 1999. S. 187. Vgl. Martin Greschat. Die evangelische Christenheit und die deutsche Geschichte nach 1945. Stuttgart, 2002. S. 131 ff.
- ¹⁹ Zitiert bei Egelkraut. Liebenzeller. S. 439.
- ²⁰ Vgl. Karl Heinz Voigt. Ökumene in Deutschland 2. Von der Gründung der ACK bis zur Charta Oecumenica. Göttingen, 2015. S. 42–59.
- ²¹ Dokumentiert bei: Karl Heinz Voigt. „Schuld und Bekenntnis in den Freikirchen nach 1945“. In: Erich Geldbach/Reimer Dietze (Hg.). Jahrbuch des Vereins für Freikirchenforschung 14 (2004). S. 229–261, hier S. 259.
- ²² So Guske. Bibel. S. 71 u. 89; Voigt. Schuld und Bekenntnis. S. 247.
- ²³ Walter Michaelis. „Bericht zur Lage“ [1946]. In: Kurt Heimbucher/Theo Schneider (Hg.). Besinnung und Wegweisung. Gnadauer Dokumente II. Dillenburg/Gießen, 1988. S. 289–315, hier S. 292.
- ²⁴ Ebd. S. 295.
- ²⁵ Ebd.
- ²⁶ Ebd. S. 298.
- ²⁷ Siehe Gerhard Ruhbach. „Der Weg der Gemeinschaftsbewegung im Dritten Reich (1933–1945)“. In: Kurt Heimbucher (Hg.). Dem Auftrag verpflichtet. Die Gnadauer Gemeinschaftsbewegung. Gießen/Dillenburg, 1988. S. 26–46, hier S. 33.
- ²⁸ So Ruhbach. Weg. S. 39.
- ²⁹ Zitiert bei Voigt. Schuld und Bekenntnis. S. 250. Vgl. Hartmut Weyel. Zukunft braucht Herkunft – Band III. Witten, 2011. S. 470f.
- ³⁰ Dokumentiert bei Karl Heinz Voigt. Schuld und Versagen der Freikirchen im „Dritten Reich“. Aufarbeitungsprozesse seit 1945 – Einführung und Dokumentation. Frankfurt/Main, 2005. S. 96. Für die FeG unterzeichnete Wiesemann die Erklärung.
- ³¹ Dokumentiert bei Rolf Rendtorff/Hans Hermann Henrix (Hg.). Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985. Paderborn/München, 1989. S. 549.
- ³² Walter Michaelis. Ein Wort zur Judenfrage, gegen deren einseitige Beurteilung in der Gegenwart. Landeskirchliches Archiv der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern/LAELKB, Akten des LKR, 3056. Vgl. Diener. Kurshalten. S. 516.
- ³³ Michaelis. Wort.
- ³⁴ Johann Heinrich Jung-Stilling. Das Heimweh. Leck, 1994. S. 420.
- ³⁵ So Berneburg. Verhältnis. S. 304f.
- ³⁶ Erich Geldbach. „Der Dispensationalismus“. In: Theologische Beiträge 42 (4/2011). S. 191–210, hier S. 194.
- ³⁷ So Roland Hardmeier. Zukunft. Hoffnung. Bibel. Endzeitmodelle im biblischen Vergleich. Oerlinghausen, 2007. S. 334.
- ³⁸ Vgl. Geldbach. Dispensationalismus. S. 206f.
- ³⁹ Friedrich Heitmüller. Aus 40 Jahren Dienst am Evangelium. Witten, 1950. S. 231. Vgl. Weyel. Zukunft. S. 307.
- ⁴⁰ Heitmüller. 40 Jahre. S. 231.
- ⁴¹ Ebd., S. 232.
- ⁴² Ernst Schrapp. „Erich Sauer – heilsgeschichtliche Sicht für unsere Zeit“. In: Ders./Klaus Brinkmann (Hg.). Gott – der Herr der Geschichte. Heilsgeschichte in Bibel und Mission. Wuppertal, 1998. S. 7–28, hier S. 10.
- ⁴³ Ebd., S. 11.
- ⁴⁴ Erich Sauer. Das Morgenrot der Welt Erlösung. Ein Gang durch die alttestamentliche Offenbarungsgeschichte. Gütersloh, 1947. S. 84.
- ⁴⁵ Ebd., S. 86.
- ⁴⁶ Ebd., S. 102.
- ⁴⁷ Ebd., S. 124.
- ⁴⁸ Ebd., S. 129.
- ⁴⁹ Helge Stadelmann/Berthold Schwarz. Heilsgeschichte verstehen. Warum man heilsgeschichtlich denken sollte, wenn man die Bibel nicht missverstehen will. Dillenburg, 2017. S. 30. Vgl. Schrapp. Gott. S. 127.
- ⁵⁰ Vgl. Franz Stuhlhofer. „Das Ende naht!“. Die Irrtümer der Endzeitspezialisten. Gießen, 1993.
- ⁵¹ Erich Sauer. Gott, Menschheit und Ewigkeit. Wuppertal, 1955. S. 35.
- ⁵² Ebd., S. 168.
- ⁵³ Siehe dazu Gerhard Gronauer. Der Staat Israel im westdeutschen Protestantismus. Wahrnehmungen in Kirche und Publizistik von 1948 bis 1972. Göttingen, 2013. S. 89–93. Vgl. Elmar Spohn. Mission und das kommende Ende. Karl Hartensteins Verständnis der Eschatologie und dessen Auswirkungen auf die Mission. Lahr, 2000. S. 68f.
- ⁵⁴ Brief des Centralausschusses für die Innere Mission an die EKD-Kirchenkanzlei vom 17.5.1951 (Evangelisches Zentralarchiv/EZA Berlin, 2/5250).
- ⁵⁵ Brief des Dt. Verbandes für Gemeinschaftspflege und Evangelisation (W. Michaelis) an die Kirchenkanzlei vom 9.7.1951 (EZA, 2/5250).
- ⁵⁶ Siehe dazu Gronauer. Staat S. 151–155 u. 244–247.
- ⁵⁷ Brief der Freunde des Karmel-Instituts an die EKD-Synode vom 26.4.1958 (EZA, 2/5252).
- ⁵⁸ So „Botschaft an die theol. Fakultäten, Kirchenleitungen, Missions-Gesellschaften, Bischöfe, Pröpste, Pfarrer, Prediger, Missionare und alle Mitchristen in den Kirchen, Freikirchen und Gemeinschaften“ vom 5.–9.8.1963 (LAELKB, III/51/34).
- ⁵⁹ So „Botschaft“ von Juli/Aug. 1965 (LAELKB, III/51/34).
- ⁶⁰ So Spohn. Mission. S. 150.
- ⁶¹ So ebd., S. 20, 142f.
- ⁶² So Berneburg. Verhältnis. S. 313.
- ⁶³ Karl Hartenstein. Der Wiederkommende Herr. Eine Auslegung der Offenbarung des Johannes für die Gemeinde.

Stuttgart, 1940. S.241. Vgl. Spohn. Mission. S.75.

⁶⁴ Siehe Augsburgs Bekenntnis 1530, 17: „Ebenso werden hier einige jüdische Lehren (iudaicas opiniones) verworfen, die sich auch gegenwärtig ausbreiten, nach denen vor der Auferstehung der Toten eitel (reine) Heilige, Fromme ein weltliches Reich aufrichten und alle Gottlosen vertilgen werden“ (Unser Glaube – Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Hg. vom Lutherischen Kirchenamt. Gütersloh, ²1987. S.72).

⁶⁵ Karl Hartenstein. Israel im Heilsplan Gottes. Eine biblische Besinnung. Stuttgart, 1952. S. 11.

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Ebd., S. 15.

⁶⁸ Ebd., S. 14.

⁶⁹ Ebd., S. 17.

⁷⁰ Ebd., S. 66.

⁷¹ Ebd., S. 42.

⁷² So Hardmeier. Zukunft. S. 21.

⁷³ Vgl. Zweites Helvetisches Bekenntnis 1561/66, XI: „Wir verwerfen außerdem die jüdischen Träume (Judaica Somnia), dass dem Gerichtstag ein goldenes Zeitalter (aureum saeculum) auf Erden vorausgehe, wobei die Frommen nach Niederwerfung ihrer gottlosen Feinde die Reiche der Welt erlangen werden“ (Georg Plasger/Matthias Freudenberg [Hg.]. Reformierte Bekenntnisschriften. Eine Auswahl von den Anfängen bis zur Gegenwart. Göttingen, 2005. S.202).

⁷⁴ Heinrich Wiesemann. Das Heil für Israel. Was sagt darüber das Neue Testament? Stuttgart, 1965. S. 14. Vgl. Weyel. Zukunft. S.317.

⁷⁵ Wiesemann. Heil. S. 19.

⁷⁶ Ebd., S. 38.

⁷⁷ Ebd., S. 208f.

⁷⁸ Ebd., S. 210.

⁷⁹ Petrus Huigens. Israel. Land der Bibel und der Zukunft. Kassel, ²1959. S. 136f.

⁸⁰ Fritz Rienecker. Wenn dies geschieht... Vom endzeitlichen Charakter der Gegenwart. Wuppertal, ⁴1960. S. 105.

⁸¹ Kurt Scharf. „Israel und Palästina – heute. Zu den Ereignissen im Nahen Osten“. In: Zeichen der Zeit 2 (1948), S. 275–278, hier S. 275.

⁸² So Gronauer. Israel. S. 107–109.

⁸³ Helmut Gollwitzer. „Israel und wir Deutschen“. In: Deutscher Evangelischer Kirchentag München. Dokumente. Stuttgart (1959), S. 713–719, hier S. 717.

⁸⁴ Vgl. Gronauer. Israel. S. 142–148.

⁸⁵ Heinz Kremers/Erich Lubahn (Hg.). Mission an Israel in heilsgeschichtlicher Sicht. Neukirchen-Vluyn, 1985. S. 69.

⁸⁶ Heinz Kremers. „Memorandum aus dem Jahre 1964“. In: Nikolaus Becker/Gerda E. H. Koch (Hg.). Bewahren und Erneuern. Die christliche Siedlung Nes Ammim in Israel. Neukirchen-Vluyn, 1993. S. 151–172, hier S. 167f.

⁸⁷ Wiesemann. Heil. S. 13f.

⁸⁸ Ebd., S. 14.

⁸⁹ Dokumentiert bei Rudolf Bäumer/Peter Beyerhaus/Fritz Grünzweig (Hg.). Weg und Zeugnis. Bekennende Gemeinschaften im gegenwärtigen Kirchenkampf 1965–1980. Bad Liebenzell/Bielefeld, ²1981. S. 202–208, hier S. 206.

⁹⁰ David Jaffin. Israel am Ende der Tage. Bad Liebenzell, 1987, S. 75.

⁹¹ Marcus Mockler. „Israelfreunde, Israelfeinde. Der Streit um die Politik Scharons bringt evangelikale Christen gegeneinander auf“. In: IDEA.S 17 (2002), S. 16–18, hier S. 17. Vgl. Berneburg. Verhältnis. S. 306.

⁹² Dokumentiert bei Rendtorff. Kirchen. S. 593–596.

⁹³ Dokumentiert bei Voigt. Schuld und Versagen. S. 99f.

⁹⁴ So Hemminger. Evangelikal. S. 110. Vgl. Ulrich Laepple (Hg.). Messianische Juden – eine Provokation. Göttingen, 2016.

⁹⁵ Klaus Gerth. Der Antichrist kommt. Die 80er Jahre – Galgenfrist der Menschheit? Aßlar, 1981. S. 6.

⁹⁶ Fritz Hubmer. Der Heilsplan Gottes. Mit einem Geleitwort von Erich Sauer. Neuhausen, ⁷1968. S. 57.

RAM
für
WERBUNG

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



Aus der Rubrik:

EMIL W.
FROMMELT
Theologe

Von den Vätern lernen

Emil W. Frommel

Das Gebet des Herrn in Predigten – Unser Vater in dem Himmel

Eine Predigt über Lukas 11,2

Die Gnade unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi und die Liebe Gottes des Vaters und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit uns allen. Amen.

Geliebte Gemeinde in Christus!

Wir möchten in diesen Stunden das Vaterunser richtig beten lernen. Das ist nötig, denn es ist kein Gebet auf Erden, das so viel, aber auch gedankenlos gebetet wird wie das Vaterunser. „Es ist Jammer über Jammer,“ sagt Luther, „dass solch ein Gebet eines solchen Meisters ohne Andacht in der ganzen Welt zerklappert und zerplappert wird“.

Viele beten im Jahr vielleicht tausend Vaterunser, und auch wenn sie tausend Jahre so beteten, hätten sie doch nicht einen Buchstaben oder Inhalt davon

geschmeckt noch wirklich gebetet. Summa: Das Vaterunser ist der größte Märtyrer auf Erden. Denn jeden plagt und jeder missbraucht es, wenige tröstet es und nur wenige gebrauchen es fröhlich in rechter Weise. In vielen Häusern, in denen es noch gebetet wird, wird es so undeutlich ausgesprochen, dass man nicht einmal die Sprache erkennt, in der es gebetet wird: ob es Deutsch oder Französisch ist. Ganz anders würdigten die ersten Christen das Vaterunser. Sie erlaubten es nicht jedem, es einfach so zu beten. Nur die bereits in den Taufunterricht eingetreten waren und schon ein Bekenntnis für Christus abgelegt hatten, durften es am Schluss des Unterrichts lernen. „Nimm hin dieses teure Kleinod und bewahre es“, so sprach man zu ihnen. „Nimm hin das Gebet, welches Gott selber gelehrt hat, um es vor ihn zu brin-

gen.“ Und erst an ihrem Tauftag beteten sie es öffentlich vor der Gemeinde. Mit dem richtigen Aufsagen aber ist noch wenig getan. Spricht nicht der Herr zu dem glaubenslosen Volk, das sich betend naht: „Wenn ihr gleich viel betet, so höre ich euch doch nicht, und wenn ihr gleich eure Hände zu mir ausbreitet, so verberge ich doch mein Angesicht vor euch“? Es kommt auf das „Wie“ bei deinem Beten an. Ein Vogel muss Flügel haben, wenn er fliegen will und wenn er sie nicht hat, so bleibt er auf der Erde, und wenn er sich auch tausendmal aufschwingen möchte. So muss, lieber Christ, auch deine Seele Schwingen haben, wenn sie sich zu ihrem Gott im Gebet emporheben will. Diese Schwingen sind der lebendige Glaube. Ist er nicht da, kannst du das schönste Gebet hersagen, du bleibst auf der Erde und kommst nicht an die Himmelstüre.

Ohne den Glauben kannst du auch das Gebet aller Gebete, das Vaterunser, nicht beten. Darum können, darum dürfen auch so viele das Vaterunser nicht beten. Fragst du aber: „Wer darf es denn beten?“, so weise ich dich hin auf die Anrede im Vaterunser, die heißt: „Unser Vater, der du bist im Himmel“. Kannst du diese überzeugt beten, kannst du auch die Bitten und den Schluss angemessen beten. Denn das ist klar: Wer den Anfang schon nicht beten kann, kann sicherlich auch nicht weiter beten. Wir fragen darum: „Wer kann und darf das heilige Vaterunser beten?“ und antworten: „Wer im Glauben betet,

1. dass Gott ein Vater,
2. dass er unser Vater,
3. dass er unser Vater im Himmel ist.“

Gebet: Herr, unser Gott! Der du in einem Lichte wohnst, zu dem niemand kommen kann, und wohnst unter den Lobgesängen deiner heiligen Engel! Habe Dank, dass wir dich unsern Vater nennen und zu dir kommen dürfen. Herr! Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst und des Menschen Kind, dass du dich seiner annimmst! So gib, dass wir deinen herrlichen Vaternamen recht verstehen lernen! Lehre einen jeden, was er an deinem Namen hat. Wer in Not und Trübsal ist, dem rufe mit starker Stimme zu: „Ich bin dein Vater, fürchte dich nicht!“ Wer meint, dir verloren gegangen zu sein, dem rufe deinen Vaternamen nach, auf dass er zu dir zurückfinde! Mache uns durch deinen lieben Sohn und deinen Heiligen Geist zu deinen rechten Kindern, auf dass wir getrost und mit aller Zuversicht beten: „Abba, lieber Vater!“ Amen.

1. Vater unser in dem Himmel

Geliebte Gemeinde in Christus!
Luther erklärt diese Anrede für lieblich, wenn er sagt: „Gott will uns damit locken, damit wir glauben, dass er unser rechter Vater und wir seine rechten Kinder sind, auf dass wir ihn getrost und mit voller Zuversicht bitten sollen wie die lieben Kinder ihren lieben Vater.“ Wie köstlich ist deshalb diese Anrede. Es liegt ja in der Anrede ein deutlicher Ausdruck, wie du zu jemanden stehst.

Je nachdem, wie du zu einem Menschen stehst, redest du ihn an. Du redest einen Vorgesetzten anders als einen Untergebenen und anders als den Freund an. Wie du deinen Gott anredest, so stehst du zu ihm. So zeigt dir die Anrede hier, wie du zu deinem Gott stehen sollst. Bedenke, dass du nicht beten sollst: „Unser König, unser Richter im Himmel“, sondern „unser Vater in dem Himmel“! Mit dem köstlichsten Namen, den es auf Erden gibt, dürfen wir unsern Gott anreden. Es gibt keinen süßeren und vertrauenswürdigeren, aber auch keinen majestätischeren Namen als diesen. Das erste Wort, das ein Mensch aussprechen lernt, ist das Wort „Vater“ oder, was in dieser Hinsicht gleichbedeutend ist, „Mutter“. In dem kleinen Wörterbuch für Kinder stehen oben als erstes die Worte „Vater und Mutter“. Ihr wisst es, liebe Eltern, denen der Herr Kinder geschenkt hat, was es mit diesem Namen für eine Bewandnis hat, wie tief der Klang ins Herz drang, als euer erstes Kind zum ersten Mal Vater oder Mutter sagte. Ist es nicht das vertrauensvollste Wort? Fasst euch euer Kind nicht am Innersten an, wenn es ruft: „Lieber Vater, liebe Mutter“? Zugleich ist es auch ein majestätisches Wort. Gibt es für einen Fürsten einen majestätischeren Titel, als wenn sein Volk ihn einen „Landesvater“ nennt? Einen „Vater in Christus“ nennst du einen Menschen, der dir das Höchste war, was ein Mensch dem andern sein kann, eine Brücke zum Heiland hin.

Kindliche Liebe und heilige Scheu umfasst dieser Vatername. Der Herr schenkt dir Großes damit.

Was Er, der heilige Sohn Gottes, getan hat, das lehrt er dich, du sündiges Menschenkind. Du sollst deinen Gott anreden, wie Er ihn angeredet hat. Ist Gott nicht sein Vater im Tempel, sein Vater in Gethsemane, sein Vater auch am Kreuz? In dieses sein Verhältnis zum Vater sollen wir eintreten. Auch unsere Anrede an den großen Gott, dessen Stuhl der Himmel, dessen Schemel die Erde ist, soll „unser Vater in dem Himmel“ sein.

Das aber, liebe Freunde, hat uns der Heiland nicht nur gelehrt, sondern Er hat es uns vor allem erworben. Kommt dir das befremdlich vor? Meinst du etwa, das verstehe sich von selbst, dass Gott dein Vater ist? Etwa deswegen, weil er dein Schöpfer ist? Darum ist er noch lange nicht dein Vater. Wohl hörst du jetzt in Kirchen, Häusern und Straßen vom lieben Vater im Himmel reden. Der alte eifernde Bundesgott Israels sei abgetan und gehöre zum alten Eisen. Da hat man sich einen Vater im Himmel gemacht, wie man ihn braucht, der mit unserer Zeit Schritt hält; so einen guten Mann, der fünf gerade sein lässt, der wohl manchmal ein wenig schimpft und tadelt, aber gleich wieder gut ist. Er ist ein guter alter Herr, der seinen lieben Kindern ohne Unterschied Regen und Sonnenschein auf Erden zuteil werden lässt und sie am Ende, wenn sie für das Leben auf der Erde zu alt geworden

sind, in seinen schönen Himmel ruft. Um solch einen Gott Vater zu nennen, brauchst du keinen Heiland, der dir erwirbt und erlaubt, Gott einen Vater zu nennen; das erlaubt dir dein weichliches und oberflächliches Herz, wenn du so eins hast. Dass dir deshalb an dem Wort „Vater“ nichts Großes und Besonderes erscheint, kann ich leicht verstehen. Ihr aber, liebe Freunde, die ihr keinen selbst erdachten Gott habt, sondern den Gott, wie er sich in seinem Wort geoffenbart hat, ihr werdet verstehen, warum ich sage: Jesus hat es uns erworben, Gott einen Vater nennen zu dürfen. Denn siehe, lieber Christ, suche im ganzen alten Bund alle Gebete auf, suche die von Mose und David, den Gottesmännern, die mit ihrem Gott redeten wie mit einem Freund: Nirgends findest du ein Gebet oder einen Psalm, der anfangt mit „unser Vater“. „Warum nicht?“, fragst du. Ich antworte dir: „Weil sie es nicht durften.“ Wer gibt dir, du Menschenkind und Sünder, das Recht, den heiligen und lebendigen Gott einen Vater zu nennen? Das Band, das den Menschen mit seinem Gott verband, ist durch die Sünde zerrissen. Eine ungeheure Scheidewand ist aufgerichtet, der Vorhang dicht und schwer herabgelassen, der das Allerheiligste von uns trennt. Wer darf wagen durchzudringen? Wie darf ein Sünder sich nahen und Ihn, den Heiligen, einen Vater nennen, obwohl er doch nichts von des Vaters Natur an sich hat? Lieber Mitchrist, wer darf denn

dich einen Vater nennen? Nicht wahr, nur der, der dein Kind ist oder in einem kindlichen Verhältnis zu dir steht; verbittest du dir nicht von jedem anderen oder gar von einem respektlosen Übeltäter die Anrede „Vater“? Meinst du nicht, dass Gott sich dasselbe Recht nimmt? Der Name „Vater“ setzt ein Kind voraus, das entsprechend betet und deutet auf engste Verwandtschaft hin. Darum müssen wir durch die Gnade Gottes Kinder werden, was wir von Natur aus nicht sind. Das geschieht durch unsern Herrn Jesus Christus. „Da die Zeit erfüllt ward, sandte Gott seinen Sohn vom Weibe geboren, auf dass wir die Kindschaft empfangen. Der Sohn Gottes kam in sein Eigentum; wie viele ihn aufnahmen, denen gab er Macht, Gottes Kinder zu werden durch den Glauben.“

Also dadurch, dass wir an den Sohn glauben, sind wir Gottes Kinder. „Wer den Sohn nicht hat, der hat den Vater auch nicht“, spricht der Herr. Wer darum den Sohn und seine Erlösung verachtet, der lästert Gott mit jedem Vaterunser. Gott ist nicht der Vater der Sünder, die in ihren Sünden beharren ohne Reue und Sehnsucht und ohne Glauben an seine Erlösung, sondern der Vater der Kinder, die an seinen Sohn glauben und durch ihn umgewandelt und in sein Bild verklärt sind. Darum dürfen nur wiedergeborene Christen, die das Blut Jesu Christi rein gemacht hat, vor Gott erscheinen und beten: „Unser Vater“.

Im Kleid des Erstgeborenen
Erscheinen die Verlorenen,
Und nehmen seinetwegen
Vom Vater allen Segen.

So ist das Vaterunser ein Gebet in Jesu Namen, wenn auch sein Name dabei nicht genannt wird, denn ohne Ihn darfst du Gott nicht so anreden. Du trittst mit Jesus vor Gott hin – und im Blick auf ihn sprichst du: „mein Vater“! Ein treuer Zeuge des Herrn erzählte, dass, als Josephs Brüder einst vor ihrem Bruder Joseph allein erschienen, er sich ihnen nicht zu erkennen gab; als sie aber Benjamin, seinen unschuldigen Bruder, brachten und er ihre Liebe zu ihm sah, brach ihm das Herz. Ist es nicht genauso bei unserm Gott? So lange wir alleine kommen, sieht er nur Leute in uns, die ihn tausendmal verkauft haben; bringen wir aber den wahren und rechten Benjamin, den Sohn Gottes, den heiligen und unschuldigen, und seinen Verdienst mit vor seinen Thron, so erhört er uns um unseres Bruders willen.

Darum ist das erste Wort, das ein Mensch bei seiner Wiedergeburt am ersten Tag seines neuen Lebens zu beten anfängt, das Wort „Vater“. „Mein Vater in Christus!“ Mit diesen Worten neigt sich der Vater ihm und er sich dem Vater ans Herz und spricht: „Vater, ich habe gesündigt im Himmel und vor dir!“ O dass wir es darum ernst nähmen mit diesem „Vater“ sagen! Luther nennt es einen hohen Berg, über den wir zuerst steigen

müssen. Bist du schon drüber, hast du ihn überstiegen, lieber Christ? Hast du dich aufgemacht aus den tiefen Tälern der Sünde, bist du hinaufgekommen zu den Gnadenhöhen, damit du in Christus sprechen kannst: „Unser und auch mein Vater!“? Wer in seinem Leben nicht zagend vor diesem Ausruf gestanden hat, so dass er ihn nicht über die Lippen zu bringen vermochte – wer nicht die ganze Qual erfahren hat, die in dem Wort liegt „mein Richter“, der wird nie die Freude empfinden, die aus dem Wort herauspringt „mein Vater“! Nun denn, mein Christ, du betest wohl zu ihm, zu „unserem Vater“, aber hast du auch die Antwort des Heiligen Geistes, dass der Vater zu dir sagt: „Mein Kind, was willst du?“ „Unser Vater!“ Wenn du das in Wahrheit sagen kannst, wohl dir! Mit diesem Wort fasst du das ganze Christentum zusammen, du hast alles gesagt, was du sagen kannst; du nimmst alles zusammen, was der Herr für dich und in dir getan hat; all deine Buße, all dein Glaube liegt in dem einen Wort „Vater“. Alle unverdiente Wohltat, die dich zur Buße leitet, aller Reichtum der Langmut und Barmherzigkeit liegt darin. Aber bedenke, es liegt auch darin das Versprechen eines heiligen Wandels als Kind Gottes. Frage dich bei diesem Wort, ob man es dir auch in deinem Sinn und Wort und Leben ansieht, dass du ein Kind Gottes bist. Sage, muss dir nicht dein unkindliches Wesen bei jedem Vaterunser einfallen? Wie viele Stunden sind es, wo du dich als ein rechtes Weltkind, aber nicht als ein

Gotteskind aufgeführt hast! Siehe, so liegt in diesem Worte „Vater“ wohl eine köstliche Gnadenpredigt, aber auch eine ernste Bußpredigt.

Darum, betest du mit Trauertränen der Buße und Freudentränen der Gnade „unser Vater“? Ja, dann öffnet sich dir der ganze Gnadenschatz in diesem Vaternamen, denn siehe, wie sich ein Vater über seine Kinder erbarmt, so erbarmt sich der Herr über die, die ihn fürchten. Kannst du noch traurig sein, da der allmächtige Gott sich dein Vater nennt? Nein, dann sagen und jubeln wir mit Luther: „Wenn ich diese Worte verstünde und glaubte, dass Gott, der Himmel und Erde und alle Kreaturen erschaffen hat, mein Vater ist – dann schließe ich bei mir, dass auch ich ein Herr Himmels und der Erde bin. So muss Christus mein Bruder und alles mein sein – Gabriel mein Knecht und Raphael mein Chauffeur und alle Engel meine Diener – mir in allen Nöten von meinem himmlischen Vater gegeben.“ Ja, unser höchster Reichtum und unsere höchste Ehre, unser festgegründeter Adel, unsere ewige Seligkeit hängt an diesem Vaternamen. Selig, wer ihn aussprechen kann, selig, wer damit im Geiste durchwandert, was Gott jemals zur eigenen Freude getan hat, dem der Heilige Geist das Zeugnis gibt, dass er Gottes Kind ist und dann anhebt zu beten: „Unser Vater in dem Himmel!“

Aber ich sehe den ein oder anderen, der traurig wird bei diesem Jubel und sagt: „Ach, so kann ich nicht beten. Ich bin kein

wiedergeborener Christ.“ Vielleicht zögert der ein oder andere, den Herrn „Vater“ zu nennen. Lasst mich euch zum Trost ein Wort eines treuen Zeugen zusagen: O wohl dem, der sich fragt, der sich ernstlich prüft, ob er Gottes Kind ist, ehe er den Herrn „Vater“ nennt – verzage nicht, liebe Seele! Es ist etwas anderes, ob ich frage: „Wer darf beten?“ Auf diese Frage folgt die enge harte Antwort: „Nur ein wiedergeborenes Kind darf beten.“ Aber wenn ich frage: „Wer soll beten?“, da sage ich: „Alle, alle sollen kommen, alle, die die Erlaubnis empfangen!“ Ist der Herr nur für die Apostel gestorben? Allen legt er den Vaternamen auf die Lippen. Er möchte mit diesem süßen Namen alle Menschen locken, die in diese Welt kommen! Er hätte keine größere Freude, als wenn alle verlorenen Kinder sich aufmachten, weil sie satt sind von der trüben Weide dieser Welt. Das wäre seines Herzens Freude und Wonne, wenn Jesus an der Spitze der ganzen Menschheit vor den Vater treten könnte und sagte: „Hier sind die, welche du mir gegeben hast, und siehe, ich habe deren keines verloren.“ So aber muss er sprechen: „Sie haben nicht gewollt!“ O Euch, die ihr euch nicht Kinder Gottes nennen könnt, weil ihr Kinder dieser Welt seid – aber die ihr fühlt, dass eure Seelen hungern und Mangel leiden mitten in aller Lust; die ihr ohne Schaudern und Freude seid – hier steht der Vatername und lockt euch: Wollet ihr nicht seine Kinder werden? Ja, wenn er sich euer Richter nennen würde, dann müsset ihr fliehen, wie Israel vor

Sinai floh (?), aber er nennt sich euer Vater! Um sich so nennen zu können, gab er den einen geliebten Sohn dahin. Seht zum Kreuz – schaut den Preis, um welchen er euch zu Kindern erkaufen möchte! Wollt ihr nicht Gott zum Vater haben? Zögert doch nicht! Weint lieber, dass ihr so lange von ihm entfernt wart, bis ihr zu ihm kamt. Hebt eure Augen auf zu dem Gott, der euch unaussprechlich geliebt hat, wagt es in Jesu Namen und nennt Ihn zum ersten Mal wieder „unser Vater“. So freut sich kein Vater, wenn ihn sein Kind zum ersten Mal anspricht, wie sich der Vater im Himmel freut und mit Ihm alle heiligen Engel Gottes! Wenn wir es in dieser Stunde sprächen, o wie würden da die Herzen auch zueinander fließen, ein Bruder den andern anleuchten und sagen: „Wir haben unsern Vater gefunden!“ Es wäre eine glückselige Feierstunde und der Vater würde uns anschauen, als wollte er sagen: „Meine Kinder, seid ihr heimgekehrt?“

O so lasst diesen Ruf des Vaternamens einen Gnadenruf an euer Herz sein! Aber mit diesem Wunsch, uns alle anzusprechen und zum Vater zu beten, sind wir schon beim nächsten Gedanken angekommen:

2. Vater unser, der du bist in dem Himmel

Wer einmal das „Vater“ recht verstanden hat, der versteht auch das „unser“ dazu. Dieses Wort zeigt, dass du deinen Vater

richtig als dein Eigen annimmst. Es ist ein bedeutender Unterschied, ob du sagst: „Vater“ oder „mein Vater“. Sagte doch jemand, das „M“ sei der seligste Buchstabe, weil man damit sagt: „Mein Gott, mein Heiland“. Ja, der Buchstabe „M“ scheidet den Kopf- und den Herzensglauben. Der Kopfglaube sagt: „Ich glaube, dass es einen Gott gibt.“ Der Herzensglaube aber spricht: „Dieser ist mein Gott.“ Ach, das nimm dir recht zu Herzen. Es kommen trübe Zeiten, wo dir das kleine Wort „unser“ und „mein“ entfallen will; du siehst wohl noch einen Vater, aber nicht mehr deinen Vater. Da erinnere dich an dieses kleine Wort „unser.“

Jedoch lehrt dich der Herr nicht bloß „mein Vater“ zu sagen, sondern „unser Vater“. Darin liegt ein tröstlicher Gedanke. Wenn ein Mensch in sein Kämmerlein geht, um zu beten, und hinter sich zuschließt, so ist er zwar allein; und es ist etwas Anziehendes, dieses Alleinsein unter vier Augen mit seinem Gott. Aber es heißt hier auch „allein und doch nicht ganz alleine“. Denn schau, außer seinem Herrn ist er noch umstellt von einer großen Schar Mitbetenden. Wer seine Knie beugt, soll wissen, dass er hier auf Erden mit der ganzen seufzenden und streitenden und mit der im Himmel lobsingenden und triumphierenden Gemeinde verbunden ist. Wer niederfällt, soll zu sich sprechen: „Mit mir beten viel tausend bedrängte Seelen, mit mir seufzen viele Tausende nach Erlösung; mit mir betet die Gemeinde der vollendeten Gerechten;

und meine Rauchwolke steigt mit der ihrigen empor!“ Ja, Seele wisse, mit dir betet im ewigen Heiligtum dein Fürsprecher, das Haupt betet mit und für seine Glieder, du stehst in einer großen Beterschar. Freue dich, dass so viele mit dir beten! Wie wäre es, wenn du schüchtern in des Königs Audienzsaal trätest und fändest schon Hunderte drinnen, mit denen er freundlich redet, so soll dir dein Kämmerlein weit und groß werden zum Audienzsaal aller Beter unter dem Himmel, damit dein Glaube sich daran stärke: „Wo die alle bleiben, bleib ich auch!“ Aaron und Hur hielten die betenden Hände Moses oben auf dem Berge, damit sie nicht sanken; so halten viele tausend Seelen auch deine Hände, dass sie nicht müde werden. Das ist der zweite Gedanke, der in diesem Wort „unser“ liegt. Aber weiter ist uns darin auch gesagt, dass, wie keiner allein betet, auch keiner für sich allein beten soll. Der Glaube lehrt uns das „Vater“ sprechen, die Liebe aber das „unser“ dazu. Es ist eine sanfte Ermahnung des Vaters: „Tue Fürbitte und Gebet für deine Brüder.“ Haben wir einen Vater, so sind wir Brüder. Denke an die, die in Seelennot und schwerer Anfechtung sind und nicht beten können; denke an die Gefahren und Versuchungen, an die Blindheit so vieler! Der liebe Gott hat dir in deiner Familie gewiss den ein oder anderen Lazarus vor die Türe gelegt, den nimm mit in dein Gebet und trage ihn mit hinauf zu Gott. Dieses Gebet greift weit. Dieses Vaterunser beten alle Kirchen und Konfessionen,

es ist noch ein Stück der zertrümmerten Einheit aller Kirchen; auch zu den anderen Konfessionen greifst du mit dem „unser“ und legst sie dem Vater ans Herz. Ja, wer rechten Glauben hat, wer rechte Flügel des Gebetes hat, der hat sie nicht zum Schlagen, sondern zum Tragen seiner Brüder in Liebe, zum Vortragen im Gebet. Aber könnt ihr recht beten: „Unser Vater“? Dazu gehört viel Liebe und ein versöhnliches Herz – wenn man aber entzweit ist, wie kann man dann auch „unser“ Vater beten? Die Christen küsstes sich früher nach dem Vaterunser zum Zeichen, dass sie nichts gegeneinander hatten. Wenn ihr Ehegatten im Streit lebt, wie wollt ihr beten „unser“ Vater? Wollt ihr nicht die Friedensglocke bei dem kleinen Wort „unser“ anziehen? Oder wollt ihr warten, bis die fünfte Bitte schneidend klingt: „Wie wir vergeben unseren Schuldigern“? Wer wird denn im Audienzsaal eines Königs Streit und Handel anfangen? Ist nicht dein Zimmer zum Beten solch ein Saal? Wer so durch seinen Glauben den Vater zu sich neigt und die Brüder ihm in der Liebe ans Herz gelegt hat, der richtet sich nach oben zu seinem Gott mit dem Wort:

3. Unser Vater in dem Himmel!

In dem Himmel! „Wird mir da nicht mein Gott weit weggerückt“, fragst du, „den ich eben noch so nahe bei mir hatte mit dem ‚unser Vater?‘“ Nein, mein Christ! Es

soll da keine Kluft hergestellt werden mit diesem Ausspruch „in dem Himmel“ zwischen dem hörenden Gott und seinem auf Erden betenden Kind. Du sprichst wohl „in dem Himmel“, aber Seine Himmel neigen sich herunter zu dem Zimmer, in dem du betest. Wo ein betendes Herz ist, da ist Gott; und wo Gott ist, da ist der Himmel. Wo ein betendes Herz ist, da ist die Himmelsleiter, auf der die Engel auf- und niedersteigen, da darf die Seele mit Jakob rufen, und wenn es auf einem harten Stein wäre: „Hier ist nichts anderes denn die Pforte des Himmels.“ „Denn siehe, ich wohne in der Höhe und im Heiligtum und bei denen, die zerschlagenen Herzens sind“, spricht der Herr. So hoch der Himmel über der Erde ist, so viele Himmel seiner Gegenwart tun sich auf über den betenden Herzen. Wie die Sonne, die hoch am Himmel leuchtend steht, dennoch in jedem Tautropfen auf Erden ihr Bild spiegelt, so will die himmlische Gnadensonne in jedes betende Auge schauen. Nein, Er ist nicht ferne von einem jeglichen unter uns! Aber verwechsle nicht den Himmel mit dem, der darin ist. Nimm nicht das Geschaffene, statt dem Schöpfer. Sprich nicht: „Der Himmel möge mich erhören“, sondern erfasse den Lebendigen: „Der Du bist in dem Himmel!“ Dies eine will der Herr damit sagen, dass im Himmel sich Gottes Majestät am herrlichsten offenbart und dein herrlicher Trost in diesen Worten liegt, weil eben der, den du als unsern Vater anrufst, ein Vater im Him-

mel ist. Der Vater, zu dem du betest, ist weit über allen Vätern auf Erden erhaben. Nicht auf arme Menschen verlässt sich das Kind Gottes. Darum erklärt der Katechismus dieses Wort „in dem Himmel“: „Dass wir von der himmlischen Majestät Gottes nichts Irdisches denken sollen, und von seiner Allmacht alle Notdurft des Leibes und der Seele erwarten.“ Du sollst dich von den irdischen Vätern innerlich entfernen, dein Herz weit ausspannen und dich kühn an des himmelhohen Vaters Ohr und Herz schwingen. Wie der Adler kühn seinen Flug zur Sonne streckt, so hebt sich die Seele weit weg von der armen Erde, sagt ihr Lebewohl, schwingt sich auf und spricht: „Unser Vater in dem Himmel“. Hier ist mehr als ein irdischer Vater. Väter auf Erden sagen: „Ich möchte wohl, aber ich kann nicht“, unser Gott aber ist im Himmel, Er kann schaffen, was er will. Väter auf Erden wissen nicht, was gut für ihr Kind ist, und geben oft auf Bitten des Kindes „Stein statt Brot“ und „Schlangen statt Fisch“ trotz aller Liebe gegenüber ihrem Kind. Er aber kennt die rechten Freudestunden und weiß wohl, was uns nützlich sei. Ein irdischer Vater kennt oft die Not seines Kindes nicht. Euer himmlischer Vater aber weiß, was ihr bedürft, ehe ihr ihn bittet. Irdische Väter sterben und lassen die Kinder trauernd am Grab zurück. Dein himmlischer Vater stirbt nicht, denn „Vater und Mutter verlassen mich, aber der Herr nimmt mich auf“ spricht der Psalm. Siehe da!

Welch ein Trost liegt in diesem Wort „Unser Vater in dem Himmel!“ Darum sollst du ihm trauen, auch wo du es nicht gerade einsiehst, warum Gott dir etwas versagt, denn:

So manches Nehmen gibt,
So manches Zögern eilt.
So manches Zürnen liebt,
So manch Verwunden heilt!

Drum steh still und lege den Finger auf den Mund, wenn Gottes Wege so ganz andere Wege als die deinen sind. Bedenke, es ist der Vater im Himmel, der sie führt, und seine Gedanken und Wege sind darum auch so viel höher, wie der Himmel höher als die Erde ist. Wenn dir der Herr etwas versagt, worum du Ihn gebeten hast, so sei kein trotziges Kind, das mit dem Fuße aufstampft und sich wild gebärdet. Gott ist nicht dein Knecht, sondern dein Vater, und zwar dein Vater, der von seinem Himmel aus ein gutes Stück weiter schaut als du. Stoße dich nicht an seinen Wegen, wenn Er es den Seinen hier unten schlecht gehen lässt und die Gottlosen stattdessen „grünen wie das Gras“ und „feststehen wie ein Palast“. Oben sitzt Herodes beim Gastmahl und ist guter Dinge und seine Tochter tanzt dazu – unten sitzt Johannes, der Täufer, im dunklen Kerker. Wenn es nach dir ginge, müsste der gottlose König hinunter und der liebe Johannes hinauf, so wäre es recht – so müsste der arme Lazarus hinein in den Palast und der reiche Mann zu den

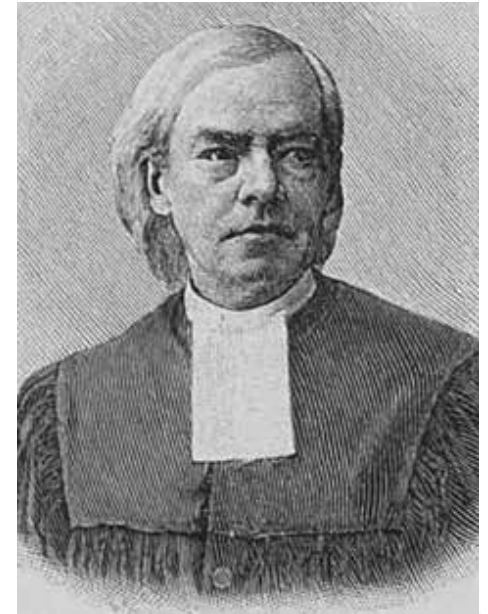
Hunden hinaus. Aber es ist ein Vater im Himmel, der Himmelsgedanken hat und bei allem Elend doch Vater von Johannes und dem armen Lazarus ist und nicht der andern. Darum bedenke es und ich sage dir: „Wenn du so an einen Kreuzweg kommst, wo dein Glaube scheu werden will: Er ist ja ein Vater im Himmel, der wunderbar, aber segensreich führt. Wir werden es schon einmal erfahren, warum er so gehandelt hat. Und weißt du, wann? Wenn du selbst einmal im Himmel bist. Und dahin will dich das Vaterunser in rechter Weise ziehen.“

„Unser Vater in dem Himmel.“ Ja, dort in dem Himmel liegt, wie hinter einem Vorhang verborgen, eine Welt voll Gottesschönheit. Dort hat die Liebe des Vaters bereitet, was „kein Auge gesehen, und kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz gekommen ist“. Eine selige Weihnachtsbescherung für alle seine Kinder. Aber wir sind noch nicht dort. Wir stehen noch im dunklen Zimmer draußen vor der Türe. Und wer sagt dir, dass du noch nicht dort bist? Eben das Wort „unser Vater im Himmel“. „Ich, dein Kind, bin noch auf Erden! Du bist daheim, ich noch in der Fremde.“ Darum rufen wir aus dieser Himmelsehnsucht aus der Tiefe zu dir: „Herr, führe du uns heim! Wir sind im harten Kampf, aber bei dir ist Friede die Fülle! Wären wir nur da!“ Darum sagt ein treuer Zeuge: „Ach, wir wären auch gerne schon Überwinder, trügen gerne Kronen, Palmen, weiße Kleider und klingende Harfen, aber noch

ist Staub des Streites auf unsern Häuptern statt Kronen, in unseren Händen Schwerter statt Palmen, unsere Kleider sind beschmutzt und zerrissen von der Sünde und Sündenkämpfen, unsere Harfen hängen an Trauerweiden!“ So soll jedes Vaterunser in dir ein himmlisches Heimweh wecken – und das ist gut. Wer kann auf Erden beten, ohne Heimweh zu haben nach dem Vaterhaus? Gerade aber in diesem Wort „in dem Himmel“ liegt die Bürgschaft, dass wir nicht hier bleiben. Denn „selig sind, die das Heimweh haben, denn sie werden nach Hause kommen“, sagt unser lieber Stilling. Unser Vater zieht uns an sein Herz. Es kommt die Zeit, wo uns Flügel gewachsen sind. Jesus ist heimgefahren und hat gesagt: „Ich will, dass wo ich bin, auch die seien, die du mir gegeben hast!“ Nun, mit jedem Vaterunser lass dich locken, lass dich anstrahlen von den Lichtern aus der Heimat und wandere mutig weiter. Fühle dich mit jedem Vaterunser mehr und mehr fremd da unten und bete dich hinein in das Bürgerrecht da oben. Bete dich damit recht hinein in die selige Kunst des Sterbens. Wie kannst du dein Vaterunser beten und dieses Wort „in dem Himmel“, wenn es dir doch so graut und bangt vor diesem Himmel und du nicht fort willst von da unten? Ist das ein rechtes Kind, dem Vater und Mutter in die Fremde schreiben: „Komm jetzt heim zu uns“, und welches dann sagt: „Ich mag nicht kommen, es zieht mich nicht zu euch, ich will lieber fortbleiben“? Bist

du ein rechtes Kind, wenn dir der himmlische Vater durch den Tod den Brief schickt, dass du heimkommen sollst in deines Vaters Haus und du dich mit aller Macht wehrst? Darum rate ich dir, bete dich mit dem Wort „in dem Himmel“ recht hinein in die Stunde, die vielen so bitter ist, damit es dir eine selige Stunde werde.

Lasst mich schließen! Meine Teuren, merket ihr den Reichtum dieses Wortes? „Es ist kein Wort der Schrift, an dem nicht Berge hängen“, sagen die Lehrer des Volks Israel; an diesem hängen Welten! Wer dies recht beten kann, kann auch die Bitten im Vaterunser beten. So bete im Glauben, in der Liebe und in der Hoffnung den Anfang deines Vaterunsers. Solch ein Gebet wird erhört. Im andern Ton und im höheren Chor werden wir diese Anrede droben beten, wenn Christus uns durchgeführt hat zum Vater und uns alle reingewaschen hat in seinem Blut. Dort werden wir ihm mit heimatlicher Freude dienen. Dann werden wir nicht mehr sagen „in dem Himmel“, denn wir sind da! Unser Lebensschiff ankert an den Ufern der Ewigkeit, wir sind ausgestiegen und eilen zu der Stadt Gottes mit den goldenen Gassen und den Edelsteingründen. Wenn aber Gott, der Allmächtige, sich zeigen wird als der Tempel, der alle umfasst, und die Herrlichkeit des Vaters uns umleuchtet, dann werden wir, wenn wir heimkommen, Ihn schauen, niedersinken und rufen: „Halleluja!“, das bedeutet „unser Vater!“ Amen.



Emil Wilhelm Frommel
(1828–1896) ...

war ein deutscher evangelischer Theologe und Volksschriftsteller, Dichter, Pfarrer und Hofprediger. Von November 1864 bis zu Jahresbeginn 1870 war er Pfarrer im reformierten Barmen-Wupperfeld, anschließend – abgesehen von seinem Einsatz als Feldprediger vor und in Straßburg während des Deutsch-Französischen Krieges 1870/71–1895 Garnisonspfarrer in Berlin. Die Predigt zu Lukas 11,2 wurde mit freundlicher Genehmigung von www.glaubensstimme.de übernommen und sprachlich leicht modernisiert.

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

Kostenlos ausprobieren unter
de.logos.com/basic



Tanja Bittner

Spiritualisierung oder Psychologisierung?

Henning Freund, Samuel Pfeifer (Hg.)

Henning Freund, Samuel Pfeifer (Hg.). Spiritualisierung oder Psychologisierung? Deutung und Behandlung außergewöhnlicher religiöser Erfahrungen. Stuttgart: Kohlhammer, 2019. ISBN 978-3-17-037452-2. 159 S., 22,00 Euro

Der vorliegende Band enthält eine Reihe von Aufsätzen, die größtenteils auf die Vorträge des 6. Symposiums des *Marburger Instituts für Religion und Psychotherapie (Evangelische Hochschule Tabor)* im November 2018 zurückgehen. Die Beiträge beleuchten ein breites Spektrum an Themen, die im weiteren Sinne als „außergewöhnliche religiöse Erfahrungen“ gedeutet werden können.

Zunächst zum Inhalt: Am Anfang stehen zwei Beiträge, die einerseits aus der Sicht des Theologen, andererseits aus der Sicht des Psychologen einen aktuellen Stand ihrer Disziplinen zur Thematik des

scheinbar „Dämonischen“ bieten. Thorsen Dietz skizziert anhand einiger historischer Eckpunkte die Abkehr des Protestantismus vom Teufelsglauben. Man erkannte zunehmend, dass zuvor abergläubisch dem Teufel zugeschriebene Phänomene (die dann so große Übel wie die Hexenverfolgungen ausgelöst hatten) tatsächlich auf natürliche Ursachen zurückzuführen waren. Man fand daher neue Wege der „Rede vom Bösen“. Zwar gebe es (wie auch die Aufklärung generell vom Erstarken einer okkulten Subkultur begleitet war) abseits der „wissenschaftlichen Theologie“ nach wie vor eine Fülle erfahrungsbasierter Zugänge zum Thema der Befreiung von personhaften, okkulten Mächten – Befreiungsdienste im Stil eines Kurt Koch, deren Popularität ungebrochen sei, die aber auch zu Machtmissbrauch, Spaltungen, usw. führen. Eine Alternative bietet Kierke-

gaards existenziale Deutung des Dämonischen als Verweigerung der Freiheit, außerdem in neuerer Zeit Walter Winks Ansatz, Transzendenz nicht als eine Parallelwelt, sondern als die „unsichtbare Innenseite von allem“ (S.28) zu verstehen. Die gefallenen „Mächte und Gewalten“ seien daher im Rahmen des größten biblischen Narrativs der Herrschaftskritik zu deuten.

Immerhin drei Viertel der Deutschen geben an, bereits mindestens eine „außergewöhnliche Erfahrung“ gemacht zu haben, daher bemühe sich die Psychologie um Erklärungsansätze, so Michael Utsch. Die Parapsychologie habe sich als nicht allzu hilfreich erwiesen, eine aktuelle Alternative sei insbesondere die Transpersonale Psychologie. Man fragt hier nach der spirituellen Dimension des Menschen, nach seiner Fähigkeit, sich selbst zu transzendieren und Zustände

der „Einswerdung“ von und mit Allem“ (S.41) herbeizuführen, beispielsweise durch Meditation. Allerdings existiere eine gewisse Spannung zur christlichen Theologie, da diese in ihrer Gottesbeziehung auf ein persönliches Gegenüber ausgerichtet ist. Zudem werden in der akademischen Psychologie Bewusstseinsenerweiterung und mystische Einheitserlebnisse nicht als Entwicklungsziel des Menschen (als nächste Stufe nach der Selbsterfahrung) anerkannt. Daher ist fraglich, inwiefern die Transpersonale Psychologie überhaupt als Zweig der Psychologie betrachtet werden darf. Aus Sicht der Religionspsychologie sei es jedenfalls für einen Behandlungserfolg wichtig, das jeweilige Weltbild und die Glaubensüberzeugungen des Hilfesuchenden in die Therapie mit einzubeziehen. Wenn die Psychologie sich nicht auch mit den religiös-spirituellen

Bedürfnissen der Menschen befasst, werden diese zu ihrem Schaden in der Esoterik nach Antworten suchen.

Es folgen Untersuchungen zu Einzelphänomenen: Henning Freund fragt anhand des Phänomens der Stigmatisation (dem Auftreten von Wunden an jenen Stellen, an denen sich die Wundmale Christi befanden), ob sich nicht in solchen „exzentrischen, außergewöhnlichen und psychopathologischen Grenzbereichen der religiösen Erfahrung“ (S.64) möglicherweise das Wesen der Religion am klarsten zeigt. Johann Heinrich Demling beleuchtet den religiösen Wahn – Wahn definiert als „Privatwirklichkeit“ (S.71) des Betroffenen, mithilfe derer er unbewusste Bedürfnisse erfüllt (z.B. durch die Verschiebung eigener Schuld auf externe Mächte). Gabriele Stotz-Ingenlath befasst sich mit dem Themenkreis von Schuld und Schuldgefühlen, auch und insbesondere in religiösem Kontext. Der Karmeliterpater Michael Plattig stellt die Erfahrung einer geistlichen Krise in Form der „Dunklen Nacht“ vor (nach Johannes vom Kreuz, einem Mystiker des 16. Jhdts.), in der der Zugang zu Gott „völlig blockiert“ scheint (S. 105), und beleuchtet die Unterschiede zur Depression.

In einem sehr aufschlussreichen Artikel schildert Claudia Währisch-Oblau dann die Herausforderungen auf dem asiatischen und afrikanischen Missionsfeld. In den Kirchen treffen die in „westlicher“ (!; S. 119) historisch-kritischer

Exegese und der Entmythologisierung biblischer Geschichten geschulten Pfarrer auf Gemeindeglieder, die den alles durchdringenden Einfluss dämonischer Mächte in ihrem Alltag zu erleben meinen. Kommt der Pastor der Bitte um Exorzismus nicht nach, so suchen die Menschen Hilfe in charismatischen und pfingstlerischen Gemeinden oder bei traditionellen Schamanen.

Samuel Pfeifer verweist auf das zusätzliche Problem der Stigmatisierung (sozialen Ausgrenzung), der sich Betroffene neben ihrem eigentlichen Leiden ausgesetzt sehen, wenn sie durch einen spiritualisierende Diagnose „in den Ruch des Bösen“ (S. 136) geraten. Im Umgang mit hochreligiösen Patienten gelte: Wenn ein solcher Patient (welcher Religion auch immer) sein Problem spirituell deute, dann sei eine „Suche nach der ‚Ursache‘“ (S. 141) seitens des Therapeuten selten zielführend, zumal Medizin und Psychologie oft keine letztgültige Erklärung haben. Stattdessen sei neben dem wissenschaftlich-psychologischen Know-how vor allem die empathische Einfühlung in die persönliche Wahrnehmung des Betroffenen wichtig, aus der heraus er im weiteren Verlauf behutsam an eine mit seinem spirituellen Denken kompatible Reinterpretation seines Problems herangeführt werden kann.

Schließlich stellt Martin Grabe mit der „Stühlarbeit“ im Rahmen der Schematherapie einen neueren Therapieansatz der Tiefenpsychologie vor. Dadurch

wird es möglich, eine „destruktive geistige Macht“ (i. S. v. Lebenslügen), die das Leben beeinträchtigt, „hinauszuwerfen“ (S. 150). Generell sei ihm im Lauf seiner langjährigen Erfahrung noch nie ein Fall mit einem „innewohnenden personalen Dämon“ begegnet (S. 146).

Man muss Grabe zugutehalten, dass er sich immerhin um eine biblische Verankerung seiner Thesen bemüht (was sonst im Buch selten anzutreffen ist). Ihm ist definitiv zuzustimmen, dass es im Hinblick auf die Frage nach dem Bösen oft in den Gemeinden an gesunder Theologie mangelt, was zu problematischen Praktiken führt. Aber gerade deswegen lässt sich dieses Problem nicht mit dem Verweis, die Bibel biete ohnehin keine „zusammenhängende Lehre“ vom Bösen (S. 153; lohnt es sich – insbesondere für den „normalen“ Christen – dann überhaupt, sich damit zu befassen?) und auch nicht mit schnellen Generalisierungen oder Gleichsetzungen lösen. Grabe plädiert zunächst mit Verweis auf Mt 6,24 (wo allerdings, selbst wenn man hier eine Personifizierung des Besitzes sehen will, von einem „Dämon“ oder „Besessenheit“ nicht die Rede ist) dafür, wir sollten uns von der „typisch westlichen“ Unterscheidung zwischen Sünde und personalgedachter Besessenheit lösen (S. 150). Etwas später stellt er fest, dass im NT zwar oft, aber nicht immer „Krankheit [...] als Besessenheitszustand“ dargestellt werde, was bedeute, dass es eben einerseits Krankheiten im herkömmlichen



Bild: Kohlhammer

Sinn gebe, daneben aber auch Krankheiten „mit Verstrickung in innere oder äußere Konflikte [...], mit inneren und äußeren Kämpfen“ (S. 151–152). Im Klartext: „Besessenheit“ = Beherrscht-werden durch Sünde = Krankheit mit psychischen Konflikten und Kämpfen? Glücklicherweise (vor allem für die Betroffenen!) ist das NT hier weit differenzierter. Wenn es um Dämonisierte geht (der dt. Begriff „besessen“ ist als Übersetzung des griech. *δαμονίζομαι* unzureichend), fragt Jesus weder nach verursachender Sünde im Leben des Betroffenen noch erarbeitet er mit ihm konfliktträchtige Persönlichkeitsanteile, um sie am Ende der Therapiesitzung symbolisch „hinauszuwerfen“. Wie sollte man sich das in einer Situation wie Mk 1,32–34 auch vorstellen? Eine ähnlich unangemessene Vereinfachung lautet: „Es gibt im christlichen Glauben nur eine Wahrheit: Christus (Joh 14,6). Das heißt, alles, was

der Wahrheit dient, führt zu ihm hin“, somit auch säkulare Therapien (S. 153). Natürlich: Es steht außer Frage, dass säkulare Therapien (auch für Christen) hilfreich sein können. Trotzdem können säkulare Therapien als solche nur ein Heilwerden im innerweltlichen Sinn vermitteln und nicht „zu Christus führen“ (Röm 10,17). Aber vor allem: Der Wahrheitsbegriff ist bereits innerhalb der Bibel vielschichtig, daher kann schon innerbiblisch nicht mit einer stereotypen Gleichsetzung *Wahrheit = Christus* operiert werden (vgl. Mk 5,33; Joh 17,17; Eph 5,9). Man wird der Sache nicht gerecht, wenn man diese erste Simplifizierung zusätzlich mit einem diffusen, offenbar am Therapieerfolg zu messenden Wahrheitsbegriff, vermischt.

Fazit: Die Autoren benennen eine ganze Reihe von tatsächlich vorhandenen Problemen, die Folge einer unangemessenen Spiritualisierung in christlichen Kontexten sind. Hier ist noch viel differenzierende Arbeit zu tun – es ist aber fraglich, wie viel Hilfestellung das Buch hier bieten kann. Man könnte aufgrund des Titels erwarten, hier das Ringen innerhalb eines Spannungsfelds vorzufinden: *Inwiefern werden psychische Problematiken in christlichem Umfeld fälschlicherweise „spiritualisiert“ (etwa Dämonen zugeschrieben), inwiefern werden geistliche fälschlicherweise „psychologisiert“, und wie könnte eine sinnvolle Kooperation der beiden Perspektiven aussehen?* Doch solches Ringen sucht man vergebens. Im

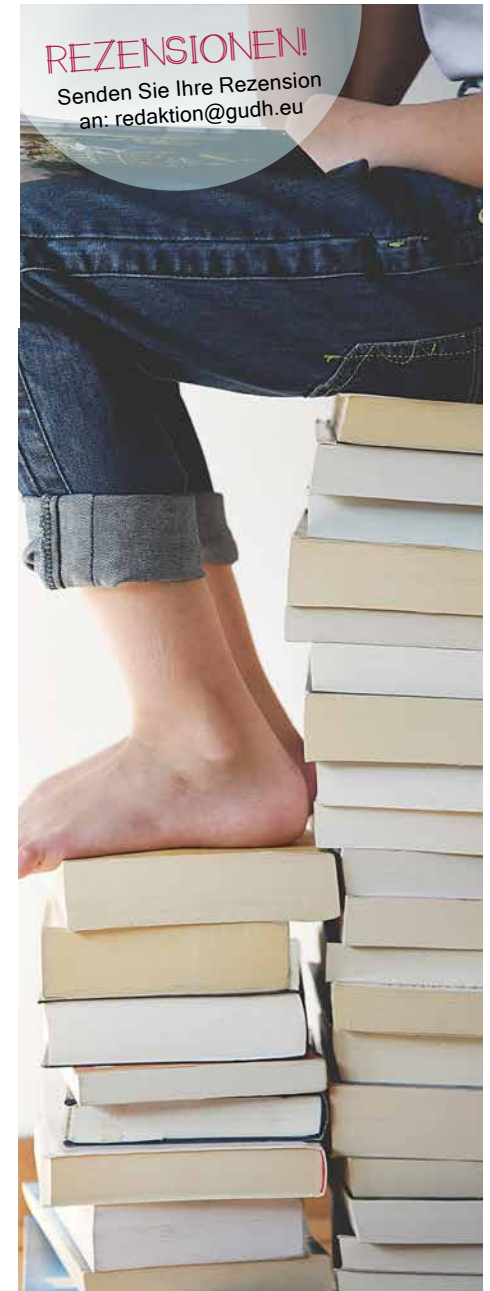
Grundtenor herrscht unter den Autoren offenbar große Einigkeit, dass ein personhaftes transzendentes Böses (sprich: Teufel oder Dämonen) – wenn auch in der Bibel so dargestellt – als Erklärungsmuster prinzipiell nicht in Frage kommt. Der Leser darf also lernen: Eine Spiritualisierung in dem Sinn, unerklärlich scheinende Vorgänge dem Wirken personaler transzendenter Mächte zuzuschreiben, ist grundsätzlich unangebracht, auch wenn man um des Behandlungserfolges willen das Weltbild des Betreffenden respektieren sollte.

Die Argumentation bleibt also insgesamt einem Paradigma verhaftet, das Transzendenz innerweltlich zu zähmen sucht, sie letztendlich in „Anschauung und Gefühl“ auflöst – aber warum eigentlich? Sicherlich mag es beruhigend sein, auf diesem Weg das nicht Händelbare, Unerklärliche (mag man dabei an den Teufel oder vielleicht auch an Gott denken), das immerhin beängstigend persönlich sein *könnte*, zu entpersonalisieren, als außergewöhnliche Leistung der Psyche händelbar zu machen. Aber ist das schlüssig?

Die vielleicht erstaunlichste Wahrnehmung beim Lesen des Buches war für mich, dass man auf 150 Seiten wieder und wieder darlegt, wie universal die Überzeugung von der Existenz einer transzendenten und dabei häufig auch personal verstandenen Welt verbreitet ist – biblisch, historisch, geografisch, auch nach wie vor als starke Strömung

in unserem aus der Aufklärung hervorgegangenen Westen –, dass man teils nur noch gefühlte Millimeter davon entfernt ist, die eigene Voreingenommenheit zu entlarven (vgl. S. 128: „Im Blick auf westlich-entmythologisierende Exegese stellt sich die Frage, ob nicht die Menschen in Kamerun, die an eine unsichtbare Welt glauben, gegenüber westlich-säkularisierten Christen einen hermeneutischen Vorsprung haben.“) – und dennoch gerade *diese eine* Möglichkeit von vornherein kategorisch ausschließt. Ob nicht vielleicht doch eine gewisse Betriebsblindheit vorliegen könnte? Das Bekenntnis zur „weltanschauliche[n] Gebundenheit aller unserer Aussagen“ wirkt hohl, wenn nur wenige Zeilen später empfohlen wird, dass man auch Menschen, die die Dinge anders wahrnehmen, anhören und respektieren müsse, „auch wenn man ihre Weltdeutung naiv finden mag und sich ihr aus guten Gründen nicht anschließen wird“ (so Thorsten Dietz; S. 32). Ob die vorgebliche Wertschätzung von den Menschen, deren Sicht man für „naiv“ hält, nicht vielleicht doch durchschaut wird?

Wer also nach Einblicken sucht, wie das Ringen mit dem Phänomen außergewöhnlicher Erfahrungen unter dem Vorzeichen der Nichtexistenz eines personalen transzendenten Bösen aussieht, wird hier reichlich fündig werden. Die Fragen, die sich ergeben, wenn man eine solche Existenz nicht kategorisch ausschließt, bleiben allerdings außen vor.



Hanniel Strebel

Bavinck: A Critical Biography

James P. Eglinton

James P. Eglinton. Bavinck: A Critical Biography. Baker Academic, 2020. 361 S., 37,00 Euro

Leitfigur des neo-calvinistischen Aufbruchs der Niederlande

Neben Abraham Kuyper (1837–1921) gilt Herman Bavinck (1854–1921) als Gründerfigur des niederländischen Neo-Calvinismus (Dutch Calvinism). Der Sohn eines Pfarrers und Dozenten der 1834 von der staatlichen reformierten Kirche der Niederlande losgelösten *Christelijke Gereformeerde Kerk* durchlebte in seiner knapp 40-jährigen Wirkungszeit als systematischer, philosophisch orientier-

ter Theologe und Politiker mit starkem Engagement für die Bildung epochale Ereignisse mit: die Industrialisierung der Niederlande, verbunden mit einer starken Urbanisierungswelle; die Entstehung des modernen Parteiensystems mit der Einführung des allgemeinen Wahlrechts (1918); den europäischen Wettlauf in der Kolonialisierung sowie den grenzenlosen Optimismus nach der Jahrhundertwende, schließlich den grausamen Ersten Weltkrieg. Bavinck starb – übrigens im gleichen Jahr wie Kuyper und der US-amerikanische Theologe B. B. Warfield, als Karl Barth zum Professor für Reformierte Theologie in Göttingen berufen wurde. Den kommenden Umbruch hatte der bis zuletzt in Studentenkreisen aktive

Theologe gespürt. Er war sich dessen bewusst, dass auf die drängenden Fragen der Zeit neu durchdachte Antworten nötig würden.

Forschungsarbeit am Leitmotiv des Organischen

Der Autor James Eglinton, systematischer und historischer Theologe aus Edingburgh, setzte sich bereits in seiner Dissertation *Trinity and Organism: Towards a New Reading of Herman Bavinck's Organic Motif* (T&T Clark, 2012) mit Herman Bavinck auseinander. Den sein umfangreiches Werk durchziehende Begriff des Organischen grenzt Eglinton konzeptionell vom Gebrauch

innerhalb des Idealismus des 19. Jahrhunderts ab. Er weist nach, dass die Trinität das Epizentrum von Bavincks Theologie darstellt und der Begriff in eben diesem Zusammenhang gedeutet werden muss („Trinity *ad intra* leads to Organism *ad extra*“, S.79). Eglinton forschte nach seiner Promotion in Kampen, dem Wirkungsort von Bavinck zwischen 1883 und 1902. Er ist zudem Co-Editor von *Neo-Calvinism and the French Revolution* (T&T Clark, 2017), der den neo-calvinistischen Begründungszusammenhang zwischen Französischer Revolution und nach-aufklärerischer Gesellschaft untersucht. Fernerhin brachte Eglinton wichtige Texte Bavincks kommentiert in englischer Übersetzung her-

aus (*Herman Bavinck on Preaching and Preachers*, Hendrickson, 2017; *Christian Worldview*, Crossway, 2020).

Gegen die Zwei-Bavinck-Hypothese

Ich habe Eglintons Dissertation im Rahmen meiner eigenen Studie zu Bavinck *Eine Theologie des Lernens: Systematisch-theologische Beiträge aus dem Werk von Herman Bavinck* (VKW, 2014) gelesen. Er gehört neben Brian Mattson, dessen Dissertation *Restored to Our Destiny: Eschatology & the Image of God in Herman Bavinck's Reformed Dogmatics* (Brill, 2011) fast zeitgleich erschienen, zu einer neuen Generation europäischer Bavinck-Forscher. Diese plädiert für eine einheitliche Lesart des niederländischen Systematikers. Zuvor war durch verschiedene an Karl Barth orientierte Experten die sogenannte „Zwei-Bavinck-Hypothese“ vertreten worden. Diese stellten den frühen, seinem separatistisch gesinnten Elternhaus zugewandten, konservativen Bavinck einer der Moderne gegenüber aufgeschlossenen, von seinen Überzeugungen abgerückten, stark philosophisch orientierten späten Bavinck gegenüber. Ich habe mich in meiner eigenen Auseinandersetzung eindeutig auf die Position von Eglinton gestellt. Der Herausgeber der englischen Ausgabe der Reformierten Dogmatik Bavincks, John Bolt, der selbst 1982 über Bavinck

promoviert hat und zu den profilierten Bavinck-Experten gehört, folgt dieser Lesart ebenfalls.

Anliegen und Berechtigung einer weiteren Biografie

Zunächst stellt sich die Frage, weshalb eine weitere Biografie zu Bavinck vonnöten ist. Unmittelbar nach Bavincks Tod sind zwei Lebensbeschreibungen aus dem näheren Umfeld Bavincks erschienen: J. H. Landwehr, *In Memoriam: Prof. Dr. H. Bavinck* (Kok, 1921) sowie Valentijn Hepp, *Dr. Herman Bavinck* (Ten Have, 1921). Beide sind eher populär angelegt; insbesondere Landwehr weist stellenweise hagiografische Züge auf. In den 1960ern erschien die sorgfältig erarbeitete, mit zahlreichem Brief- bzw. Archivmaterial unterlegte Biografie von R. H. Bremmer, *Herman Bavinck en zijn tijdgenoten* (Kampen, 1966). Bremmer hatte über Bavinck als Dogmatiker promoviert. Wiederum einige Jahrzehnte später veröffentlichte Ron N. Gleason *Herman Bavinck: Pastor, Churchman, Statesman, and Theologian* (P & R, 2010), der ebenfalls im Bereich Systematischer Theologie zu Bavinck promoviert hatte.

Wie Eglinton selber sagt: Das Leben solch vielseitig begabter Menschen lockt die Biographen an („[...] after all, to prospective biographers, the fascinating lives of polymaths are like honey to the bees“, S. xvii). Nachdem er in seiner

Dissertation einen zentralen Aspekt von Bavincks Gotteslehre untersucht hatte, bezog sich das Interesse des Autors in der Folge auf den Theologen selbst. Es geht um die Frage, wie Bavinck dazu kam, als orthodoxer (o. rechtgläubiger) Calvinist sich am beschleunigten Wandel hin zur modernen Kultur zu beteiligen (S. 6). Er blieb bis zum Schluss „orthodoxer Calvinist, ein moderner Europäer und ein Mann der Wissenschaften“ (S. 291). So schließt die Untersuchung.

Die Biografie ist sehr sorgfältig erarbeitet. Das umfangreiche Literaturverzeichnis widerspiegelt Bavincks lebenslange Publikationstätigkeit. In der Arbeit bezieht Eglinton nicht nur alle bisherigen Biografien ein, sondern rekonstruiert aufgrund der Tagebücher, des Briefwechsels mit dem lebenslangen, aus Studienzeiten bekannten Freund und Islamwissenschaftler Christiaan Snouck Hurgronje (1857–1936), den zahllosen Meldungen in Zeitungen und Zeitschriften sowie den Aufsätzen und Büchern dessen Leben und Werk. Dabei verliert er nie die Leitfrage aus den Augen: Wie konnte sich Bavinck als rechtgläubiger Theologe und zugleich als Teilnehmer am modernen Leben behaupten?

Die 300 Seiten zählende Untersuchung (ohne Anhang) ist etwa dreigeteilt. Aufmerksam verfolgt Eglinton geografische und geistliche Wurzeln, nämlich Kindheit und Jugend sowie die prägende Studentenzeit an der vom theologischen Liberalismus geprägten Universität Lei-

den. Das kurze, anspruchsvolle Pastorat in Franeker, gefolgt vom knapp 20-jährigen Wirken als systematischer Theologe in Kampen, der Ausbildungsstätte der *Christelijke Gereformeerde Kerk*, sowie die zweite Hälfte als Professor an der Freien Universität Amsterdam folgen.

Im Spagat zwischen Orthodoxie und modernem Leben

Wie sah der Spagat zwischen Orthodoxie und modernem Leben konkret aus? Ich beginne bei einigen persönlichen Details. Der Autor beschreibt feinfühlig die große Enttäuschung Bavincks, vom Vater der von ihm begehrten Frau abgewiesen worden zu werden (vgl. S. 92, 107, 140). Diese blieb ihrerseits lebenslanglich alleinstehend. Der Liebeskummer wurde im Pastorat in Franeker (1881–1882) von der Einsamkeit verstärkt. Seine – eher späte – Heirat mit Johanna Schippers mit 37 Jahren stand unter umgekehrten Vorzeichen. Johanna war ihm, obwohl 14 Jahre jünger, ein wertvolles Gegenüber (vgl. S. 173). Sie teilte nicht nur seine Vorliebe für theologisch inhaltsreiche Poesie, sondern las, sprach und schrieb in englischer Sprache. Sie begleitete ihn auf Auslandsreisen und war auch nach seinem Tod um die Sammlung und Ausbreitung seines Werks bemüht (vgl. S. 295f). Zudem war sie die Vorsitzende der christlichen Frauenvereinigung (Nederlandse Christen Vrouwen Bond, vgl. S. 293).

Eglinton macht kein Geheimnis aus der Tatsache, dass Bavinck von Anfang seiner Laufbahn an Tag und Nacht arbeitete (vgl. S. 158, er zitiert George Harinck). Bücher waren sein ständiger Begleiter (vgl. S. 144). So konnte er sich nach seinem Umzug nach Amsterdam längerfristig keinen vierzigminütigen Arbeitsweg leisten und bezog in direkter Umgebung zur Universität sein Domizil (vgl. S. 224). Ebenso wenig wird seine zögerliche Art verschwiegen, die sich besonders bei den verschiedenen Angeboten der Freien Universität, aber auch während der vergleichsweise kurzen Zeit des Parteivorstandes (1905–1907) zeigten (vgl. S. 232). „Seine natürliche Veranlagung war es, ein Gespräch nuanciert voranzubringen, anstatt es als Anführer zu dominieren“ (S. 235). Seine Naivität angesichts der (Irr-)Wege seines Freundes Snouk Hurgonije wird ebenfalls thematisiert (vgl. S. 146, 171). Dieser kaufte bereits während seines verdeckten Forschungsaufenthalts in Mekka ein äthiopisches Mädchen als Sklavin und trat später in der niederländischen Kolonie Java (heutiges Indonesien) zum Islam über, wo er mehrere Ehen u. a. eine mit einer minderjährigen Frau einging. Bavinck konnte es nicht glauben.

Eingebettet in diese sorgfältige Charakterisierung seines Lebens wird immer wieder die inhaltliche Arbeit begutachtet. Wir kommen deshalb zurück zur Hauptfrage: Wie hat sich das lebenslange Ringen mit der modernen Kultur auf seine theologischen Inhalte ausgewirkt?

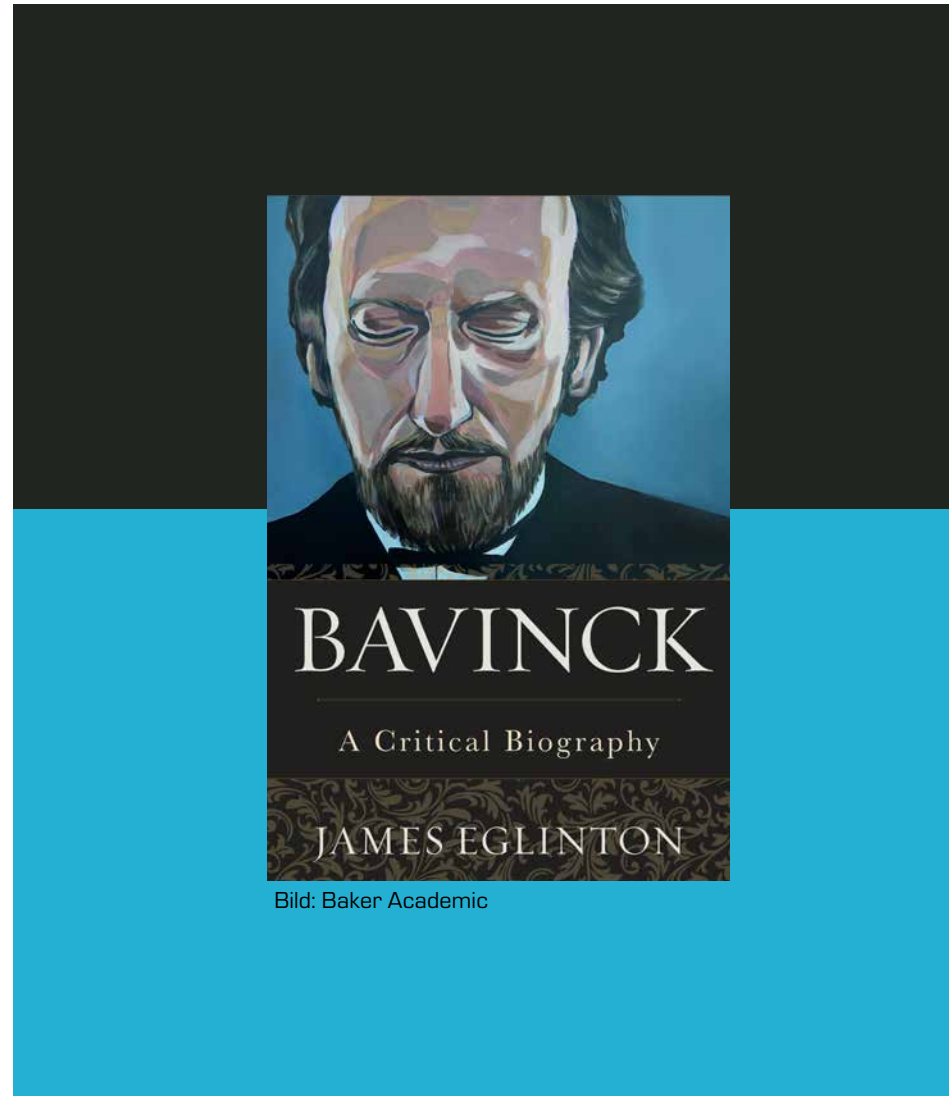


Bild: Baker Academic

Zunächst hebt Eglinton zu Recht die ausgezeichneten Startbedingungen Bavincks hervor. Als junger „Seceder“ (Angehöriger der kirchlichen Abspaltung von der offiziellen reformierten Kirche)

wuchs er in einem bildungsnahen Elternhaus auf, besuchte das angesehene Gymnasium in Zwolle und holte sich Magister und Doktorgrade an der renommierten niederländischen Universität in Lei-

den (vgl. S. 167). Dabei profitierte er vom Drang der zweiten Generation dieser Subkultur, die den Weg von der Separation zur Integration gehen wollten (vgl. S. 117).

Auch wenn ihm 1889 ein Lehrstuhl in Leiden versagt blieb, stand er die ganze Zeit seines Wirkens im regen Austausch mit den Vertretern der „modernen Theologie“. Dabei kehrte er die Grundannahme, dass nämlich der Glaube modernisiert werden müsse, in ihr Gegenteil um. Die moderne Kultur müsse vielmehr (re-)christianisiert werden (vgl. S. 150). Er betrieb einen enormen Aufwand, um die Gegenseite zu verstehen, auch und gerade, wenn die Überzeugungen radikal anders gelagert waren (vgl. S. 155).

Schon die Antrittsrede in Kampen im Jahre 1883 enthielt eine programmatische Entscheidung: Theologie musste nach den Irrwegen des 19. Jahrhunderts erneut auf Gott ausgerichtet werden. Dabei war der Theologie, deren Ziel die Gotteserkenntnis ist, eine eigene Methode vorbehalten (vgl. S. 137). Im schriftlichen Briefwechsel mit seinem Freund Hurgronje wird der entscheidende Unterschied in den Denkvoraussetzungen deutlich: Bavinck ging a priori von der Schrift als göttlicher Offenbarung aus (Brief an Hurgronje vom 8.2.1883, zitiert auf S. 139). Auch wenn seine kindliche Naivität durch das Studium an der theologisch liberalen Fakultät in Leiden verloren gegangen war, war das Fundament nicht weggebrochen. Und dieses Fundament hielt sein ganzes Leben, wie Eglinton eindrücklich zeigt.

Das Grundverständnis, dass die theologische Arbeit mit der göttlichen Offenbarung beginnt, prägte auch das Mammutprojekt einer Reformierten Dogmatik und Ethik. Die eigentliche Arbeit dauerte ein Jahrzehnt (1891–1901), nachdem er in den Jahren zuvor intensiv gelesen und Material gesammelt hatte. Bereits 1881 war Bavinck dabei klar, dass der Rückgriff auf die Väter – so wichtig dieser auch war – nicht ausreichen würde, um die Fragen der Gegenwart adäquat beantworten zu können (vgl. S. 144, 198). Es brauchte einen neuen Entwurf.

Das Evangelium, so reifte die Überzeugung in den 1880ern, war für das ganze moderne Leben bestimmt. Er betonte dies in seiner Rektoratsrede *De Katholiciteit van Christendom en Kerk* von 1888: „Das Evangelium ist eine frohe Flut nicht nur für die einzelne Person, sondern auch für die Menschheit, für die Familie, für die Gesellschaft, für den Staat, für Kunst und Wissenschaft, für den gesamten Kosmos, für die ganze seufzende Schöpfung“ (S. 160). Gerade in seinem Berufsstand als Hochschullehrer sollte sich dieses Verständnis konkret niederschlagen. In der intensiven Debatte um das Verhältnis zwischen kirchlicher Ausbildung und universitärer theologischer Forschung gab er letzterer den Vorrang, wenn er auch beide in enger Verbindung sehen wollte. „Eine Universität hat ... immer den Vorzug vor einer theol(ogischen) Ausbildungsstätte,

weil sie danach strebt, die in Christus offenbarte Wahrheit Gottes zur Beherrschung aller Bereiche des menschlichen Lebens zu bringen“ (S. 164). Dies ließ ihn zum überzeugten Verfechter einer Zusammenführung der Ausbildungsstätte in Kampen und der Freien Universität in Amsterdam werden. Zu seiner großen Enttäuschung scheiterte der Zusammenschluss nach 10-jähriger Vorarbeit 1902 an der Synode.

Dass die christliche Botschaft das gesamte Leben beeinflusst, zeigte sich auch in seinem Verständnis von Evangelisation. Eglinton führt im Anhang seines Buches Bavincks Thesen zur Evangelisation auf, die er 1891 vortrug: „Diese Reformation soll sich folglich mittels Kirche, Schule, Wissenschaft, Kunst usw. so weit wie möglich über das gesamte Leben des Volkes ausbreiten. [...] Diese Arbeit sollte in unseren Tagen die Tätigkeit begleiten, die darauf abzielt, eine vom Glauben entfremdete Christenheit wiederzugewinnen, und die im Rahmen der Arbeit der Heimatmissionen – neben den Werken der Barmherzigkeit – den Namen der Evangelisation im Besonderen trägt“ (S. 317, Anhang 3, „Vorschläge: Das Konzept und die Notwendigkeit der Evangelisierung“). Dieser Optimismus und die Betonung von begleitendem sozialem Aktivismus begleitete besonders die 1890er-Jahre. Nach der Jahrhundertwende ist eine deutliche Schwerpunktverlagerung in Bavincks Werk zu ver-

nehmen. Er verlagerte im zweiten Teil seiner Wirkungszeit den Schwerpunkt weg vom Calvinismus hin zur Verteidigung der christlichen Weltanschauung an sich. Dies ist auf dem Hintergrund der schnell fortschreitenden Säkularisierung der niederländischen Gesellschaft zu sehen. Dank des feinen Gespürs für den Zeitgeist und seinem enormen Lese- und Auftrittspensum entgingen Bavinck diese Veränderungen nicht.

Wie aber stand es um seine Grundannahme, dass die Heilige Schrift zuverlässig ist und ihr in allem geglaubt werden soll? Gegen Ende seines Lebens zogen düstere Wolken auf, die sich 1920 und 1926, also kurz vor bzw. nach seinem Tod durch zwei Ausschlüsse von Pfarrern wegen ihrer Schrifthaltung entluden. Eglintons Urteil ist unzweideutig: „Bavinck war niemals bereit, lehrmäßige Schritte zu unternehmen, die das Vermögen Gottes, als Gott zu sprechen, hätten gefährden können – und die Netelenbos-Affäre (Netelenbos wurde als Pfarrer auf der Synode von 1920 ausgeschlossen, Anm. H. S.) war da keine Ausnahme“ (S. 286).

Zum Beginn des 21. Jahrhunderts am Scheideweg: Dammbruch oder Isolation?

Manche mögen denken, dass eine solche Biografie nur was für „Freaks“ sei. In der Tat handelt es sich um eine anspruchsvolle Lektüre. Doch die dahinterste-

hende Grundfrage, die Eglinton initial zur Recherche antrieb, ist aktueller denn je. Angesichts der erschreckenden Geschwindigkeit der Selbstsäkularisierung auch innerhalb der Freikirchen scheint es nur zwei Wege zu geben: Entweder der Rückzug in die eigene kleine Subkultur und damit die vollständige Abkehr von den Fragen der Gegenwarts-kultur. Oder die Aufgabe der offenbarungstheologischen Grundüberzeugungen und das Einstimmen in den Chorus der nach-aufgeklärten Europäer. Bavinck weist uns einen – zugegebenermaßen anspruchsvollen – dritten Weg, nämlich den eines lebenslangen Ringens. Wie er selbst in seinem Aufsatz *De Algemeene Genade* (1894) zum Ausdruck bringt, sind zeitweilige Ungleichgewichte unvermeidlich. Ebenso gewiss ist jedoch die Zusage eines Glaubens, der die Welt überwindet (Bavinck in seiner einzigen veröffentlichten Predigt zu 1. Johannes 5,4). Damit sind wir am entscheidenden Punkt angelangt: Theologie ohne Ausrichtung auf ihren eigentlichen Gegenstand, nämlich Gott selbst, ist keine Theologie mehr, sondern Anthropologie bzw. Psychologie. In dem Moment, in dem wir dieses Fundament preisgeben, werden wir vom Strom des Zeitgeistes mitgerissen.

Michael Freiburghaus

2084: Artificial Intelligence and the Future of Humanity

John Lennox

John Lennox. *2084: Artificial Intelligence and the Future of Humanity*. Grand Rapids: Zondervan, 2020. ISBN 978-0-310-10-956-3. 240 S., 15,42 Euro

Überblick

John Lennox (*1943) ist Mathematikprofessor in Oxford. Sein neues Buch „2084“ hat er allen Enkelkindern gewidmet, inklusive seinen eigenen zehn. Der Titel „2084“ ist eine Hommage an das berühmte Buch „1984“ (erschienen 1949) von George Orwell, in der jener eine dystopische Zukunft ausmalt. Lennox' Buch gliedert sich in 13 Kapitel. Im ersten Kapitel steckt er das Territorium ab: Auf Dan Browns Frage: „Wird Gott die Wissenschaft überleben?“, stellt er die provokative Gegenfrage: „Wird der

Atheismus die Wissenschaft überleben?“ Denn Lennox ist überzeugt, dass seriös betriebene Wissenschaft zum christlichen Gott hinführt (vgl. S. 15).

Die Unterscheidung zwischen AI und AGI ist zentral, wobei AI für *artificial intelligence* (künstliche Intelligenz = KI) und AGI für *artificial general intelligence* (eine lernende Maschine mit einem Bewusstsein) steht. Von letzteren sind wir noch einige Jahrzehnte Forschung entfernt, doch wahrscheinlich schon 2084 oder früher wird es sie geben.¹ Diese künstliche Intelligenz im wahrsten Sinne des Wortes wird gemäss Lennox entweder ein Gott oder ein totalitärer Despot sein (vgl. S. 13–14).

Lennox bekennt sich zum *intelligent design*: Die DNA betrachtet er als „Sprache Gottes“, mit der er den Zellen Infor-

mationen einpflanzte: „The suggestion that DNA was created by an intelligence is dangerous only to atheism, not to science“ (S. 38).

Vor- und Nachteile des Transhumanismus

Auch auf den Transhumanismus (technologische Modifikationen des Menschen) geht Lennox näher ein. Zuerst führt er (mögliche) Vorteile der KI-Technologie an, wie selbstfahrende Autos, intelligente Sprach-Übersetzungsprogramme und Smartwatches, die unsere Gesundheit überwachen. Daneben nennt er auch Nachteile wie die totale Überwachung durch Smartphones und soziale Medien (Facebook und Co.), den

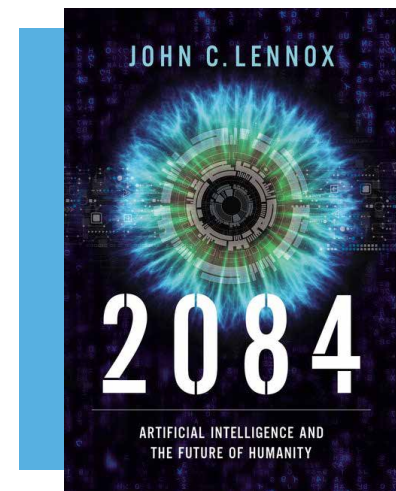


Bild: Zondervan

Verlust vieler Arbeitsplätze, weil viele Jobs in Zukunft durch Roboter oder KI ersetzt werden können.

„2048“ bietet eine vertiefte Auseinandersetzung mit dem Buch des israelischen Historikers Yuval Noah Harari (*1976)

„Homo Deus: Eine Geschichte von Morgen“ (Beck: 2017). Hararis Hauptaussage lautet: „Die Geschichte begann, als die Menschen Götter erfanden, und wird enden, wenn die Menschen zu Göttern werden.“² Harari glaubt, den Tod durch medizinisch-technische Fortschritte abschaffen zu können (vgl. S. 85). Lennox brandmarkt dies als neognostischen Übermut des Menschen, selbst Gott werden zu wollen. Dagegen ist Jesus Christus der wahre Gott (Deus), der freiwillig Mensch (homo) wurde, um uns Menschen zu erretten (vgl. S. 158). Jesus ist gekommen, um uns unsere Schuld zu vergeben: „The fact is that we humans need saving from our sins much more than we need political freedom or upgrading“ (S. 169). Durch den Glauben an Jesus erhalten wir die Hoffnung auf unseren zukünftigen Auferstehungsleib (vgl. S. 179–187; 1Kor 15,49–53).

Viele Bezüge zur Bibel

Dem postmodernen Nihilismus hält Lennox die Gottesebenbildlichkeit und Würde aller Menschen entgegen (vgl. S. 135–155). Die Glaubwürdigkeit der Bibel beweist Lennox mit der Auslegung und Erklärung einiger alttestamentlicher Prophetien, die im Neuen Testament erfüllt werden. Darunter fällt das Protoevangelium (1Mose 3,15), Abrahams Segen (1Mose 12,3; Apg 3,25–26), ewiges Königreich (2Sam 7,12–16,

Lk 1,31–33), Johannes der Täufer (Jes 40,3–4; Joh 1,23), Jesu Geburt in Bethlehem (Micha 5,2; Mt 2,3–6), die Jungfrauengeburt (Jes 7,14; Lk 1,35), Jesu Einzug auf einem Esel (Sach 9,9; Mt 21,1–11) und der leidende Gottesknecht (Jes 53; Passionsgeschichten).

Lennox erläutert einige Bibeltexte zur Eschatologie, indem er besonders auf Dan 7, 2. Thessalonicher und die Offenbarung des Johannes eingeht: Den Antichristen deutet er als den endzeitlichen Weltregenten, das erste Tier als totalen Überwachungsstaat und das zweite Tier als superintelligentes künstliches Leben auf Silikonbasis (humanoider Roboter). Zudem rechnet er mit obligatorischen Chipimplantaten oder Armbändern zur sozialen Kontrolle (vgl. S. 200–201).

Das Problem bei einem allmächtigen Staat sieht er darin, dass Menschen ihre Freiheit opfern, um Sicherheit zu erhalten (vgl. S. 205). Lennox kritisiert sowohl gesellschaftliche Utopien wie den Kommunismus als auch den Machbarkeitswahn, einen Übermenschen oder neuen Totalitarismus zu erschaffen. Dabei verweist er auf Jesus, der uns mit seiner Auferstehungskraft auch in schwierigen Zeiten beisteht (vgl. S. 190–192).

Das Buch schließt mit einem Bibelstellenregister und einem Stichwortverzeichnis sowie einem Buchhinweis auf ein weiteres Buch von Lennox zu den Themenbereichen Schöpfung und Evolution.

Konstruktive Kritik

Das futuristische Cover hat mich sehr angesprochen: Es glänzt und sieht hochwertig aus. Mit seinen zahlreichen Bezügen zu Science-Fiction-Klassikern wie *1984* und *Brave New World* schafft er einen geistesgeschichtlichen Hintergrund, ohne populär zu werden. Auch der Einbezug von neueren wissenschaftlichen Artikeln zeigt Lennox' Belesenheit. Besonders gefallen hat mir seine ausgewogene Sicht zur künstlichen Intelligenz: „Fear of AGI should not prevent believers from making a contribution to the positive aspects of narrow AI to the benefit of all“ (S. 224). In Zeiten, in denen Staaten Milliarden Euro für KI ausgeben, ist es unerlässlich, sich als Christ eine balancierte Meinung zu bilden.³ Der erste Teil des Buches ist ziemlich herausfordernd zu lesen, weil er viele technische Details enthält. Die zweite, biblische Hälfte des Buches liest sich dafür sehr flüssig. Teilweise schneidet er Themen an, die er dann nicht weiter ausführt. So stellt er z. B. Fragen in den Raum, die ihm wichtig erscheinen: „why we are here; where we are heading; how we can reduce poverty, loneliness, disease, and the increasing depression and despair in our society, and promote growth, learning, giving, and human connection?“ (S. 154). Die Beantwortung dieser Fragen würde ja ein weiteres Buch füllen. Seine Lösungsansätze werden nur angedeutet, indem er auf Jesus verweist.

Konkrete Handlungsvorschläge für Christen fehlen. Dabei kann man sicher betonen, dass dank Jesus die örtliche Kirchgemeinde die Hoffnung der Welt ist.⁴ „2084“ ist hervorragend recherchiert und bietet in den Fussnoten sowohl die Quellenangaben der Zitate als auch weiterführende Literaturhinweise.

Fazit

Lennox bietet einen spannenden Überblick über die Herausforderungen, die die Zukunft an uns stellen wird. Dabei fokussiert er immer auf Jesus: „Man thinks he can become God. But infinitely greater than that is the fact that God thought of becoming human“ (S. 225).

Anmerkungen

¹ Bereits 2017 arbeiteten über 40 Organisationen an der Entwicklung von AGI, siehe den englischsprachigen Wikipediaartikel „Artificial general intelligence“ (Stand: 10.09.2020).

² <https://www.ynharari.com/de/> (Stand: 04.09.2020).

³ „Innerhalb des kommenden Jahrzehnts will die [chinesische] Regierung eine KI-Industrie im Wert von über 150 Milliarden Euro aufbauen und bis 2030 in diesem Bereich Weltmarktführer werden“ (Stephan Mayer. Künstliche Intelligenz in China: In 10 Jahren zum Weltmarktführer? URL: <https://t3n.de/news/kuenstliche-intelligenz-china-10-1272143/> [Stand: 10.09.2020]).

⁴ Bill Hybels: „The local church is the hope of the world“ (Patrick Mabilog. 3 Reasons Why the Church Is the Hope of the Word. URL: <https://www.christiantoday.com/article/3.reasons.why.the.church.is.the.hope.of.the.world/101606.htm> [Stand: 11.09.2020]).

Philip Jackson

Gender Studies – Wissenschaft oder Ideologie?

Harald Schulze-Eisentraut, Alexander Ulfig (Hg.)

Harald Schulze-Eisentraut, Alexander Ulfig (Hg.). Gender Studies – Wissenschaft oder Ideologie? Deutscher Wissenschafts-Verlag (DWV): Baden-Baden, 2019, ISBN: 978-3-86888-142-4. 249 S., 24,95 Euro

Einleitung

Gender Studies – Wissenschaft oder Ideologie? So lautet der Titel des im September dieses Jahres in der dritten Auflage erschienen Buches. Harald Schulze-Eisentraut und Alexander Ulfig sind die Herausgeber. Der Titel beschreibt zugleich die zentrale Frage, welche dieses Buch beantworten will: Sind die als Studienfächer an den Universitäten aufgetauchten „Gender Studies“ eine ernst

zu nehmende Wissenschaft oder nur eine Ideologie? Diese Frage wollen die Herausgeber zusammen mit zehn weiteren Autoren aus verschiedenen wissenschaftlichen Fachbereichen klären. Dafür legen sie den Maßstab der modernen Wissenschaft an die „Gender Studies“ an. Die Autoren kommen auf diese Weise zu dem einhelligen Schluss, dass die „Gender Studies“ das Ziel der Wissenschaftlichkeit weit verfehlen. Sie zeigen zudem, dass die Vertreter der „Gender Studies“ noch nicht einmal diesen Anspruch der Wissenschaft erfüllen wollen. Objektivität, Unparteilichkeit und ergebnisoffene Suche nach der Wahrheit als Ideale der Wissenschaft gelten für sie stattdessen als Ausdruck des männlichen Patriarchats. Dieses gilt es zu dekonstruieren und offen zu bekämpfen. Die Gender Studies wollen ausdrücklich

parteilich sein. Sie beabsichtigen, Wissenschaft neu zu definieren. In den Rahmen des traditionellen Wissenschaftsbetriebs wollen sie sich dennoch eingliedern, um ihre bewusst partikuläre Ideologie voranzutreiben. Deshalb betrachten die Autoren die „Gender Studies“ nicht als legitimen Teil der Wissenschaft, sondern als einen Schaden für dieselbe.

Obwohl die spezifische Frage nach der Wissenschaftlichkeit der „Gender Studies“ das zentrale Thema des Buches darstellt, ist dieses Buch nicht nur für eine kleine spezielle Lesergruppe geeignet. Denn durch die Vielfalt der Autoren und Perspektiven lernt der Leser viel über die Gender Studies, ihre Hauptvertreter und den gesellschaftlichen Konflikt, der sich aus ihren Thesen ergibt. Auch sind die Beiträge bis auf einen der zwölf Artikel

einfach zu lesen. Deshalb empfiehlt sich das Buch für jedermann, der am Thema Gender interessiert ist.

Inhalt

Gender-Kuriositäten: Neues von heldenhaften Spermien und wach geküsstem Eizellen. Den ersten Artikel hat der Biologe Prof. Dr. Hans Peter Klein verfasst (lehrt Didaktik der Biowissenschaften an der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt am Main). Er beklagt: *„Die Gender- und Diversity-Studies haben Fachbereiche und Schulfächer fest im Griff. Die entsprechenden Curricula halten wissenschaftlichen Ansprüchen aber keineswegs stand. Kritik ist unerwünscht. Wer dagegen aufbegehrt, wird als ‚reak-*

tionär‘ oder gar ‚rassistisch‘ bezeichnet. ... Dabei schaffen sie ein Umfeld, das selbst an Universitäten nicht mehr vom Diskurs, sondern von der Durchsetzung eigener Überzeugungen in einem künstlichen Klima der Verdächtigung und Verängstigung Andersdenkender geprägt ist. Wer dagegen aufbegehrt, muss mit der Diffamierung und Diskreditierung der eigenen Person oder der Zensur kritischer Beiträge rechnen.“ Im Bereich der Biologie wollen die Gender Studies das Fach umdefinieren zu einer weichen Wissenschaft mit zeitlich veränderlichen Erkenntnissen, „als ein gesellschaftliches Unternehmen und das von ihm produzierte Wissen als gesellschaftliches, kulturell geprägtes Produkt“. Dies steht im deutlichen Widerspruch zum Selbstverständnis der Biologie als experimentell-analytischer Wissenschaft, die sich auf überprüfbare Fakten stützt.

Alternative Geschlechter: Gender Studies sind mehr Ideologie als Wissenschaft. In dem vom Biologen Prof. Dr. Axel Meyer formulierten Artikel (lehrt Zoologie und Evolutionsbiologie an der Universität Konstanz) findet sich die Antwort auf die Frage des Buchtitels bereits im ersten Satz. Für ihn ist aus evolutionsbiologischer Sicht unübersehbar, dass die Evolution mit überwältigender Klarheit zwei Geschlechter favorisiert hat – bis heute. Diese beiden Geschlechter sind durch unsere Biologie vorgegeben und verschieden. Die Gender Studies hingegen reklamieren eine unüberschau-

bare Vielzahl an zusätzlichen Geschlechtern (bis zu 50), die nicht als objektive biologische Realität existieren. Diese Geschlechter sollen verstanden werden als von der Biologie unabhängige subjektive Selbstzuschreibungen. „Evolutionstheoretische Erklärungen, abgestützt durch zahlreiche Befunde, Experimente, Studien und Erkenntnisse, werden von den Genderforscherinnen wohlfeil als ‚Biologismus‘ abgetan.“ Meyer begreift dieses subjektiviert gesellschaftliche Umerziehungsprogramm der Gender Studies als Angriff auf die Errungenschaften der Vernunft und Wissenschaft. Die streng normative, indoktrinatorische und diffamierende Rhetorik versteht er zudem als Angriff auf die westliche Toleranz.

Gendermedizin – eine Einordnung. Prof. Dr. Adorjan Kovacs ist Mediziner und Publizist und betrachtet in seinem Artikel die sog. Gendermedizin, welche die biologischen und soziokulturellen Unterschiede zwischen Mann und Frau beleuchtet. Die Gendermedizin beansprucht für sich, die Benachteiligung der Frauen in der Medizin zu beseitigen. Kovacs jedoch weist darauf hin, dass die Gendermedizin mit simplifizierten Feindbildern arbeitet. Außerdem behauptet er, „dass es sich hier nicht um gänzlich neue Erkenntnisse der Medizin handelt, sondern eher um den Ausbau vereinzelt längst vorhandenen Wissens zu einem kohärenten Gebäude.“ Dem gegenüber übersteigt die moderne personalisierte Medizin, so Kovacs, das Anliegen

der Gendermedizin sogar noch bei weitem. Und sie vermeidet die beobachtbare einseitige Fokussierung der Gendermedizin auf die Frau zum Nachteil der Männer. Zuletzt verweist Kovacs auf einen inhärenten Widerspruch zwischen der Gendermedizin und Teilen der Genderideologie. Die Gendermedizin differenziert nämlich sehr stark die Unterschiede zwischen Mann und Frau. Die Genderideologie hingegen versucht die Unterschiede zwischen den Geschlechtern massiv zu verwischen.

Wenn Genderforscherinnen zu #MeToo-Aktivistinnen werden. Sabine Beppler-Spahl ist Diplom-Volkswirtin, Autorin und Publizistin und kritisiert in ihrem Artikel die #MeToo-Bewegung als zu einseitig die Opferrolle der Frauen betonend. Sie deutet die Bewegung als Reaktion auf die Backlash-Theorie, welche besagt, dass die großen Erfolge der Feministinnen gefolgt wurden durch ein Zurückschlagen der Männer. Nach Beppler-Spahl haben sich die Feministinnen nach ihren großen Erfolgen deshalb neu erfinden müssen mit einem neu formulierten Opferfeminismus.

Gender – ein Rhizom? Zur Epistemologie der Genderstudien. Der Erziehungswissenschaftler Prof. Dr. Markus D. Meier (Universidad Externado de Colombia) betrachtet die Kontroverse zwischen naturwissenschaftlicher Biologie und geisteswissenschaftlichen Gender Studies als falsche Dichotomie. Er schlägt als hybride Brücke zwischen

diesen Polen „das sozial-biologische Konzept der Hypergamie“ vor. Er argumentiert konsequent evolutionsbiologisch, indem er postuliert, dass die biologisch evolutive Herausbildung von zwei Geschlechtern auch eine Herausbildung sozialer Rollen mit sich geführt hat. Dabei verstärken sich die biologischen und die soziologischen Differenzierungsprozesse gegenseitig. Selbst heute, da diese Unterscheidung der Geschlechter relativiert oder negiert wird, bleibt Reproduktion ein prägender Aspekt. Die neuen Definitionen sozialer Geschlechter „berühren lediglich ökonomische, politische und juristische Aspekte sozialer Ordnungsmodelle“. Da sie aber nichts zur Reproduktion beitragen können, bleiben sie nicht-reproduktive Randerscheinungen (Hypergamiefalle). Somit reduziert die Reproduktion die Geschlechterdiskussion ganz natürlich wieder auf die zwei biologischen Geschlechter.

Soziale Konstruktion – ein Grundbegriff der Gender Studies. Dr. Alexander Ulfig ist Philosoph, Soziologe, freier Autor und Mitherausgeber dieses Buches. Er beschreibt wie die Gender Studies Geschlecht als soziokulturelles Geschlecht (Gender), als soziale Konstruktion, definieren. Selbst das biologische Geschlecht soll sozial konstruiert sein und nicht etwas von der Natur Vorgegebenes. Die Protagonisten des Genderkonstruktivismus verstehen auch Erkenntnis und Wissenschaft als soziale Konstruktion, die vom jeweiligen Kontext abhängig ist – selbst die Naturgesetze. Deshalb leh-

nen Genderprotagonisten Wissenschaft als Suche nach objektiver Wahrheit kategorisch ab. Für sie gibt es keine allgemein gültigen Theorien, sondern nur eine Vertretung von feministischen, politischen Partikularinteressen. Ulfig hingegen argumentiert: „Die Grenze jeglichen Konstruierens bildet die empirische Realität“.

Gender aus Sicht eines Pädagogen. Jungenpädagogische Befunde und Überlegungen zum Problem der Geschlechtergerechtigkeit. Prof. Dr. Wolfgang Tischner lehrt Pädagogik und Sozialpädagogik an der Georg-Simon-Ohm-Fachhochschule Nürnberg. Er widmet sich der These, dass die einseitige Fokussierung auf feministische Anliegen in den letzten Jahrzehnten Jungen schon von frühem Kindesalter an benachteiligt. Er belegt an Hand von Studien (u. a. diverse PISA-Studien) wie sich dieser Trend des Zurückbleibens der Jungen in schulischen Leistungen immer weiter fortsetzt. Dafür macht er drei Gründe verantwortlich: „die Delegitimierung von Männlichkeit und die Abwertung jungentypischen Verhaltens in der Schule“, „die Feminisierung der Schule“ und die „Koedukation“. Er fordert, dass die Unterschiedlichkeit der Geschlechter in der Pädagogik mehr Berücksichtigung finden soll.

Gender Studies in den Literaturwissenschaften. Die Literaturwissenschaftlerin, Autorin und Publizistin Dr. Dagmar Lorenz macht in ihrem Beitrag darauf aufmerksam, dass durch die Gender Studies Literatur entstellt wird. Dies

geschieht durch eine sehr einseitige auf Geschlechtergerechtigkeit ausgerichtete moralisierende Nachzensur der historischen Literatur. Deshalb fordert sie, Literatur in ihrer ursprünglichen Ästhetik zu belassen und aufzunehmen.

„Gender“, Grammatik und Rechtschreibung. Der Sprachwissenschaftler Prof. Dr. Heinz-Dieter Pohl (Alpen-Adria-Universität Klagenfurt) gibt einen Überblick über die in den letzten Jahren entstandene Flut an Wortschöpfungen in der deutschen Sprache (z.B. StudentInnen, Student*innen, Studierxs). Diese sind getrieben durch den Feminismus und die Genderideologie. Dadurch soll die Geschlechterunterscheidung oder die Geschlechterneutralität bzw. -diversität als ständiges Mahnmal für Gendersensitivität in der deutschen Sprache verankert werden. Pohl verweist auf den fundamentalen Fehler der Gender Studies, den grammatikalischen Genus mit dem biologischen Geschlecht gleichzusetzen. Darüber hinaus zeigt er auf, dass viele der Neuschöpfungen zu nicht mehr lesbaren oder verstehbaren Texten führen. Sie verursachen grobe Verstöße gegen die deutsche Rechtschreibung. Pohl fordert, dass Sprache nicht zum Opfer einer Ideologie gemacht wird. Gleichbehandlung soll vielmehr im realen Leben praktiziert werden.

Wie Gendern unsere Sprache verunzert. Der Germanist und Gymnasiallehrer Dr. Tomas Kubelik beschreibt die Bedrohung für die deutsche Sprache mit

folgenden Worten: „Die Forderung, Texte zu gendern, und die damit zusammenhängenden Vorschläge sind mehr ideologisch als wissenschaftlich motiviert, sind unnötig, da sie auf zweifelhaften theoretischen Grundlagen beruhen, sind nicht zufriedenstellend praktikabel, finden kaum Akzeptanz in der Öffentlichkeit, führen zu einer verfehlten Sexualisierung der Sprache, erschweren das Leseverständnis und in weiterer Folge die Klarheit der Kommunikation und zerstören das Gefühl für guten Stil.“

Strukturen und Netzwerke der Gender Studies. Dr. Harald Schulze-Eisentraut ist Klassischer Archäologe (Archäologische Staatssammlung München), Publizist und Mitherausgeber dieses Buches. Er legt ausführlich dar wie die Gender Studies nicht nur ein Studienfach und nicht nur eine Ideologie sind, sondern eine strukturell vernetzte Genderpolitik. Damit haben sie weitreichenden Einfluss auf alle Bereiche unserer Gesellschaft gewonnen. Genderthemen sind dabei aber nicht das Einzige im Programm. Unter dem Überbegriff der Diversität haben sie sich das Vertretungsrecht für alle nur erdenklichen unterdrückten Minderheiten zu eigen gemacht. Zur Propagierung dieser Agenda wird jedoch nicht ein gesellschaftlicher Diskurs angestrebt, sondern eine aggressive Lobbypolitik im top-down approach. Diffamierungen, öffentliche Angriffe und Druck kommen zur Anwendung (Veröffentlichung eines denunziatorischen Lexikons, das die

Personen oder Institutionen öffentlich anprangert, die ihren Vorstellungen nicht entsprechen). Wer nicht auf die Gender- und Diversitätslinie mit einschwenkt wird auch gern als politisch rechts abqualifiziert. Dabei ist es gelungen das Gender Mainstreaming in allen öffentlichen Bereichen, auf der politischen Ebene und auch in der Wissenschaft (z.B. bei der Vergabe von Forschungsmitteln) zum unumgänglichen Standard zu machen.

Kritik

Die Autoren können glaubhaft belegen, dass die Gender Studies keine Wissenschaft sind. Stattdessen werden partikulare Interessen vertreten, die mit fragwürdigen Mitteln verfolgt werden. Dieser Beleg fällt leichter als erwartet, da Vertreter der Gender Studies offen das aktuell praktizierte Wissenschaftsverständnis als patriarchalisches Feindbild ausgemacht haben und bekämpfen. Die Buchautoren belegen und beklagen einhellig, dass die Gender Studies gegen Andersdenkende mit aggressiver Polemik vorgehen. Damit machen sich die Gender Studies immun gegen jede Form von Kritik. Im Zweifelsfall wird einfach der Wissenschaftsbegriff so umdefiniert, dass er ihr Handeln rechtfertigt. Eine saubere Wissenschaftstheorie etablieren sie aber nicht. Damit fällt den Autoren die Antwort auf die Frage nach der Wissenschaftlichkeit sozusagen in den Schoß. Die Gender

Studies sind keine Wissenschaft, denn sie wollen keine Wissenschaft nach aktuellen Maßstäben betreiben. Sie bekämpfen sie vielmehr und fügen ihr damit Schaden zu.

Die Antwort auf die Frage nach der *Wissenschaftlichkeit* der Gender Studies beantworten die Autoren also einheitlich negativ. Dennoch unterscheiden sich die Argumente genau wie die unterschiedlichen Wissenschaftszweige, aus denen die Autoren heraus die Frage zu beantworten suchen.

Da wo die Perspektive der Autoren *evolutionsbiologisch* ausgerichtet ist, findet sich eine Stärke im Argument für die Zweigeschlechtlichkeit. Aber darin enthalten ist gleichzeitig eine fundamentale Schwäche. Die Stärke liegt darin, dass – innerhalb der Logik der Evolutionstheorie argumentiert – das Überleben der Tüchtigsten als Resultat eines langen Selektionsprozesses offensichtlich die Zweigeschlechtlichkeit als ideale Form für den Menschen herausgebildet hat. Diese gegenwärtige Realität lässt sich nicht wegdiskutieren. Die große Schwäche dieses Argumentes ist zunächst nicht so offensichtlich, aber dennoch schwerwiegend. Denn aus einem Evolutionsprozess ergibt sich rein logisch allerhöchstens eine starke Plausibilität für Zweigeschlechtlichkeit, aber keine unverrückbar normative Verbindlichkeit. Wenn eine moderne Gesellschaft Mittel und Wege findet, Reproduktion anders zu organisieren als in

einer festen Bindung aus Mann, Frau und Kind, dann enthält die Evolutionstheorie keine verbindliche Moral, welche neue Organisationsformen verbieten könnte. Bindende Moral gibt es nur mit Gott. Nur ein Schöpfer, der bewusst zwei Geschlechter schafft, kann eine absolute moralische Norm diesbezüglich einfordern. Gott als Schöpfer hat jedoch keine Erwähnung gefunden in diesem Buch. Ob dies daher rührt, dass die Autoren nicht an Gott glauben oder bewusst Glaube und Wissenschaft voneinander trennen, wird nicht klar. Es zeigt zumindest, dass die Engführung des modernen materialistischen Wissenschaftsbegriffs fundamentale Schwächen in sich trägt. Denn Fragen über Ursprung, Absicht, Sinn, Ziel und bindende Moral kann der Wissenschaftler so nicht mehr stellen und auch nicht beantworten. Das ist aber nötig, um nicht ein ethisch hochproblematisches Gesellschaftsexperiment der Geschlechterverwirrung zuzulassen, bei dem am Ende unsere Kinder die Leidtragenden sind.

Die *Gendermedizin* wirft auch ein überraschend schlagkräftiges Argument in den Ring, das auf ein massives Problem der Gender Studies hinweist, nämlich auf einen inhärenten ideologischen Widerspruch. Denn die Gendermedizin (genau wie der klassische Feminismus) betont einerseits sehr stark die Andersartigkeit von Frauen. Andererseits arbeiten andere Vertreter der Genderideologie vehement darauf hin, alle Unterschiede

zwischen Mann und Frau zu verwischen, zu relativieren oder als jederzeit veränderbar darzustellen. Dies führt zu einer großen Widersprüchlichkeit innerhalb der Genderideologie, die nicht so leicht aufzulösen ist.

Die *#MeToo*-Debatte ist ein Beispiel für die spezifische Verwundbarkeit und die Rechte der Frauen gegenüber Männern. Leider erscheint die Argumentation in dem Beitrag wenig überzeugend, da er schlicht zu kurz ausgefallen ist. Es fehlen ausreichend Belege und stichhaltige Argumente für die in den Raum gestellte opferfeministische Reaktion auf die Backlash-These. Das heißt, dass die *#MeToo*-Bewegung eine Reaktion in der Form eines Opferfeminismus auf das Aufbegehren der Männer gegen den Feminismus sei. Sicher ist es vorstellbar, dass es im Rahmen der Bewegung teilweise zu missbräuchlichen Anklagen (vielleicht sogar ideologisch motiviert) von unschuldigen Männern gekommen ist. Der pauschale Verweis darauf, „*dass es zu vielen Anschuldigungen, aber nur wenigen Anzeigen kam*“ überzeugt definitiv nicht. Denn die Überführung von Tätern ist im Falle von sexuellem Missbrauch immer schwierig, schon alleine wegen des Problems der juristischen Verjährung. Bei solch einem problematischen Thema hätte man sich als Leser mehr Gründlichkeit und mehr Sensibilität gewünscht.

Die Beiträge aus dem Fachbereich *Soziologie* wirken hingegen gut recherchiert und mit vielen Belegen bestückt.

Sie sind deshalb sehr instruktiv in Bezug auf die Logik der Genderideologie, ihr Wissenschaftsverständnis oder ihren Mangel davon. Befremdlich mag dem modernen Leser einer der Beiträge über die Benachteiligung von Jungen im Kindes- und Jugendalter vorkommen. Denn solch eine einseitige Betrachtung geschlechtsspezifischer Merkmale wirkt vertraut, wenn es sich um Mädchen oder Frauen handelt, aber ungewohnt, wenn es sich um das männliche Geschlecht handelt. Logisch lässt sich solch eine Ausklammerung des männlichen Geschlechtes aber nicht rechtfertigen, weshalb es um so wichtiger ist, einer ungerechtfertigt seltenen Stimme das Ohr zu leihen.

Ein Ohr leihen kann man hingegen aus Sicht der *Literatur- und Sprachwissenschaftler* dem von Genderismen durchbrochenen Sprache überhaupt nicht mehr. Sie zeigen fachlich überzeugend auf wie Literatur und Sprache an den übergreifenden Eingriffen der Genderideologen leiden.

Der abschließende Beitrag zur Beschreibung der *Strukturen* und Netzwerke der Gender Studies erschreckt geradezu. Denn dort wird beispielsweise berichtet von dem „Wiki Agent*In“, einem denunziatorischen online Lexikon der Heinrich Böll Stiftung / Gunda Werner Institut, das aggressiv und diffamierend gegen Menschen und Einrichtungen vorging, die nicht dem Gender Mainstreaming entsprochen haben. Ob

solch eine Methodik der Gender Studies irgendeinem wissenschaftlichen oder gesellschaftlichen Maßstab entspricht, stellt sich auf Grund der Unwürdigkeit solcher Mittel erst gar nicht.

Schlussfolgerungen:

Wissenschaft oder Ideologie: Die Gender Studies werden in diesem Buch durch vielfache Belege klar als Ideologie und nicht als Wissenschaft identifiziert. Stattdessen zeigen die Autoren, dass sie eher wissenschaftsfeindliche Tendenzen aufweisen und sich dabei fragwürdiger aggressiver Methoden zur Verbreitung ihrer Ideologie bedienen.

Wissenschaftsbegriff: Dieses Buch ist kein christliches Buch. Das heißt, dass die Argumente überwiegend wissenschaftlich sind im Sinne der aktuellen Definition dieses Begriffes, der religiöse Aspekte ausklammert. Deshalb findet man auch in keiner Zeile das normativste aller Argumente, nämlich den Verweis auf den Schöpfergott der Bibel, der den Menschen geschaffen hat als Mann und Frau. Damit stellt sich die Frage inwieweit Wissenschaft unter Ausklammerung der Religion ein guter Wissenschaftsbegriff ist, wenn man dadurch die schlagkräftigsten Argumente in Bezug auf fundamentalste Fragen unseres Daseins verliert. Anstatt eines Schöpfers und einer Schöpfungsabsicht findet man hingegen öfter den Verweis auf die Evo-

lution und ihre Mechanismen. Dennoch eignet sich dieses Buch durchaus sehr gut für Christen, die sich ernsthaft mit dem Thema der Genderideologie auseinandersetzen wollen, da durch die Vielseitigkeit der wissenschaftlichen Perspektiven der Leser eine weite Sicht auf das Thema und die möglichen Argumente bekommt. Wissenschaftler muss man jedoch nicht sein, um dieses Buch zu lesen, da alle bis auf einen Beitrag in einem gut verständlichen Schreibstil verfasst worden sind.

Entarteter gesellschaftlicher Diskurs: Dieses Buch ist auf den zweiten Blick nicht nur ein Buch über Gender Studies. Denn dieses Buch berührt eine Angelegenheit, die weit über das Thema Gender hinausgeht. Es geht um die Frage nach dem Stil des wissenschaftlichen und des gesellschaftlichen Diskurses. Was man auf den Seiten dieses Buches über die denunziatorischen, diffamierenden und bewusst aggressiven Methoden der Genderideologen liest ist erschreckend. Es wirft kein gutes Licht auf die Gender Studies. Noch erschreckender ist jedoch zu sehen, wie erfolgreich sie damit sind, ohne darüber Rechenschaft ablegen zu müssen. Gleichzeitig können sich aber die klassischen Wissenschaften auch nicht immer ganz frei machen von ganz ähnlichen Reflexen, wenn es um die vermeintliche Überlegenheit manch wissenschaftlicher Theorien geht. So wird beispielsweise jeder Verweis auf einen göttlichen Ursprung des Universums und des Menschen nicht selten von vor-

neherein *wissenschaftlich* ausgeschlossen. Dies geschieht obwohl die Wissenschaft gemäß der eigenen Definition darüber gar nichts aussagen kann. Dennoch werden Andersdenkende schnell herablassend behandelt, ausgegrenzt und als unwissenschaftlich diffamiert.

In ähnlicher Weise werden auch in politischen Diskussionen zunehmend Meinungen, die nicht dem Mainstream entsprechen, gern als rechtsradikal oder idiotisch gebrandmarkt. Von oben herab wird eine Einheitsmeinung durchgesetzt. Andere Meinungen werden zu illegalen Meinungen erklärt. Wer heute zum Beispiel sagt, dass die klassische Familie als Ehe von Mann und Frau und den daraus entstehenden Kindern als Familie die normative Keimzelle der Gesellschaft bleiben sollte, homosexuelle Paare hingegen ungeeignet sind, um als Familienersatz für Kinder zu fungieren, der darf solch eine Meinung nicht mehr haben. Solch eine Meinung soll nun illegal sein, weil diskriminierend, obwohl die Ehe und Familie immer noch im Grundgesetz verankert dem besonderen Schutz des Staates unterstellt ist. Hier wird deutlich wie die Genderideologie bzw. ihre aggressiven Methoden, wenn sie erst einmal zum allgemeinen gesellschaftlichen Umgangston geworden sind, nicht nur eine Gefahr für die Wissenschaft sind, sondern auch für unsere Gesellschaft im Ganzen. Aus diesem Grund ist dieses Buch nicht nur für Interessierte an dem Thema Gender geeignet, sondern auch

für Menschen, die ein ganz allgemeines Interesse an gesellschaftlichen und politischen Fragestellungen haben.

Fazit:

So betrachtet könnte man sagen, dass dieses Buch oder vergleichbare Bücher zum Thema Pflichtlektüre für jeden Christen und mündigen Bürger sind.

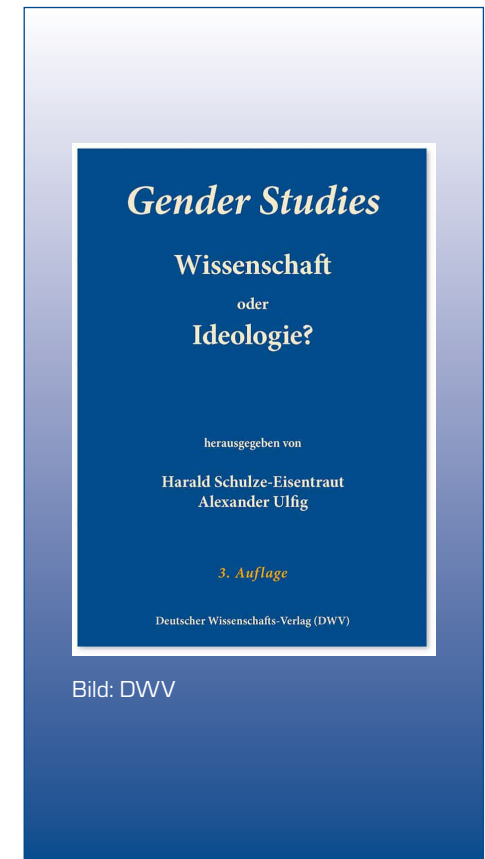


Bild: DWV



ÄTHIOPIEN


Überschwemmung | Heuschrecken | Dürre

unzählige
MENSCHEN
IN GROSSER NOT

Das schaffen wir nur mit Ihrer Hilfe!

  
Speise Medizin Bildung

 **GEBENDE HÄNDE** | Gesellschaft zur Hilfe für notleidende Menschen in aller Welt mbH, Baumschulallee 3a, 53115 Bonn | Weitere Informationen über unsere weltweiten Hilfsleistungen finden Sie hier: www.gebende-haende.de
Kontakt: E-Mail: info@gebende-haende.de | IBAN: DE04 2501 0030 0644 2003 05 BIC: PBNK DE FFXXX (Postbank), Verwendungszweck: GUDH 2020



Dürre

Heuschrecken

Überschwemmung

Michael Freiburghaus

Seid ihr noch ganz bei Trost!

Peter Hahne



Hahne, Peter. Seid ihr noch ganz bei Trost!: Schluss mit Sprachpolizei und Bürokraten-Terror. Bastei Lübbe, 2020, 128 S., 12,00 Euro

Peter Hahne hat evangelische Theologie, Philosophie und Germanistik studiert und arbeitete beim ZDF als Moderator, Redaktor und als stellvertretender Leiter des ZDF-Hauptstadtstudios. Er bezeichnet sich selbst als evangelikalen Lutheraner. Wikipedia listet ihn als Evangelisten auf. Sein neues Buch „Seid ihr noch ganz bei Trost!“ gliedert sich in 29 kurze Kapitel und handelt von vier Themen:

1. Warnung vor der Genderideologie

Die Bewegung von Gender Mainstreaming, die die biologischen Unterschiede zwischen Frau und Mann ablehnt, will

zum gesellschaftlichen Hauptstrom werden. Genderideologen wollen ihre Macht mit Sprech- und Denkverboten durchsetzen. Unter anderem verstecken sie sich in der Agenda der grünen Politik und der Klimabewegung (vgl. S. 64-80).

2. Warnung vor der Islamisierung Europas

Die Ausbreitung des politischen Islams sehe man vor allem an den islamischen Speisevorschriften (einige Kindergärten und Schulen verzichten bereits auf Schweinefleisch), immer mehr Frauen tragen ein Kopftuch, Muezzinrufe, Ehrenmorde und sich bildende Parallelgesellschaften. Hahne erwähnt auch die Gewalt von Ausländern an Deutschen (vgl. S. 8), ein großes Tabu in Deutschland.

3. Warnung vor überbordender Bürokratie

Mit vielen Beispielen kritisiert er die Unfähigkeit vieler deutscher Politiker und Staatsangestellten und bezeichnet sie als: „kleinkarierte Bürokraten und ignorante Ideologen“ (S. 16). Außerdem warnt er vor einem aus den Fugen geratenen Sozialstaat und der zunehmenden Erwartungshaltung der Bürger, die den Staat an die Stelle von Gott setzen. Er geißelt die Intoleranz der Toleranten (vgl. S. 21) sowie die politische Einseitigkeit der deutschen Mainstreammedien und ortet das Grundproblem in der Political Correctness, die es allen recht machen will: „Wenn alles gleichgültig ist, wird bald alles gleichgültig“ (S. 55).

4. Weckruf an Christen

Wiederholt beklagt Hahne die Anpasstheit der (evangelischen) Kirche an den heutigen Zeitgeist, dass die Kirche das Evangelium gar nicht mehr verkündet. Er verweist auf die weltweite Christenverfolgung (vgl. S. 31–36). Deswegen ermutigt er Christen dazu, mutig zu sein. Das Buch schließt mit der persönlichen Aussage, dass Jesus Christus und die Bibel die Grundlage seines Trostes sind.

Konstruktive Kritik

Das Buch ist flüssig zu lesen und rüttelt auf, weil es viele Tabus anspricht. Hahne verwendet viele Wortspiele, die seine Sprachmächtigkeit demonstrieren (z. B. „geschichtsvergessen, gegenwartsbesessen und zukunftsversessen“,

S. 18). Leider trüben die vielen negativen Untertitel und seine teilweise verbitterte Ironie den sonst guten Gesamteindruck des Buches. Wir haben doch einen Gott der Hoffnung, der noch heute Wunder tut! Außerdem ist es schade, dass er bei seinen zahlreichen Zitaten jeweils die Quellen nicht angegeben hat. Das Buch kommt als Rundumschlag gegen alles Nichtchristliche rüber. Hahnes Aussagen sind assoziativ angeordnet, was auch inhaltliche Doppelungen zur Folge hat. Es wäre wohl besser gewesen, das Buch anhand seiner vier Hauptthemen zu gliedern anstatt in 29 bunt gemischten Kapiteln.

Fazit

Mit geradezu prophetischer Schärfe sieht Peter Hahne die dringendsten Probleme unserer Gegenwart und nahen Zukunft. Seine Lösungsansätze sind teilweise (noch) zu wenig entfaltet. Man vermisst die Ermutigung an Christen, ihre Gaben in einer örtlichen Kirchgemeinde zur Ehre Gottes zu leben. Deswegen empfehle ich sein Werk all jenen, die so von Hoffnung überquillen, dass ihnen die harte Realität nur noch mehr Anlass gibt, ihre Hoffnung allein auf den wiederkommenden Jesus zu setzen. Meines Erachtens kann nur noch eine flächendeckende Erweckung bzw. eine Neuevangelisierung Europas eine Wende aus dem gottlosen Abwärtstrend herbeiführen – oder eben die Wiederkunft Jesu.

Ron Kubsch

Loci praecipui theologici ...

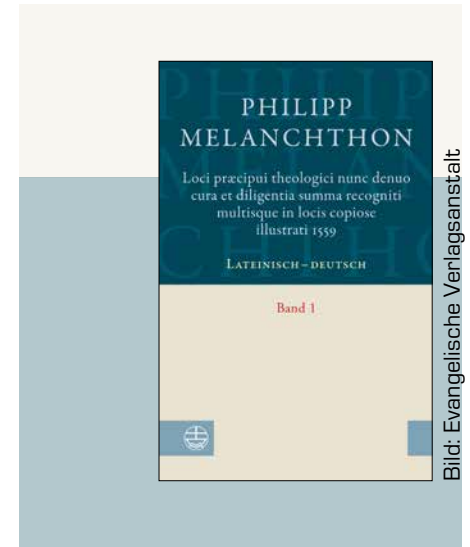
Philipp Melanchthon

Philipp Melanchthon. Loci praecipui theologici nunc denuo cura et diligentia Summa recogniti multisque in locis copiose illustrati 1559: Lateinisch-Deutsch. Bd. 2. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2020. ISBN: 978-3-374-06620-9, 571 S., 78,00 Euro

Der zweite Band von Philipp Melanchthons *Loci praecipui theologici* ist im Oktober 2020 bei der Evangelischen Verlagsanstalt in Leipzig erschienen.¹ Damit liegt erstmalig eine vollständige deutschsprachige Übersetzung der Letztfassung von Melanchthons theologischem Hauptwerk in der Ausgabe von 1559 vor. Wie schon der erste Band, wurde auch dieser von den Philologen Peter Liwan und Florence Hausermann-Becher sowie dem

Theologen Sven Grosse erarbeitet und von Harald Seubert korrekturgelesen. Die in den Verzeichnissen am Ende des Bandes enthaltenen Einträge umfassen beide Bände, wobei die kursiven Ziffern auf Fundstellen im Band 2 verweisen. Eine Liste der Errata von Band 1 wurde ebenfalls beigelegt.

Der zweite Band behandelt folgende Themen: Kirche (S. 2–38), Sakramente (S. 38–108), Buße (S. 108–194), Vorherbestimmung (S. 194–212), Reich Christi (S. 212–222), Auferstehung von den Toten (S. 222–234), Geist und Buchstabe (S. 234–244), Leiden und Kreuz sowie die wahren Tröstungen (S. 244–294), Anrufung Gottes oder das Gebet (S. 294–362), weltliche Obrigkeit und Würde der öffentlichen Ämter (S. 362–437), von Menschen



in der Kirche durchgeführten Riten (S. 438–462), Abtötung des Fleisches (S. 462–470), das Ärgernis (S. 470–488) sowie christliche Freiheit (S. 488–519).

Es fällt auf, dass Sakramente, Buße, Gebet und Sozialethik besonders viel Raum einnehmen. Die Vorherbestimmung wird hingegen auf nur knapp 10 Seiten behandelt. Das spiegelt Melanchthons Hinwendung zum Humanismus in seiner späten Schaffenszeit. In der Ausgabe von 1521 bekannte er noch: „Da doch alles, was geschieht, gemäß der göttlichen Vorherbestimmung notwendig geschieht, gibt es keine Freiheit unseres Willens. Paulus sagt zu den Römern XI: ‚Er wirkt alles nach dem Ratschluß seines Willens‘; [...].“² 1559 behandelt er Vorherbestimmung

zusammen mit der Erwählung und formuliert deutlich zurückhaltender: Paulus „stellt in Abrede, dass Menschen wegen des Gesetzes, wegen eines Vorrangs der Abstammung auserwählt worden sind, damit es deutlicher werde, dass die Kirche wegen des Sohnes auserwählt und gegründet worden ist, dass aber dennoch in einem, der [den Sohn] annimmt, die Annahme der Verheißung oder die Anerkennung Christi Zusammentreffen muss“ (S. 203). Schon in der Ausgabe von 1535 sprach er von den drei Ursachen, die bei der Bekehrung und Erwählung zusammenwirken, nämlich das Wort Gottes, der Heilige Geist und der Wille des Menschen. Der Glaube erscheint damit bei Melanchthon wie eine Bedingung zur Erwählung. In der hier besprochenen Ausgabe schreibt er: „Wie wir also gesagt haben, dass in der Rechtfertigung irgend ein Grund im Empfangenden ist, nicht eine Würdigkeit, sondern weil er die Verheißung erfasst hat, mit welcher der Heilige Geist zugleich wirksam ist, wie Paulus sagt: ‚Der Glaube gründet auf dem Hören‘, so urteilen wir über die Erwählung im Nachhinein, dass unzweifelhaft freilich diejenigen auserwählt worden sind, welche die Barmherzigkeit, die wegen Christus verheißt ist, im Glauben annehmen und dieses Vertrauen bis zuletzt nicht verwerfen“ (S. 203). Wenig später schreibt er zu Philipper 2,12–13: „Gott zieht die Gemüter zu sich, so dass sie wollen, aber wir müssen zustimmen, nicht widerstreben, und er verspricht, dass er

uns beistehen wird, damit das begonnene Heil vollendet wird“ (S. 205). In einem Gutachten an Kurfürst August vom Frühjahr 1559 – Melanchthon hatte Luther vor rund 12 Jahren beerdigt – artikulierte er:

„Ich habe bei Leben Lutheri und hernach diese Stoica et Manichaea deliria verworfen, daß Luther und andere geschrieben haben, alle Werk, gut und böß, in allen Menschen, guten und bösen, müßten also geschehen. Nun ist öffentlich, daß diese Rede wider Gottes Wort ist, und ist schädlich wider alle Zucht, und lästerlich wider Gott.“³

Dies zeigt, dass Melanchthons langjährige Freundschaft mit Erasmus in seiner späten Theologie tiefe Spuren hinterlassen hat. Nach dem Tode Luthers nahm der erasmische Einfluss zu. Die Erwählung begründet der Reformator allerdings auch 1559 streng christozentrisch: „Die ganze Anzahl derer, die gerettet werden sollen, ist wegen Christus auserwählt worden“ (S. 199).

Da für Melanchthon die Anbetung der angemessene Zugang zum dreieinen Gott ist, überrascht es nicht, dass er das Gebet umfanglich behandelt. Doch begründet er die Ausführlichkeit ebenfalls damit, dass die Anrufung Gottes nur der Gemeinde gehört und unstreitig das „wichtigste Bollwerk der Kirche“ ist und nicht ein „wertloses Geschwätz und ein heidnisches Gemurmel“ sein darf (S. 297). Wie das folgende Beispiel zeigt, war dem Reformator die trinitarische Anbetung ein zentrales Anliegen:

„Allmächtiger, ewiger und lebendiger Gott, ewiger Vater unseres Herrn Jesus Christus, der du dich in unermesslich großer Güte geoffenbart und von deinem Sohn, unserem Herrn Jesus Christus, laut verkündet hast: ‚Diesen hört‘, Schöpfer und Bewahrer aller Dinge mit deinem gleichermaßen ewigen Sohn, unserem Herrn Jesus Christus, und dem Heiligen Geist, der in die Apostel ausgegossen worden ist, weiser, guter, barmherziger und starker Richter, erbarme dich meiner wegen Jesus Christus, deines Sohnes, unseres Herrn, von dem du gewollt hast, dass er für uns Opfer und Mittler und Helfer ist aufgrund [deines] wunderbaren und unbeschreiblichen Plans, dass du deinen gewaltigen Zorn auf die Sünde und die unermessliche Barmherzigkeit dem Menschengeschlecht gegenüber zeigst, und heilige und lenke mich mit deinem Heiligen Geist, bewahre und leite deine Kirche und die Staaten, die Bleiberechte für die Kirchen bieten, unterstütze die Bemühungen derer, welche die Lehre der Kirche und die anderen ehrenwerten Wissenschaften lernen usw.“

Insgesamt haben Herausgeber und Verlag eine ausgezeichnete Arbeit geleistet. Die Übersetzung ist eingängig lesbar. Wer möchte, kann jederzeit den deutschen Text mit der lateinischen Vorlage auf der linken Seite einsehen. Der breite Rand im Satzspiegel erlaubt es, umfangreiche Notizen unterzubringen. Gewünscht hätte ich mir, dass die Bibelstellenreferenzen, die

im Original fehlen, nachträglich (z. B. in eckigen Klammern) eingefügt worden wären.

Ich schließe mit dem Wunsch, den ich schon bei der Besprechung des ersten Bandes geäußert habe: Ich hoffe, dass die Herausgabe der *Loci praecipui theologici* in deutscher Sprache zum vertiefenden Studium von Melanchthon angeregt. Der Vergleich der Ausgabe von 1521 mit der von 1559 steht endlich Lesern offen, denen die lateinische Lektüre schwerfällt. Die Auseinandersetzung mit diesem oft unterschätzten Gelehrten aus der Reformationszeit trägt beträchtlich zur Schärfung des theologischen Urteilsvermögens bei.

Anmerkungen

¹ Siehe die Rezension von Band 1 in: *Glauben und Denken heute*, 2/2019, Nr. 24, S. 78.

² Philipp Melanchthon. *Loci Communes 1521*, übers. und hrsg. von H.-G. Pöhlmann, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1993, I, 19–20, S. 29.

³ Zitiert aus der sehr empfehlenswerten Untersuchung: Peter Heinrich, *Die Frage der menschlichen Willensfreiheit in der Theologie Melanchthons: eine kurze Darstellung und Beurteilung ihrer Aufnahme und Entwicklung unter besonderer Berücksichtigung der Loci communes*. Nordhausen: Bautz, 2003, S. 14.

Franz Graf-Stuhlhofer

Messias Jesus. Seine Geschichte, seine Botschaft und ihre Überlieferung

Rainer Riesner

Rainer Riesner. Messias Jesus. Seine Geschichte, seine Botschaft und ihre Überlieferung. Gießen: Brunnen Verlag, 2019. ISBN 978-3-7655-9410-6, 554 S., 58,00 Euro

In seiner Dissertation „Jesus als Lehrer“ (1981) brachte Rainer Riesner viele Argumente dafür, dass die mündliche Weitergabe der Worte Jesu in zuverlässiger Weise erfolgte, wobei er sich auf die synoptischen Evangelien konzentrierte. Nun, fast vier Jahrzehnte danach, stellt der Neutestamentler, der vor seiner Emeritierung Professor für Evangelische Theologie an der TU Dortmund war, den Forschungsstand über das Leben Jesu zusammen. Hier ist die Thematik weit breiter gefasst als in seiner Dissertation.

Im Unterschied zu vielen anderen von deutschen Theologen publizierten Jesus-Büchern werden hier „die Arbeiten von modernen evangelikalen¹ Forschern aus dem englischsprachigen Bereich und von katholischen französischsprachigen Exegeten“ stärker berücksichtigt. Von wem er gelernt hat, legt Riesner in seinem Nachwort dar, in dem er zahlreiche – auch jüdische und katholische – Theologen aufzählt.² Seinen eigenen originalen Beitrag sieht Riesner in Bezug auf die *vorösterlichen Anfänge der Jesus-Überlieferung*, sowie in Bezug auf *eine judenchristliche Sondertradition des Lukas-Evangeliums* (S. XVII).

An vielen deutschen Theologischen Fakultäten dominiert eine eher skeptische Einschätzung (oft als „historisch-kritische“³ Theologie bezeichnet), was die

Historizität der ntl. Evangelien betrifft. Dagegen betrachtet Riesner die Evangelien als historische Quellen, denen er mit einer positiven Grundhaltung begegnet, und die er zur Beweisführung heranzieht. So meint er z. B., dass die „Scheintod-Hypothese“ „durch den Kreuzigungsbericht des Johannesevangeliums ausgeschlossen“ werde (S. 396). Dieser Hinweis wird Anhänger der Scheintod-Hypothese kaum überzeugen, denn sie halten die Evangelienberichte nicht für voll zuverlässig. Riesners Buch bietet einen Gesamtentwurf zum Wirken Jesu, und widmet sich nicht primär der apologetischen Auseinandersetzung mit verschiedenen Sichtweisen. An vielen Stellen verweist Riesner auf die Argumentation eines Kollegen, z. B. im Hinblick auf die Berichte von den Begegnungen mit dem

auferstandenen Jesus: Dazu habe „Markus Bockmuehl gezeigt, dass die sprachliche Form der Ostererscheinungen die Ausdrucksweise, wie sie für jüdische Visionserfahrungen verwendet wurde, gerade vermeidet.“ (S. 398) D. h. die ntl. Berichte wollten deutlich machen, dass es sich nicht um bloße Visionen (also innere Bilder) handelte (was aber von vielen Neutestamentlern vermutet wurde). Die von Bockmuehl angestellten Vergleiche müsste der Leser in dessen Publikation nachlesen, denn Riesner bringt daraus nichts Konkretes.

Anders als viele andere Neutestamentler schätzt Riesner Aussagen des jüdischen Historikers Flavius Josephus nicht grundsätzlich höher als solche der Evangelien. Z. B. meint Riesner, dass die synoptischen Evangelien den apokalypti-

schen Zug in der Botschaft von Johannes dem Täufer getreu bewahrten, während dieser Zug von Flavius Josephus heruntergespielt wurde (S. 90), weil dieser ein den Römern sympathisches Bild vom Judentum zeichnen wollte.

Riesner hält Fragen von Zeit (Chronologie) und Ort (Geographie) für sehr wichtig. Schon darin zeigt sich ein konservativer Zugang zu den Evangelien. Der Lokalisierung bestimmter Ortsnamen widmet er eigene Exkurse (z. B. über Jericho oder Emmaus). Was Jesu Geburtsort betrifft, hält Riesner an Bethlehem fest, während viele Neutestamentler die Geburtsgeschichten bei Mt und Lk für nicht historisch halten. Jene Volkszählung, bei der Josef und Maria in Bethlehem anwesend sein sollten, lässt sich historisch nicht leicht einordnen. Riesner erläutert eine mögliche Lösung: Es handle sich nicht um „die erste“ Volkszählung/Aufschreibung unter Kyrenios, sondern um eine Aufschreibung, „bevor“ Kyrenios Statthalter war (S. 54); das griech. Wort *prote* kann beides bedeuten: Die *erste* (Adjektiv) oder *bevor* (Adverb). Demnach wurde König Herodes bei der „Aufschreibung“ nicht übergangen, sondern er führte sie im Auftrag des Kaisers durch, als Teil der zunehmenden Zentralisierung unter Augustus.

Nazareth wird in den synoptischen Evangelien als „patris“ von Jesus bezeichnet; das kann einfach seinen (derzeitigen oder langjährigen) Heimatort meinen.

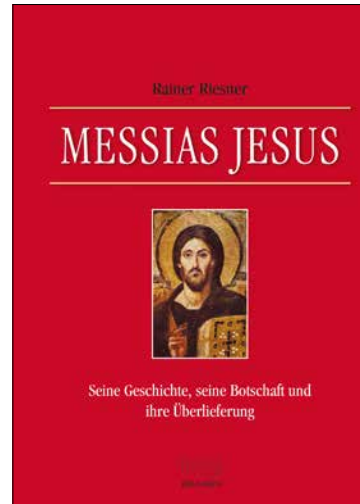


Bild: Brunnen Verlag

Der Geburtsort eines Mannes heißt in der Septuaginta – die für den Wortgebrauch in ntl. Texten einflussreich war, bzw. uns darüber informiert, wie bestimmte griechische Wörter damals verwendet wurden – meistens „seine Stadt“, und diese Formulierung wird in den Evangelien in Bezug auf Jesus nicht verwendet (S. 47f).

Laut Riesner begann das Wirken Jesu 27/28 n. Chr. und erstreckte sich über – in Joh erwähnte – drei Passah-Feste hinweg, an dessen letztem Jesus gekreuzigt wurde. Demnach währte Jesu öffentliches Wirken etwas mehr als zwei Jahre (gemäß antiker „inklusive“ Zählweise kann man dann von „drei Jahren“ sprechen). Den durch Joh präsentierten chronologischen Rahmen hält Riesner für historisch plausibel. Johannes der Täufer begann laut Luk 3,1 „im 15. Jahr

des Tiberius“ zu wirken; als Ausgangspunkt dieser Zählung nimmt Riesner die Mitregentschaft des Tiberius (neben Augustus) 11/12 n. Chr. (S. 87f). Es gibt jedoch Indizien, dafür, dass zwischen Joh 2,13 und Joh 6,4 ein weiteres – von Joh nicht erwähntes oder nicht eindeutig als solches bezeichnetes – Passah-Fest lag; demnach würde sich insgesamt eine Zeitspanne von etwas mehr als 3 Jahren für das Wirken Jesu ergeben.⁴ Dazu würde das von Riesner in diesem Zusammenhang erwähnte Gleichnis Jesu vom unfruchtbaren Feigenbaum passen: Drei Jahre lang brachte der Feigenbaum keine Frucht, woraufhin der Besitzer anordnete, ihn umzuhauen; der Weingärtner antwortete jedoch: „Herr, lass ihn noch dieses Jahr ...“ (Lk 13,7f).

Riesner betrachtet auch vieldiskutierte Themen, z. B. ob Jesus verheiratet war; Riesner hält daran fest, dass sich Jesus ähnlich wie Johannes der Täufer (auch) durch die Ehelosigkeit auf eine besondere Berufung vorbereitete (S. 78f). Beim Turiner Grabtuch kommt Riesner zu dem Ergebnis, dass es echt sein dürfte (S. 487–490).

Riesner teilt die verbreitete Einschätzung, dass für die Sadduzäer nur die fünf Bücher Mose die eigentliche Heilige Schrift bildeten (S. 23). Darin sieht Riesner jedoch eine Sondermeinung im Judentum, denn schon das apokryphe Buch Jesus Sirach verweist im Prolog auf drei Teile der Hl. Schrift: Neben dem Gesetz, die prophetischen und die übr-

gen Schriften, wobei die Abgrenzung dieses dritten Teils (also Psalmen, Sprüche usw.) laut Riesner noch bis ins zweite Jh. n. Chr. offen blieb.

Für den Leser der Evangelien stellt sich die Frage, wie er die zahlreichen Wunderberichte einordnet. Laut Riesner gilt auch für jenen „Historiker, der den Evangelien ein großes Maß an Zuverlässigkeit zubilligt“, dass er „den Einzelfall beurteilen“ muss, wobei sich auch ein negatives Urteil ergeben könne. Der allein durch Matthäus bezeugte Seewandel des Petrus, der bei allen drei Seitenreferenten fehlt, sei „nicht besonders gut bezeugt“. Ob es sich bei der Speisung der Viertausend „um ein geschichtliches Ereignis oder eine Dublette zur Speisung der Fünftausend handelt, ist erst einmal keine weltanschauliche, sondern eine literarkritische Frage“ (S. 167). Hier entsteht der Eindruck, dass Riesner ein großes Vertrauen zur literarkritischen Urteilsfähigkeit des Neutestamentlers hat, der beim jeweiligen Wunder beurteilen soll, ob dieses vermutlich tatsächlich stattgefunden habe. Riesner nimmt an, dass Johannes in seinem Evangelium bei der Formulierung der Jesus-Reden stärker mitgestaltete, als das die synoptischen Evangelisten taten. Dazu ein konkretes Beispiel: Einen Ausspruch mit „Amen“ zu beginnen, „ist eine originale Schöpfung von Jesus und sicher echt“, aber Johannes habe „durch die Verdoppelung des Amen ihre große Bedeutung unterstrichen“ (S. 457).

Die beiden letzten Kapitel des Buches sind der Entstehung der vier Evangelien gewidmet, der Hauptquellen für das Leben Jesu. Dabei verwertet Riesner auch Angaben bei den Kirchenvätern. Die Angabe des Clemens von Alexandrien, dass Markus sein Evangelium dem Petrus vorlegte (dass Mk also vielleicht schon in den 40er Jahren schrieb), bezieht Riesner auf eine Vorform des Mk-Evangeliums (also auf einen „Ur-Markus“). Die eigentliche „Veröffentlichung“ erfolgte aber vielleicht erst nach dem Tod des Petrus (also ca. 65 n. Chr.) – so wird eine Angabe des Irenäus meistens gedeutet (S. 429f).

Luk entstand vor der Apg, die laut Riesner „bald nach dem Martyrium des Paulus geschrieben“ wurde, „das recht deutlich vorausgesetzt ist“ (S. 436) – Riesner verweist auf die Ankündigung des Paulus, dass ihn die Epheser nicht mehr sehen werden (Apg 20,25.38). Hatte Paulus das also nicht angekündigt, sondern wurde ihm diese Ankündigung bloß von Lukas in den Mund gelegt? Ich halte eine andere Eigenart der Apg im Hinblick auf die Datierung für weit wichtiger: Das letzte Viertel der Apg widmet sich dem Prozess gegen Paulus, und gibt ähnliche Reden des Paulus vor verschiedenen Statthaltern wieder. Diese detaillierte Darstellung – fünf Mal so umfangreich wie Lukas' Darstellung des Prozesses gegen Jesus! – war für Leser interessant, solange der Prozess noch im Gange war, aber nicht mehr nach dem Tod des Paulus.⁵

Das Buch wurde sorgfältig bearbeitet; es gibt zahlreiche Querverweise auf Kapitel oder Seiten. Am Ende des Buches stehen detaillierte Register, nämlich Stellen-, Namens- und Sach- sowie Autorenregister. Riesner möchte beide Gruppen ansprechen: Theologen (ihnen bietet er zahlreiche Belege) und interessierte Laien – daher verständliche, kurze Sätze und Vergleiche mit der heutigen Lebenswelt: Etwa die Angabe, dass sich „das Aramäische ... vom Hebräischen in etwa so unterscheidet wie Holländisch vom Deutschen“ (S. 9). Wichtige Begriffe gibt Riesner auch im griechischen oder hebräischen Original wieder, jeweils mit Umschrift.

Riesner versucht, Jesu Anliegen möglichst treffend zu erfassen, z. B. erwägt er bei dem in den synoptischen Evangelien häufigen Begriff *basileia tu theu* die möglichen Bedeutungen: Wenn dieser Begriff „eher statisch zu verstehen ist und vor allem einen Raum/Bereich meint“, dann passt die Übersetzung mit „Reich Gottes“; wenn er aber eher „dynamisch als ein Geschehen“ aufzufassen ist, dann passt die Übersetzung „Herrschaft Gottes“ (S. 139f). Mehreren Anliegen Jesu werden eigene Kapitel gewidmet, etwa „Die Gabe vor der Aufgabe“ (S. 185) oder „Warten und Handeln“ (S. 205). Solches Reflektieren kann auch die Lebensgestaltung des heutigen Bibellesers fördern. Das Buch über den „Messias Jesus“ legt dessen Wirken verständlich und heraus-

fordernd dar, wobei Rainer Riesner sich den Evangelien mit einer stark konservativen Tendenz nähert.

Anmerkungen

¹ Das Wort „evangelikal“ verwendet Riesner manchmal, und zwar in Bezug auf englischsprachige Fachliteratur.

² Wie Riesner zur theologischen Richtung der jeweiligen Lehrer oder Kollegen steht, erfährt man hier jedoch kaum; vereinzelte kritische Bemerkungen beziehen sich auf die Didaktik, etwa in Bezug auf Otto Michel („Wir waren fasziniert von seinen Vorträgen, auch wenn wir oft nichts verstanden“), oder in Bezug auf August Strobel („dessen geradezu enzyklopädisches Wissen vielen durch ungeschickte Rhetorik verborgen blieb“) (S. 482).

³ Diesen Begriff verwendet Riesner nur selten, aber er erwähnt, dass durch Ernst Troeltsch dieser „Begriff erfolgreich im Sinn einer philosophisch-atheistischen Geschichtsbetrachtung kontaminiert“ wurde (S. 465). Dieser Begriff wird zwar oft in der Fachliteratur verwendet, aber kaum jemals klar definiert, weshalb ich selbst eine Klärung versuchte: Elf Merkmale des historisch-kritischen Umgangs mit der Bibel, in: Jahrbuch für Evangelikale Theologie 30 (2016), S. 196–208.

⁴ So dargelegt von Ludwig Neidhart, siehe <https://www.ludwig-neidhart.de/Downloads/AlsDieZeit.pdf>, der die Taufe Jesu auf Jan. 27 n. Chr. datiert.

⁵ Daher datiere ich die Apg auf etwa 62 n. Chr., also zu jenem Zeitpunkt, mit dem der Bericht in der Apg endet. Siehe Franz Graf-Stuhlhofer: *Auf der Suche nach dem historischen Jesus*, 2013, S. 46f.



Riesner hält Fragen von Zeit (Chronologie) und Ort (Geographie) für sehr wichtig.

Bettina Klix

Dietrich Bonhoeffer. Die Gedichte

Gotthard Fermor

Dietrich Bonhoeffer. Die Gedichte. Herausgegeben und gelesen von Gotthard Fermor. Fotografien von Klaus Diederich. Musik von Josef Marschall. Buch und Audio-CD. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2020. 18,00 Euro

Dietrich Bonhoeffers Gedichte sind sehr bekannt, aber die äußere Schlichtheit und die abgeschlossene Form behindern das Verständnis. „Ich bin ja kein Dichter!“, schreibt Bonhoeffer in einem Brief. Der Schlüssel zu ihnen würde weggeworfen, wenn man sie nicht immer wieder auf das Gefängnis bezieht, in welchem sie geboren wurden. Bonhoeffer selbst war erstaunt über ihr Entstehen. Vielen Lesern sind die Gedichte wohl auch in der schönsten und zugänglichsten Weise zuerst begegnet, in dem Band *Widerstand und*

Ergebung (1951), herausgegeben von Eberhard Bethge, wo sie uns erreichen zusammen mit den Briefen und Aufzeichnungen aus der Haft. Dort finden sich auch immer wieder Gedanken über die Musik, die Bonhoeffer liebte, und die er nicht nur erinnert, sondern manchmal auch innerlich hört. So etwa das Lied aus dem evangelischen Gesangbuch „Nun lasst uns gehn und treten“. In dem bewegenden Erinnerungsband *Begegnungen mit Dietrich Bonhoeffer* erzählt die Zwillingsschwester Sabine Leibholz, dass dieses Lied im Elternhaus immer zum Jahreswechsel gehörte: „Die Kerzen wurden kürzer und die Schatten des Baumes länger, und mit dem Ausklingen des Jahres sangen wir dann das Silvesterlied Paul Gerhards „Nun lasst uns gehn und treten, mit Singen und mit Beten, zum

Herrn, der unserm Leben bis hierher Kraft gegeben.“ Auch hat Bonhoeffer eine innige Beziehung gerade zur „Musik des tauben Beethoven“, sie sei ihm „existenziell verständlicher“. So steht es in einem Brief vom 27.3.1944. Zum einen sehe ich diese Parallele: Seit einem Jahr hat Bonhoeffer keine Musik mehr hören können, außer der, die er in sich als Bestand noch hat und sich gegenwärtigen kann. Aber er fühlt sich wohl auch als Leidensgenosse des späten, einsamen, im *Gefängnis* der Taubheit lebenden Beethoven. Bonhoeffer ist ja nicht nur der Musik beraubt, sondern der Freiheit, und auch seiner Zukunft. Doch lässt er das nur so weit zu, wie sein Glaube ihm nicht eine andere Freiheit, eine andere Zukunft eröffnet. So könnte man auch seinen neuen Ausdruckswillen, der ihn ins Gedicht treibt, verste-

hen, nun, da er in allen Sinnesbereichen nach innen verwiesen ist. Denn was er noch hört, hören muss, wovon etwa das Gedicht „Nächtliche Stimmen“ erzählt, fordert ihn: „...ich höre Ketten...“. So ruft er sich zu: „Halte stand!“

Das bekannteste Gedicht „Von guten Mächten“ hat hier endlich einmal einen „Auftritt“ als *Dichtung* – und nicht als das omniprésente Lied mit der trivialen Melodie, mit der wir über die Worte vom „bitteren Kelch“ flott hinwegsingen müssen. Es findet sich sowohl im Evangelischen Gesangbuch als auch im katholischen Gotteslob, – ich entkam ihm also mit meiner Konversion nicht. Dieses Gedicht der *Ergebung* in Gottes Willen, der Todesangst abgerungen, das, wie auch viele der Briefe, die Familie zu Hause trösten sollte, kommt hier nun wieder zu seiner Würde.



Bild: Gütersloher Verlagshaus

Der Herausgeber und Sprecher der Gedichte, der Theologe Gotthard Fermor möchte vier neue „Resonanzräume“ eröffnen: Die von ihm gesprochenen Gedichte auf der Audio-CD laden ein, sie sich hörend anzueignen. Fermors gleichsam nachsinnende Interpretation lässt spüren, dass die Gedanken mitvollzogen werden und dass dies ein Theologe und kein Schauspieler tut. Die zweite Erweiterung ist der großzügige Satz, „auf weitem Raum“ stehen die Gedichte und so kann ein Wort wie „leidensscheu“ plötzlich hervortreten. Ein Wort, für das man Zeit braucht: um es zu durchdenken, auf unsere Zeit anzuwenden - und sich selbst daran zu prüfen. Hinzu kommen die feinen Bildkompositionen Klaus Diederichs, die jedes Gedicht einleiten. Der vierte Resonanzraum ist der Klang. Der Herausgeber hat sich von den Äußerungen Bonhoeffers über Musik in den Briefen leiten lassen und danach Kompositionszitate ausgewählt, über die der Pianist Josef Marschall sehr ansprechend improvisierte. Buch und CD laden sowohl zu Wiederentdeckung als auch Erstbegegnung ein. Ich wurde ermutigt, mir die Gedichte selbst laut vorzulesen, *Widerstand und Ergebung* wieder zur Hand zu nehmen, Paul Gerhardt-Lieder zu singen oder zu beten, spätes Beethoven zu hören und in meiner Lutherbibel das Jonabuch wieder zu lesen, – denn das Gedicht „Jona“ war mir das unbekannteste von allen. Und es wird uns doch kein anderes Zeichen gegeben werden ... (Mt 12,39).

Michael Freiburghaus

Liebe deinen Körper

Nancy Pearcey

Nancy Pearcey. Liebe deinen Körper: Sexualität, Gender und Ethik aus Sicht von Medien, Politik und Bibel. Augustdorf: Betanien, 2019. ISBN 978-3-945716-47-2. 431 S., 19,90 Euro

Überblick

Nancy Pearcey (*1952) ist eine amerikanische Autorin, die in den Fußstapfen von Francis Schaeffer die christliche Weltanschauung gegen unterschiedliche Einwände verteidigt. Ihr neues Buch *Liebe deinen Körper* ist das erste, das auf Deutsch erschienen ist. Das Buch ist ein Gemeinschaftsprojekt, in dem die Rückmeldungen von über 30 Personen

aus ihrem akademischen Umfeld eingeflossen sind. Am Anfang stellt sie folgende Diagnose unserer heutigen Zeit: „Die sexuelle Revolution ist global“ (S. 15). Die postmoderne Weltsicht geht von einer Zerteilung der Wirklichkeit (Dualismus) aus, bei der unterschieden wird in einen unteren, körperlichen, weniger wertvollen und einen oberen, geistigen, wertvollen Bereich. Diese Grundannahmen gehen auf die Irrlehre der Gnosis, des Philosophen René Descartes und der liberalen Theologie zurück. Eine Auswirkung dieser zerteilten Weltanschauung ist die von ihr sogenannte Personenschafts-Theorie, die eine Unterscheidung zwischen Menschen und Personen vornimmt: Einige

Menschen (z.B. Staatsangestellte oder Parlamentarier) legen willkürlich fest, ab wann andere Menschen (Embryos, behinderte und ältere Menschen) zu Personen werden, die vor Gericht Rechte haben. Dies führt zu einer Kultur des Todes und der Körperfeindlichkeit, weil nur Personen als vollwertige Menschen gelten, die anderen können getötet werden. Leidenschaftlich kritisiert sie diese zerteilte Weltsicht mitsamt der Personenschafts-Theorie im ersten Kapitel: „In einer christlichen Weltanschauung ist jeder Mensch auch eine Person“ (S. 36). Zur Erklärung ihrer Ausführungen verwendet sie auch aufschlussreiche Grafiken. Als christliche Alternative anstelle dieses zerstörerischen Dualismus führt

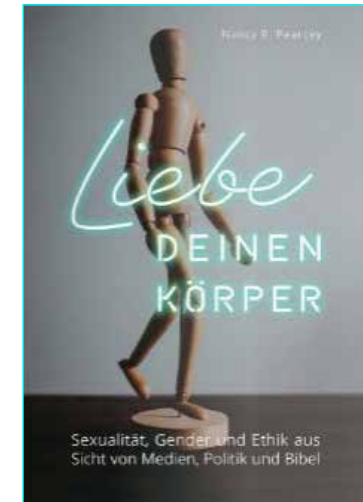


Bild: Betanien

sie die Ebenbildlichkeit Gottes aller Menschen (*imago Dei*) aus, die allen Menschen eine bedingungslose und unverlierbare Würde beimisst: „Doch das Christentum vertritt die Ansicht, dass Körper und Seele zusammen eine miteinander verwobene Einheit bilden, dass der Mensch eine verkörperte Seele ist“ (S. 29). Aus christlicher Weltsicht behandelt Pearcey in den sechs weiteren Kapiteln dann verschiedene sexualethische Themen: Abtreibung, Euthanasie und Sterbehilfe, Promiskuität, Homo-, Trans- und Intersexualität und die zunehmende Macht des Staates. Ihr Hauptargument für die christliche Sexualethik besteht darin, dass sie ganzheitlich den Körper und die Materie wertschätzt, weil Gott beide positiv erschaffen hat, sie erst durch den Sündenfall gefallen sind, aber durch die Erlösung von Jesus wiederhergestellt werden. Sowohl Ehe als auch Ehelosigkeit sollen zur Ehre Gottes gelebt werden. Wiederholt fordert sie Kirchengemeinden dazu auf, zu Zufluchtsorten für Verletzte und Suchende zu werden, in denen Menschen dank Jesus Heil und Heilung erfahren. Einzelne Christen sind dazu aufgerufen, mit ihren Familien und Freunden Gastfreundschaft zu leben und so Menschen zum christlichen Glauben einzuladen. Außerdem warnt sie vor dem Zurückfallen der westlichen Welt in eine nachchristliche, heidnische Kultur, in der Frauen und Kinder wie in der Antike wieder unterdrückt werden. Das Christentum ist nicht traditionell, son-

dern gegenkulturell: „Damals wie heute ist das, was Christen mit ihrer Sexualität machen, eines der wichtigsten Zeugnisse, die sie der Umwelt geben. Sie sind aufgerufen, eine Gemeinschaft von Familien aufzubauen, die Frauen respektiert und sich um die Bedürfnisse der Jungen und Verletzlichen kümmert“ (S. 113). Mehrmals warnt sie vor der zunehmenden Macht des Staates, weil er zuletzt entscheidet, wer ab wann eine Person ist (vgl. S. 90). Ein Studienleitfaden lädt mit Fragen zum Nachdenken, Diskutieren und Vertiefen der einzelnen Kapitel ein.

Konstruktive Kritik

Als Bodybuilder habe ich mich sehr über den Titel gefreut: *Liebe deinen Körper* fasst Pearceys Anliegen treffend zusammen, dagegen wirkt der deutsche Untertitel *Sexualität, Gender und Ethik aus Sicht von Medien, Politik und Bibel* etwas holperig und das Titelbild der deutschen Ausgabe (eine Holzfigur) ist m. E. unglücklich gewählt, weil es zu statisch ist – im Gegensatz zum dynamischen Titel. Die englische Originalausgabe lautet *Love thy body: Answering Hard Questions about Life and Sexuality* (Grand Rapids: Baker, 2018) und zeigt das Gemälde einer Frau, das aus fragmentierten Teilen besteht und so das Grundproblem des heutigen Dualismus' besser veranschaulicht. Positiv überrascht haben mich die philosophischen Exkurse zu

Charles Darwin, Jean-Jacques Rousseau und Immanuel Kant, in denen sie zeigt, dass die materialistischen Annahmen der Evolutionstheorie zum Nihilismus und ins Chaos führen. Ebenso ist ihr Einbezug von patristischen Aussagen vorbildlich: Auch die Kirchenväter betonten die Wichtigkeit der sexuellen Treue in der Ehe und lehnten gelebte Homosexualität entschieden ab (vgl. S. 104–113; 288–294). Die biblische Sexualethik war einer der Gründe, warum sich das Christentum zu Beginn stark ausgebreitet hat, gerade unter Frauen, weil sie mehr Rechte genossen als ihre heidnischen Nachbarinnen (vgl. S. 288). Diese kirchengeschichtlichen Ausführungen helfen, unsere eigene Zeit besser einzuordnen. Bemerkenswert finde ich auch, dass Pearcey mit Bezug zum Neuen Testament sowohl die Ehe als auch die Ehelosigkeit als gleichwertige Beziehungsformen nebeneinander stellt (vgl. S. 223). Außerdem erklärt Pearcey auch das seelsorgerliche Konzept des posttraumatischen Wachstums, wenn man durch erlittenes Leid charakterlich reift: „Der Schlüssel liegt darin, ob wir uns in unserem Leid an Gott wenden“ (S. 166). Das letzte Kapitel beschreibt den Griff des Staates nach den Kindern (Paternalismus, Ektatismus, Nanny-Staat). Pearcey schreibt richtig, dass die Kernfamilie die Macht des Staates begrenzt (vgl. S. 395). Ermutig hat mich folgender Satz zur Männlichkeit: „Ein Mann zu sein, bedeutet, die Verwundbaren, die Entrechteten und die

Benachteiligten zu beschützen“ (S. 101). Das hat mich motiviert, mittelfristig ein Vater der Vaterlosen zu werden. Teilweise haben mich die vielen negativen Titel und Überschriften gestört, z. B. „Ich hasse mich“, „Die Freude am Tod“, „der wirkliche Krieg gegen die Frauen“ usw. Wahrscheinlich wollte Pearcey damit ihren Galgenhumor ausdrücken oder es ist ihre amerikanische Art der Provokation. Der Inhalt der einzelnen Kapitel ist dafür wieder positiv. Mit 431 Seiten ist Pearceys Werk sehr ausführlich, am oberen Ende der Lesbarkeit und es enthält einige Doppelungen. Es kann auch als Nachschlagewerk zur christlichen Sexualethik gelten.

Fazit

Pearceys Werk ist eine fundierte Streitschrift gegen entmenschlichende Weltanschauungen und für eine biblisch gelebte Sexualität, die den eigenen Körper als Geschenk Gottes annimmt und so den Schöpfergott ehrt. Von Herzen wünsche ich dem Buch eine weite Verbreitung, damit es mit Gottes Hilfe eine weltanschauliche Transformation zu Jesus und der Bibel hin auslöst. „Es gibt eine richtige Art von Selbstliebe, die durch die Annahme der Liebe Gottes entsteht. Eine biblische Weltanschauung verleiht unserer Identität als Mann oder Frau Wert und Würde“ (S. 308).



Den eigenen Körper als
Geschenk Gottes annehmen
und so den Schöpfergott
ehren.

Ron Kubsch

On Theology: Herman Bavinck's Academic Orations

Bruce R. Pass

Herman Bavinck. On Theology: Herman Bavinck's Academic Orations. Übers. u. hrsg. von Bruce R. Pass. Leiden; Boston: Brill, 2021. ISBN 978-90-04-44200-9. 186 S., ca. 100,00 Euro

Das Interesse an Hermann Bavinck ist seit der Herausgabe der *Reformierten Dogmatik* in englischer Sprache deutlich gewachsen, und zwar nicht nur in der angloamerikanischen Welt. In den letzten Jahren erschienen vielerlei Promotionen und historische Studien sowie zwei Biographien zu Bavinck. Viele Abhandlungen konzentrieren sich auf das große vierbändige Werk. Zugleich ist freilich deutlich geworden, dass seinen akademischen Reden ebenfalls eine erhebliche akademische Bedeutung zukommt. Drei dieser Reden sind der englischsprachigen Welt bereits zugänglich

gemacht worden (*Christian Worldview, The Catholicity of Christianity and the Church, Common Grace*). Bruce R. Pass hat nun im Rahmen seiner Promotion an der Universität von Edinburgh (*The Heart of Dogmatics: Christology and Christocentrism* in Herman Bavinck, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2020) weitere vier Reden übersetzt, und zwar *The Science of Holy Theology* (1883), *The Teaching Office* (1899), *Religion and Theology* (1902) sowie *Modernism and Orthodoxy* (1911).

Die Vorträge zeigen, wie gut Bavinck mit den Kirchenvätern, den großen Theologen des Mittelalters, der Reformation und der reformierten Orthodoxie vertraut war. Sie zeigen obendrein, wie sehr er unter dem Einfluss Schleiermachers stand. Bavinck sagte einmal, dass jede Theologie nach Schleiermacher von diesem Gelehrten

abhängig sei (vgl. *Reformed Dogmatics*, Bd. 1, S. 166). Folglich steht auch er selbst unter dem „unkalkulierbaren Einfluss“ des deutschen Theologen.

Bavinck hatte große Bedenken gegenüber den zersetzenden Auswirkungen von Schleiermachers pantheistisch gefärbter Frömmigkeit. Er würdigte aber Schleiermachers Verteidigung der Heiligkeit und Freiheit der christlichen Religion gegenüber Kants Vision des Christentums innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. In dieser Hinsicht

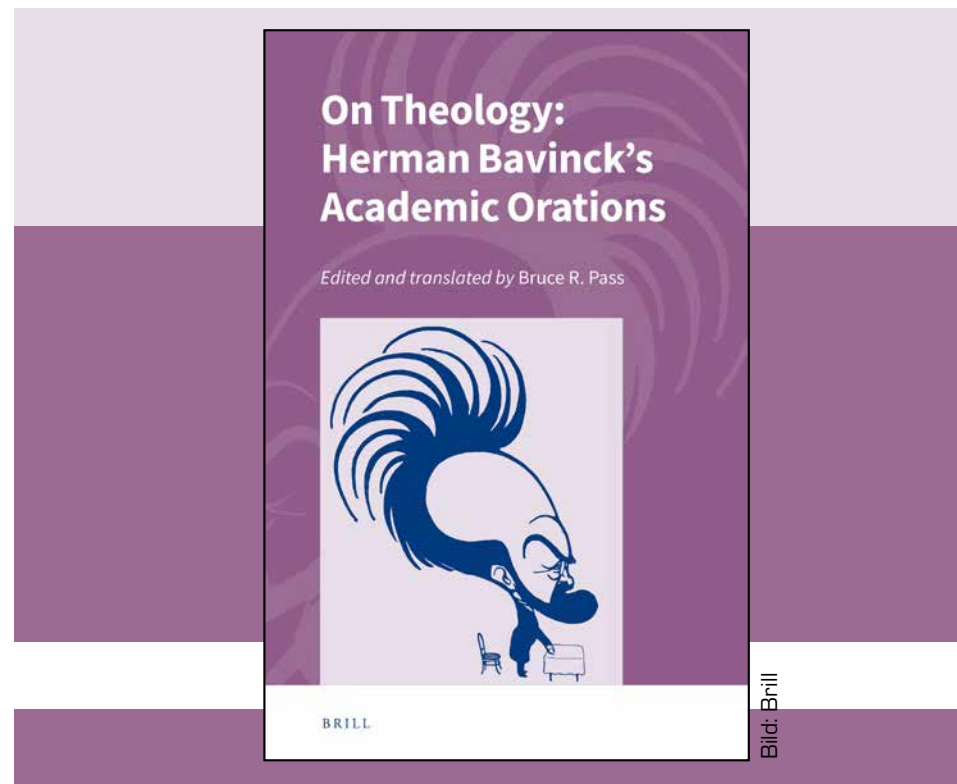
erkannte Bavinck in Schleiermacher einen Verbündeten, von dem man im Kampf gegen die Verächter der christlichen Religion viel lernen könne (vgl. S. 3–4).

Die erste Rede mit dem Titel „Die Wissenschaft der Heiligen Theologie“ hielt Bavinck am 10. Januar 1883 zum Antritt seiner Lehrtätigkeit an der Theologischen Hochschule von Kampen. Abram Kuyper kommentierte diese Rede tosend: „Fast nie ist uns ein Werk in die Hände gefallen, das wir von

Anfang bis Ende mit nahezu uneingeschränkter Zustimmung gelesen haben, wie die Antrittsrede von Dr. Bavinck über die Wissenschaft der Heiligen Theologie. Nun, dies ist richtig reformierte, gelehrte Theologie. Hier werden erste Prinzipien durchdacht und noch einmal richtig gestellt“ (Abraham Kuyper, „De wetenschap der heilige godgeleerdheid“, *De Heraut* 265, 21.01.1883, zitiert bei Bruce R. Pass, S. 5–6). Kuyper schien freilich auch zu sehen, wie heikel eine Überhöhung Schleiermachers sein

kann. Er ergänzte nämlich: Bavinck „erwähnt den Namen eines Mannes wie Schleiermacher mit zu wenig Gespür für den unsäglichen Schaden, den dieser Philosoph der Kirche Christi zugefügt hat, während seine unverkennbaren Verdienste mit einer auffälligen Präferenz dargelegt, vielleicht überschätzt werden“ (S. 6).

Ich bin mir sicher, dass die Herausgabe dieser vier Reden in englischer Sprache weitere Studien zum Einfluss Schleiermachers auf Bavinck anregen wird.



WER WAR HERMAN BAVINCK?

Herman Bavinck gilt neben Abraham Kuyper als der bedeutendste Vertreter des modernen Calvinismus. Er bemühte sich darüber hinaus stets zu vermitteln wie wichtig und elementar die Kirche für die moderne Gesellschaft und deren Kultur ist. Nicht zuletzt deshalb pflegte Bavinck viele Kontakte zu anders Denkenden sowohl in seiner Partei als auch innerhalb der Kirche. Bavinck pflegte eine Freundschaft zu dem Islamkenner und Spezialisten für semitische Sprachen Christiaan Snouck Hurgronje. 1911 zog er als Vertreter der Anti-Revolutionären Partei in die Erste Kammer des Parlaments ein.

Neben seiner Dogmatik verfasste Herman Bavinck ebenso Schriften zu pädagogischen Fragen und zu politischen Themen. Seine Rede 1888 zu der Frage der Allgemeinheit des Christentums und der



Kirche (*De katholiciteit van christendom en kerk*) wurde ebenso sehr bekannt, in der er den Auftrag an die Kirche biblisch herleitet, Kirche zu sein und analysiert, wie dieser Auftrag in der Vergangenheit bewahrt wurde und welche Pflichten sich daraus für die moderne Kirche ableiten. (Bild und Text: Wikipedia)

Hanniel Strebel

Reformed Ethics: Created, Fallen, and Converted Humanity

Herman Bavinck

Herman Bavinck. Reformed Ethics: Created, Fallen, and Converted Humanity. Grand Rapids: Baker, 2019. 608 Seiten. 36 Euro.

Fundamentelethik mit Schwerpunkt auf theologischer Anthropologie

Wer war Herman Bavinck?

Herman Bavinck (1854–1921)¹ wurde in eine Theologenfamilie hineingeboren, und zwar in einer Zeit des Umbruchs innerhalb der Reformierten Kirche durch die sich ausbreitende liberale Theologie des 19. Jahrhunderts. Er gehörte zur gesellschaftlich geächteten „Afscheiding“ (Abspaltung von der offiziellen Reformierten Kirche im Jahr 1834). Seinem gebildeten, zögerlichen Vater, der an der Ausbildungsstätte der Denomination in

Kampen unterrichtete, stand eine bodenständige, handlungsorientierte Mutter zur Seite.

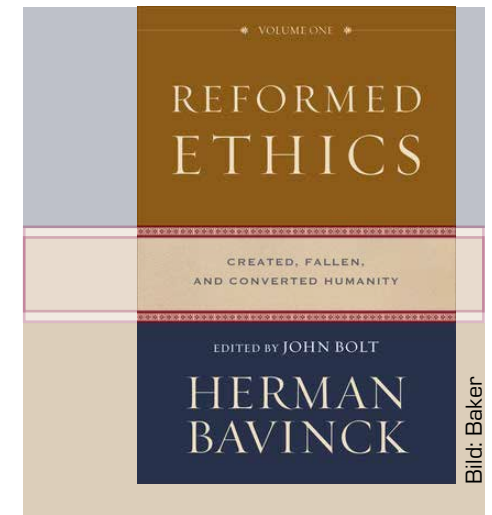
Bavinck genoss eine erstklassige Bildung. Wie viele andere Denker erhielt er seinen ersten Unterricht in der Familie. Später bekam er am Gymnasium eine klassische Bildung. Er lernte nicht nur Griechisch und Latein, sondern auch Deutsch, Englisch und Französisch. Wer die Fußnoten seines Hauptwerks „Reformierte Dogmatik“² liest, erkennt die Spannweite seiner Lektüre.

Das Theologiestudium absolvierte er (eigenwillig) nicht an der eigenen Ausbildungsstätte in Kampen, sondern an der staatlichen Universität in Leiden. Dort machte er Bekanntschaft mit den beiden Hauptströmungen der liberalen Theologie in den Niederlanden.³ Aus dem Briefwechsel mit seinem Freund, dem spä-

teren Islamwissenschaftler Christiaan Snouck Hurgronje (1857–1936), kann der Schluss gezogen werden, dass er bisweilen mit Zweifeln zu kämpfen hatte.

Die erste Hälfte seines beruflichen Lebens verbrachte Herman Bavinck am theologischen Seminar in Kampen. Seine Antrittsrede von 1883⁴ zeigt, wie Bavinck bereits im Alter von 30 Jahren einen klaren Standpunkt gegenüber den philosophischen und theologischen Hauptströmungen seiner Zeit einnahm. Durch seine aktive Mitarbeit in der Leitung der Ausbildungsstätte und dem Einsitz in Kommissionen der nationalen Synode gelangte er zu einem umfassenden Einblick in die politischen und kirchlichen Verhältnisse seiner Zeit.

Ab 1902 lehrte Bavinck in der zweiten Hälfte seiner akademischen Laufbahn als Professor der Dogmatik an der Freien



Universität Amsterdam. Aus der Provinz war er in die Weltstadt gekommen. Bavinck übernahm von seinem Weggefährten Abraham Kuyper, der für vier Jahre (1901–1905) Ministerpräsident der Niederlande war, kurzzeitig den Vorsitz der Anti-Revolutionären Partei (ARP). Bavinck war zudem ab 1911 Mitglied der ersten Kammer des Parlaments.

Ein Archiv-Fund wird rekonstruiert

Im Jahr 2010 berichtete Dirk von Keulen über seinen Fund im Bavinck-Archiv der Freien Universität Amsterdam.⁵ Dieser beinhaltete ein ausführliches, über 1100 Seiten umfassendes Manuskript einer Reformierten Ethik. Zu diesen schwer beschädigten Vorlesungsheften kamen ein weiteres Notizheft von Bavinck sowie

zwei Manuskripte von Studenten (327 bzw. 406 Seiten) zum Vorschein. In einer aufwändigen Rekonstruktionsarbeit, die über 10 Jahre dauerte, wurde das Manuskript Bavincks nun erstmals herausgegeben. Vom inhaltlichen Gesichtspunkt ist es unzweideutig eine Schrift Bavincks. Nicht nur beginnt er – analog zur Vorrede seiner Reformierten Dogmatik, wo er zuerst Wissenschaftlichkeit, Methode sowie Struktur der Dogmatik ausführlich abhandelt – mit Geschichte, Terminologie, Aufbau und Methode der Reformierten Ethik. Auffällig sind auch die zahlreichen Stellen, in denen Bavinck „Prooftexting“ betreibt, d. h. bestimmte Begriffe und Aspekte anhand der Auflistung zahlreicher Stellen aus dem Alten und Neuen Testament begründet. Zudem finden sich zahlreiche Verweise auf Denker aus der Reformierten Orthodoxie bzw. der *Nadere Reformatie*, einer Erneuerungsbewegung innerhalb der Reformierten Kirche der Niederlande im 17. und 18. Jahrhundert. Ein Beispiel: Im Zusammenhang mit dem Aufbau der Ethik erwähnt Bavinck (S. 15) u. a. Antonius Driessen (1684–1748), Willem Teellinck (1579–1629), Campegius Vitringa (1659–1722), Benedict Pictet (1655–1724) und Petrus van Mastricht (1630–1706).

Die Herausgeber beschäftigte die Frage, weshalb die als Begleiter der Reformierten Dogmatik geplante Herausgabe der Reformierten Ethik nicht stattfand. Das Manuskript, das mögli-

cherweise aus den Jahren 1884/85, also den Anfangsjahren in Kampen stammt, wurde nie veröffentlicht. Gleichzeitig kann man infolge der Funde annehmen, dass Bavinck bis ins Jahr 1902 regelmäßig Ethik-Vorlesungen gehalten hat. Die fehlende Veröffentlichung ist umso erstaunlicher, als es an einer aktuellen Reformierten Ethik fehlte. Die von Bavinck oft zitierte *Theologische Moral* von August Friedrich Christian Vilmar (1800–1868) war 1871 erschienen. Noch weiter lag die Publikation von Richard Rothes dreibändiger *Theologischer Ethik* (1845–1848) zurück. Adolf Schlatter brachte erst 1914 sein Werk *Die christliche Ethik* heraus, nachdem er lange an einer vollständigen Integration der Ethik in der Dogmatik festgehalten hatte. Emil Brunner, der 1932 einen zusammenhängenden Entwurf *Das Gebot und die Ordnungen* veröffentlichte, vermerkte, dass er Grundlagenarbeit auf weitgehend vernachlässigtem Terrain habe erbringen müssen.

Das sogenannte De Jong-Manuskript, das Notizen eines Studenten aus dem Vorlesungszyklus 1901/02 enthält, eröffnete den Herausgebern den Schlüssel für eine Erklärung. In jenen Aufzeichnungen hatte eine auffällige inhaltliche Neupositionierung stattgefunden. Ein eigener erster Teil war der philosophischen Ethik gewidmet, erst der (ebenefalls neu strukturierte, jedoch stark an das frühere Manuskript angelehnte) zweite Teil wandte sich dann der theo-

logischen Ethik zu. Bavinck musste sich in der Zwischenzeit verstärkt der philosophischen Ethik zugewandt haben. „Es ist möglich, dass Bavinck seine Vorlesungen 1901–1902 über Ethik im September 1901 mit philosophischer Ethik begann“ (S. xxxviii). Die inhaltliche Ähnlichkeit im zweiten Teil „lässt sich mit Bavinck erklären, der realisiert haben musste, dass seine bevorstehende Versetzung nach Amsterdam mehr Zeit in Anspruch nahm, so dass er sein Manuskript der Reformierten Ethik im Herbst 1902 wieder verwendete“ (S. xli). Dies würde den Schluss zulassen, dass Bavinck um die Gesamtkomposition seiner Ethik rang. Die Anordnung, wie er sie in den Anfangsjahren in Kampen benutzte, dürfte ihn nicht mehr befriedigt haben. Die Herausgeber sehen sich in dieser Annahme bestätigt, wenn sie mit späteren ethischen Schriften von Bavinck vergleichen; auch dort ist eine stärkere Anbindung an die philosophische Ethik erkennbar (*Heutige Moral*, 1902²; *Ethik und Politik*, 1915³).

Fundamentelethik

Heutzutage wird Ethik vorrangig mit der Materialethik in Zusammenhang gebracht. Es geht um die Anwendung von Prinzipien auf einzelne Bereiche bzw. Fragestellungen. Bavinck wählt – geprägt durch die reformierten Väter – ein anderes Vorgehen. Ich habe mich beim Lesen zuerst gefragt: Handelt es sich hier nicht

um eine theologische Anthropologie? Dies wiederum führte mich zur Frage, wie Bavinck diesen Entwurf zur Dogmatik abgrenzt. Nehmen wir dies am Beispiel seiner Lehre über die Sünde kurz in Augenschein (siehe S. 79). Er grenzt sich vom Entwurf Vilmars in dessen *Theologischer Moral* ab, der die gesamte Lehre über die Sünde innerhalb der Ethik abhandelte. Zugleich stellt Bavinck klar, dass die Sünde innerhalb der Ethik behandelt werden muss – und dies nicht nur im Vorbeigehen, wie es bei vielen Ethikern seiner Tage geschehe.

Innerhalb seiner *Reformierten Dogmatik* hatte Bavinck die Lehre der Sünde im dritten Band über die Soteriologie ausführlich aufgegriffen.² Er unterteilte diese Abhandlung in vier Kapitel, wobei er Ursprung, Verbreitung, Natur (Charakter) und Folgen der Sünde thematisiert. Es lohnt sich, diese Kapitel innerhalb der Dogmatik nachzuschlagen. Besonders eindrücklich bleibt mir in Erinnerung, wie Bavinck intensiv mit dem Schriftbeweis arbeitet.

Bei der Ethik liege, so Bavinck, die Aufgabe aufzuzeigen, was die Auswirkung der Sünde auf den Menschen sei. Die Grundlage für diese Betrachtung sei wiederum die göttliche Offenbarung in der Heiligen Schrift. Dann gelte es die Auswirkungen der Sünde in sämtlichen Lebensbereichen aufzuzeigen und die Tatsünden zu identifizieren, zu klassifizieren und zu diskutieren. Bavinck erstellt eine, wie er es nennt, „Taxonomie der Sünden“.

Es lohnt sich, auf einige weitere grundsätzliche Überlegungen Bavincks bezüglich Ethik zu blicken:

Wie hängen Dogmatik und Ethik zusammen?

In einer für Bavinck typischen Weise umreißt dieser in Form einer Aufzählung die enge Verzahnung der beiden Disziplinen. So beschreibt er diese bereits in der *Reformierten Dogmatik*: „Die Dogmatik geht der Ethik voraus, und die Ethik ist völlig abhängig von der Dogmatik. Die Dogmatik beschreibt die Taten Gottes, die für, im Hinblick auf und in den Menschen getan wurden; die Ethik beschreibt, was erneuerte Menschen jetzt auf der Grundlage und in der Kraft dieser göttlichen Taten tun. In der Dogmatik sind Menschen passiv; sie empfangen und glauben; in der Ethik sind sie selbst aktiv. In der Dogmatik werden die Glaubensartikel behandelt, in der Ethik die Gebote des Dekalogs. In ersterem wird sich mit dem befasst, was den Glauben betrifft; in letzterem mit dem, was Liebe, Gehorsam und gute Werke betrifft. Die Dogmatik legt dar, was Gott ist und für den Menschen tut und veranlasst ihn, Gott als seinen Schöpfer, Erlöser und Heiliger zu erkennen; die Ethik legt dar, was der Mensch ist und jetzt für Gott tut; wie er sich mit allem, was er ist und hat, mit Verstand und Willen und all seiner Kraft aus Dankbarkeit und Liebe Gott hingibt. Die Dogmatik ist

das System der Erkenntnis Gottes; die Ethik ist die des Dienstes an Gott.“¹⁰ Ganz ähnlich wiederholt Bavinck in der *Reformierten Ethik* (S. 22): „Dogmatik ist Wort Gottes an uns, das von außerhalb kommt und über uns steht; wir sind passiv, hören zu und öffnen uns für die Führung Gottes. In der Ethik interessieren wir uns für die Frage, was Gott jetzt von uns erwartet, wenn er sein Werk in uns tut. Was können wir für ihn tun? Hier sind wir aktiv, gerade wegen und auf Grund der Taten Gottes in uns; wir singen Psalmen in Dankbarkeit und preisen Gott. In der Dogmatik steigt Gott zu uns herab; in der Ethik steigen wir zu Gott auf. In der Dogmatik gehört er uns, in der Ethik sind wir sein. In der Dogmatik wissen wir, dass wir sein Angesicht sehen werden; in der Ethik wird sein Name auf unsere Stirn geschrieben werden (Offb. 22,4). Die Dogmatik geht von Gott aus, die Ethik kehrt zu Gott zurück. In der Dogmatik liebt uns Gott; in der Ethik lieben wir ihn.“

Bavinck legt also Wert (a) auf eine Reihenfolge (Dogmatik vor Ethik) und (b) auf die unterschiedlichen Aufgaben (Taten Gottes bzw. Antwort des Menschen). Ethik muss zwar unterschieden, kann jedoch nicht von der Dogmatik abgelöst werden. Diese Grundlegung ist in einer Zeit, in welcher Ethik längst von der normativen Offenbarung losgelöst wird, umso wichtiger.

Was ist das Fundament der Ethik?

Bavinck verstand seine Aufgabe als systematischer Theologe vorrangig darin, das Primat der göttlichen Offenbarung wieder in den Vordergrund zu rücken. Dies beschreibt er vor allem im ersten Band seiner *Reformierten Dogmatik*. Gleichmaßen deutlich bekennt er sich zum Fundament bzw. zur Quelle für die Ethik (S. 25–26):

„Die Theologie geht von Gott aus, die Philosophie kommt von außen her zu Gott. ... Wir verstehen diese Grundlage anders als die der philosophischen Ethik, wo das Grundprinzip beispielsweise als intuitive oder utilitaristische Moral verstanden werden kann. Wir verstehen es im Sinne einer Erkenntnisquelle, wie wir es auch in der Dogmatik tun. Da wir von theologischer Ethik sprechen, kann es nur eine Erkenntnisquelle geben, die uns den Standpunkt Gottes offenbart. Nachdem wir dann auch die natürliche Theologie aufgegeben haben, haben wir nur die Heilige Schrift als Quelle. Die Schrift ist die Regel für Lehre und Leben.“

Hierzu ist eine Präzisierung notwendig. Bavinck erkennt sehr wohl eine natürliche, das heißt dem Sünder auch in seiner Gefallenheit verbleibende Moral an. Er widmet diesem den kompletten § 16. „Wenn Menschen zum Bewusstsein des Selbst erwachen, werden sie sich sofort bewusst, dass sie nicht der sind, der sie sein sollten. In ihrem Herzen ist ein Gesetz, ein Gesetz, das über ihnen steht und sich dem Gesetz in ihren Glied-

ern widersetzt. Dieses ehemalige Gesetz untermauert ihr Gewissen und führt sie dazu, sich zwischen dem (relativ) Guten und dem Bösen zu entscheiden. Dies führt zu einem Kampf. Das natürliche moralische Leben ist ein Leben im Konflikt zwischen Gut und Böse. Das ist der Charakter der Moral. Die Menschen fühlen sich zu diesem Kampf berufen. Sie fühlen, dass dies ihre moralische Aufgabe ist und dass sie die Freiheit haben müssen, sich im Einklang mit der Vernunft zu führen“ (S. 228).

Gibt es eine christliche Ethik?

Ethik bildet im Gegensatz zur Moral, die auf die kollektiven bzw. gesellschaftlichen Gebräuche zielt, die normative Beschreibung dessen, was sein sollte. Bavinck fest, dass es deshalb eine „christliche Ethik“ gebe. „Es gibt also eine christliche Ethik, weil (a) das Leben Christi in uns auf moralische Weise eingepflanzt und entwickelt wird und (b) sich das Leben Christi nach außen zeigt“ (S. 19).

Theologische Ethik beinhaltet – so die schöne Definition von Benedict Pictet – „die Kunst, fruchtbar und gottesfürchtig zu leben und gut zu sterben“ (S. 22).

Später nimmt Bavinck nochmals eine Unterteilung vor, in welcher er Religion und Ethik unterscheidet. Beim ersteren geht es um das Verhalten gegenüber Gott (erste Tafel der Zehn Gebote), beim letzteren um das Verhalten gegenüber dem Mitmenschen (zweite Tafel).

Methoden für die Erarbeitung

Analog zu seiner *Reformierten Dogmatik* erarbeitet Bavinck die Inhalte in drei klaren methodischen Schritten. „Die Methode ist identisch ... mit der für die dogmatische Theologie“, stellt er bereits am Anfang klar (S. 29). Zuerst wird das Material aus der Heiligen Schrift gesammelt und angeordnet. Besonders eindrücklich wird diese Sammlung etwa bei der Lehre der Sünde (Sünden gegen sich selbst, andere und Gott, §9–12) oder beim Wachstum des erneuerten Menschen zur geistlichen Reife (S. 341–349).

Ebenso sorgfältig und ausgeprägt ist der zweite Schritt mit dem Blick über die eigene Zeit und Denominationsgrenze hinaus: Wie hat die christliche Kirche in früheren Zeiten dieses biblische Material interpretiert? Bavinck greift hier nicht nur auf Denker der protestantischen Orthodoxie zurück, sondern entwirft wiederholt einen kurzen Abriss der gesamten Dogmengeschichte. Man sehe sich zum Beispiel das Kapitel über das Gewissen an (Kapitel 5). Etwas weniger häufig, aber doch präsent, ist der Rückgriff auf die kirchlichen Bekenntnisse.

Nicht fehlen darf der dritte Schritt der Anwendung auf die eigene Zeit. Hier scheint mir Bavinck etwas weniger stringent zu sein als in der Reformierten Dogmatik. Das mag daran liegen, dass er diese für die Veröffentlichung der Dogmatik gründlich überarbeitete. Bavincks Hinweise auf die verschiedenen Schulen seit der Aufklärung sind vor allem des-

halb hilfreich, weil sie die gedanklichen Verirrungen von der Wurzel an thematisieren. Hier ist besonders das 9. Kapitel hervorzuheben, wenn Bavinck (was er sonst weniger tut) auf drei innerkirchliche Strömungen, den Mystizismus, den Pietismus und den Methodismus zu sprechen kommt.

Aufbau

Nachdem ich absichtlich ausführlich auf die Grundlegung einer christlichen Ethik einging, wende ich mich jetzt in geraffter Form dem inhaltlichen Verlauf des ersten Bands zu.

Der erste Teil ist der Menschheit vor der Bekehrung gewidmet. Ganz bewusst beginnt Bavinck mit der Erschaffung des Menschen in Gottes Bild. Diese ist konstitutiv für das Menschsein. Die Imago sieht er – in Anlehnung an Petrus van Mastricht – umfassend (S. 35): Wesenhaft (mit Geist und Körper); bezüglich Fähigkeiten (erkennen, wollen, fühlen, handeln); in den Eigenschaften und Gaben, in Wesen und Fähigkeiten (Heiligkeit, Erkenntnis, Gerechtigkeit). Er lohnt sich, die parallelen Abschnitte in der Reformierten Dogmatik nachzuschlagen (*Reformed Dogmatics*, Bd. 2, Kapitel 11–13). Interessant ist die an die personalistische Philosophie erinnernde Aussage von Bavinck, dass das Ich das Zentrum der Person sei. „Die Einheit des Menschen liegt in seinem Ich. Das ist die Wurzel, das Zentrum, der Keim,

der Kern eines jeden Menschen. Alles andere liegt darum herum, ist in seiner Nähe und verbindet sich mit ihm“ (S. 46). Hilfreich für das Verständnis ist dazu die neulich publizierte englische Übersetzung von Bavincks „Grundlagen der Psychologie“, die wie die Reformierte Ethik als Begleiter seiner Dogmatik gedacht waren.¹¹ Ebenso interessant ist die durch die gesamte Ethik immer wieder auftauchende Kategorisierung von Verstand, Wille und Gefühlen. Als weiteres Metamodell ist die dreifache Beziehung zu Gott, anderen Menschen und der übrigen Natur (§7–9) anzutreffen. Dieses begleitet mich sowohl in meiner lehrenden Tätigkeit als Theologe als auch in meinem Brotberuf als Personalentwickler.

Weitaus mehr Raum nimmt Bavincks Beschreibung des Menschen im Zustand der Sünde ein. Bavinck beschreibt die Auswirkungen der Sünde nicht pauschal, sondern detailliert. Er unterscheidet egozentrische Sünden, Sünden gegen Gott und gegen die Mitmenschen, wobei er sich da an den Dekalog anlehnt. Die Klassifizierung der Sünden dient ihm in der didaktischen Gliederung bei der Bearbeitung. Bavinck unterscheidet (S. 106):

- Original-/Ursünde | Tatsünde
- Unterlassungssünden | Bewusste Sünde
- Ausdrücklich untersagt | In bestimmten Situationen untersagt
- Fundament (Glaube), Absicht (Ehre Gottes), Art und Weise (Umstände)

- Ursprung: Gedanken, Worte, Taten
- Sünden des Geistes / Sünden des Fleisches
- Sünden unter göttlichem Gericht / unter äußerem, zivilem Gesetz
- Verübt in Schwachheit, Ignoranz, Zorn, Überheblichkeit
- Richten sich gegen: Gott, andere, gegen sich selbst

Die Kapitel 4–6 wenden sich dem Zustand des sündigen Menschen zu, dem das Gewissen bleibt, ebenso das Gesetz sowie eine natürliche Moral. „Gott bindet nun diejenigen, die vor ihm fliehen, in ihrem Gewissen, an das Gesetz, das noch in ihren Herzen steht“ (S. 216). Ich meine, dass diese Kapitel zum Pflichtstoff für Seelsorger, aber auch Lehrende erklärt werden müssten.

Das *zweite Buch* wendet sich dem Menschen nach seiner Bekehrung zu. Während Bavinck den ersten Teil der Naturethik zuordnet, greift dieser zweite Hauptteil in das Gebiet der praktischen Theologie ein. Ein Verständnis des geistlichen Lebens „sei notwendig, besonders für Hirten, die das geistliche Leben erkennen (diagnostizieren), es pflegen und, wenn es krank ist, wiederherstellen müssen; sie sind Ärzte der Seele“ (S. 240). Die Wiedergeburt ist der Ursprung des geistlichen Lebens (§ 18), der Glaube seine grundlegende Aktivität (§ 19). Christus selbst ist das Modell des neuen Lebens. „Sein Leben ist die Form, das Modell, das unser geistliches Leben annehmen und zu dem es wachsen muss“ (S. 317).

In der Geschichte der christlichen Kirche erkennt Bavinck drei Übertreibungen/Verirrungen (§20). Den Prozess des Mystizismus beschreibt er wie folgt: „Der mystische Prozess ist dann wie folgt: Das ‚Ich‘ (Ich selbst) tritt in die Gemeinschaft mit Gott ein, aber hier ist das Ich passiv und Gott aktiv; die Seele ergibt sich Gott; das Ich gibt nach und zieht sich von seiner zentralen Position im Organismus zurück. Gott nimmt seinen Platz ein und sieht, hört und will durch unsere Organe; die Seele ist zu einem Affekt Gottes geworden“ (S. 283).

Der Pietismus strebt hingegen nach Vollkommenheit. „Pietisten wollen das Göttliche in ihrem Leben immer und überall zum Ausdruck bringen; der Pietismus versinkt im Selbst und ruht nicht in Gott, sondern achtet auf das Subjekt, das sich das Göttliche aneignen und dies in seinem täglichen Leben zeigen muss“ (S. 288).

Bei beiden Bewegungen sieht Bavinck eine Überbetonung der Gefühle, mit dem Resultat, dass die Objektivität des Glaubens herabgewürdigt wird (siehe seine zusammengefasste Kritik auf S. 309). Der Methodismus dagegen verlagert das Zentrum des Glaubenslebens in die Aktivität aufgrund von Willensakten (vgl. S. 314).

Ein Beispiel für die Ausgewogenheit Bavincks ist die Betonung, dass die Ausprägung und Entwicklung des geistlichen Lebens unterschiedlich ausfällt. „Es gibt einen Unterschied, wie es

individuell abläuft. Jedem wird in seinem eigenen Maß gegeben“ (S. 356). Sehr ausführlich und mit Feingefühl geht Bavinck auf eine Not ein, die er in seinem kurzen Pastorat vor seiner Berufung als Professor der Dogmatik getroffen haben dürfte: Der Unsicherheit vieler Reformierter, ob ihre Bekehrung echt sei (S. 361–414). Erfahrungen sind Folge des Glaubens und nicht konstitutiv. „Dieser Glaube besteht insbesondere aus (i) einer Übereinstimmung im Verstand und gleichzeitig einem Vertrauen im Herzen, wobei man die Verheißungen Gottes in seinem Wort annimmt, sie auf sich selbst anwendet und sich fest auf sie stützt; und (ii) einer erfahrungsmäßigen Erkenntnis, einem Gefühl, einem Bewusstsein der Realität, an die man glaubt; dieses Bewusstsein wird aus dem Glauben, aus dem Heiligen Geist als Siegel und aus guten Werken geboren“ (S. 381).

Gegen Ende des Buches wendet sich Bavinck den Krankheiten des geistlichen Lebens zu. Erneut wendet er die Dreiteilung Verstand, Gefühle und Wille an und sieht eine Überbetonung einer Seite des Menschseins als Hauptkategorie für die Krankheit (Intellektualismus; Mystizismus/Quietismus; Pietismus/Methodismus). Als Quellen dieser Krankheiten behandelt Bavinck den Kampf zwischen Fleisch und Geist, die Versuchungen und das Gefühl der anscheinenden Verborgenheit Gottes. Immer wieder kommt Bavinck auf die *Imitatio Christi* zurück:

„Wir sind also in dem Maße gesund, wie wir Jesus nachahmen. Er ist das Vorbild für unser geistliches Leben“ (S. 419).

Es bleibt nicht bei der Diagnose von Krankheiten, Bavinck behandelt im letzten Kapitel des ersten Bandes acht verschiedene Gnadenmittel: Gebet, Meditation, das Lesen von Gottes Wort, Singen, Einsamkeit, Fasten, Wachen und Gelübde. Was auf den ersten Blick nicht als evangelisch anmutet, führt Bavinck auf einzelne Denker aus dieser Tradition zurück. Er nennt u. a. Gisbert Voetius (1589–1676), Campegius Vitringa (1659–1722) oder auch den pietistisch-lutherischen Theologen Johann Franz Buddeus (1667–1729). Es geht nicht um eine Form der Selbsterlösung, sondern um die bewusste Pflege des geistlichen Lebens, allen vorab durch das Gebet. „Das Gebet ist die beste Schule der Demut, Geduld und des Gehorsams, der ständige Ausdruck und die Erfüllung des christlichen Lebens und Lehrer in der Selbstverleugnung“ (S. 463).

Lernertrag

Ich habe mich mehrere Wochen in dieses Buch vertieft. Dank der Logos-Ausgabe, die ich auf der Logos-App auf meinem Smartphone lesen konnte, begleitete sie mich durch meinen Alltag. Aus meiner Darstellung wird deutlich, dass es sich keineswegs um leichtverdauliche Kost handelt. Bavinck lehrt uns in seinem Werk, wie der Dreischritt *Exegese – Dog-*

mengeschichte – Konfrontation aktueller Weltanschauungen auch in der Frage, wie wir wohlgefällig für Gott leben und sterben können (um nochmals die eingangs verwendete Definition der Ethik aufzunehmen), eine zentrale Rolle spielt. Nur wenigen Denkern ist diese Breite des Blicks durch die Jahrhunderte so gelungen wie Bavinck. Besonders anschlussfähig an die Diskussionen des 21. Jahrhunderts ist der anthropologische Schwerpunkt Bavincks. Er beschäftigt sich eingehend mit der Lehre des Menschen, eine wahrlich notwendige Rückbesinnung angesichts der unzähligen und widersprüchlichen Konzepte und Therapien des Westens.

Eine unverzichtbare Hilfe ist die ausführliche Einleitung der Herausgeber, die auch einen Überblick über die einzelnen Bücher beinhaltet. Ebenso geschätzt habe ich – wie schon in der Reformierten Dogmatik – die Kapiteleinführungen mit Zusammenfassungen vom Editor.

John Bolt, Leiter des Bavinck-Instituts und Editor der Dogmatik und Ethik Bavincks, überschlägt sich im Lob für dieses Werk.¹² Gewissermaßen komplementär dazu lese ich Wayne Grudem's „Christian Ethics“ (Crossway, 2018), das stark materiaethisch orientiert ist. Ich selbst habe nachhaltig von Bavincks Lebenswerk für meine berufliche und theologische Tätigkeit profitiert. Ich wünsche mir, dass manche Theologen und Lehrkräfte bei Bavinck schöpfen, um den Hintergründen ihrer eigenen

Fragen und Spannungsfelder auf die Spur zu kommen. Die Spannung zwischen einer konsequent an der Schrift ausgerichteten Weltanschauung und dem modernen Leben hatte sein eigenes Leben bis zum Schluss geprägt.

Man darf auf die beiden angekündigten Folgebände gespannt sein. Das dritte Buch enthält vier Kapi-

tel zum Thema der Heiligung sowie eine Ausformulierung der Pflichten gegen Gott, sich selbst und anderen Menschen gegenüber aufgrund der Zehn Gebote. Das (unvollendete) vierte Buch wendet sich dann der Materialethik zu, nämlich wie sich das christliche Leben in verschiedenen Bereichen, insbesondere der Familie, auswirken sollte.

Anmerkungen

¹Mehr siehe Strelbel: Herman Bavinck, Eine Einführung in sein Leben, seine Zeit und sein Werk, MBS Texte (182), 2014. URL: https://www.bucer.de/fileadmin/_migrated/tx_org/mbstexte182_c.pdf [Stand: 16.10.2019]. Siehe auch James Eglinton, Bavinck: A Critical Biography (Baker Academic).

²Eine deutsche Übersetzung ist in Vorbereitung. Ansonsten beziehe ich mich auf die englische Ausgabe. Das niederländische Original (2. Auflage) ist online abrufbar. URL: <https://sources.neocalvinism.org/bavinck/?tp=books> [Stand: 18.10.2019].

³Ausführlich in James Eglinton, Trinity and Organism. London/New York: T & T Clark, 2012. Kapitel 1.2.

⁴Herman Bavinck. De wetenschap der H. Godgeleerdheid. URL: <https://sources.neocalvinism.org/6-Herman+Bavinck.+De+wetenschap+der+H.+Godgeleerdheid> [Stand: 16.10.2019].

⁵Dirk van Keulen. „Herman Bavinck's Reformed Ethics: Some Remarks about Unpublished Manuscripts in the Libraries of Amsterdam and Kampen“. The Bavinck Review 1 (2010). S. 25–56. <https://bavinckinstitute.org/wp-con->

<tent/uploads/2010/04/Article-2-Van-Keulen.pdf> [Stand: 16.10.2019].

⁶Es fand sich ein weiteres Studentenmanuskript mit einer Länge von 331 Seiten, das aus dem Jahr 1901, also kurz vor dem Wechsel nach Amsterdam, stammt.

⁷Herman Bavinck. Hedendaagsche moraal. Kampen: J. H. Kok, 1902.

⁸Herman Bavinck. Ethics and Politics, enthalten in ebd. Essays on Religion, Science and Society. Grand Rapids: Baker, 2008, Kapitel 15.

⁹Herman Bavinck. Reformed Dogmatics. Bd. 3. S. 23–190.

¹⁰Herman Bavinck. Reformed Ethics. Bd. 1. Prolegomena. S. 58.

¹¹Der Text ist online verfügbar. Herman Bavinck. Foundations of Psychology. The Bavinck Review 9 (2018). URL: <https://bavinckinstitute.org/wp-content/uploads/2019/08/BR9.pdf> [Stand: 17.10.2019].

¹²John Bolt. Herman Bavinck Translation Ethics, and Herman Bavinck and the Puritans. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=dXoJMpjYHJM> [Stand: 17.10.2019].

Bettina Klix. *Träume Tricks Trümmer Tränen: Notizen zu Filmen und Bildern*. Dortmund: edition Offenes Feld, 2020. ISBN 978-3-7504-2985-7. 146. S. 18,00 Euro

Der Berliner Schriftstellerin Bettina Klix sprach ich vor drei Jahren geneigt eine „unnachahmliche Beobachtungsgabe“ zu.¹ Entsprechend hoch waren meine Erwartungen, als im Frühjahr der frisch gedruckte Prosaband *Träume, Tricks, Trümmer, Tränen: Notizen zu Filmen und Bildern* gleicher Autorin bei mir eintraf.

Zwischen Essay und poetischer Kurzprosa wechselnd, erkundet Bettina Klix dort Filme, Literatur, Bilder oder Alltagsbegegnungen. So mancher Text öffnet Fenster zur inneren Arbeit der Künstlerin. Etwa „Selbst wenn ich“, wo wir lesen, wie schwer es ihr bisweilen fällt, die Früchte ihres Schaffens angesichts des noch zu Schaffenden zu genießen. „Nicht einmal abhaken kann ich es, weil ich sofort das Ungetane fühle“ (S.87). Oder auch „In bewegten Jahren“, wo sie geradeheraus schildert, wie bei der Lektüre eigene Träume das Eindringen in die Handlung von Büchern zeitweilig ausgeschlossen haben. „Es war so, als läse ich weiter nur in meinen eigenen Illusionen und Irrtümern, ohne Erkenntnis“ (S.94).

Sehr angerührt hat mich der letzte Beitrag des Bandes, der dem Roman *Johann Holtrop* von dem deutschen Schriftsteller Rainald Goetz gewidmet ist. Geschildert wird darin die Karriere des Spitzenmanagers Johann Holtrop in den 2000er Jahren. Der Protagonist ist ein Narzisst, der mit seiner

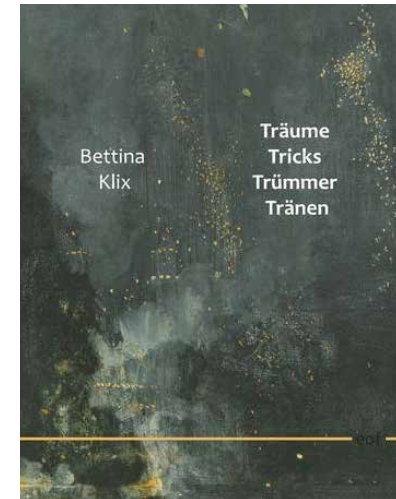


Bild: edition Offenes Feld

Durchsetzungskraft zwar viel erreicht, dann aber jäh abstürzt, da er die Betriebswirtschaftslehre nicht allzu ernst genommen hat. Schlussendlich verliert er alles, „auch sein Leben“ (S.133). Bettina Klix trifft den Nagel auf den Kopf: „Einem Menschen wie Holtrop ist unbekannt“, was die christliche Theologin Lydia Jäger so schlicht formuliert: „Denn jeder ist berufen, seinen eigenen Ort zu bewohnen, nicht den eines anderen“ (S.132).

Ich wiederhole es gern: Die Berliner Schriftstellerin Bettina Klix hat eine unnachahmliche Beobachtungsgabe. Und sie besitzt die Fähigkeit, ihre Beobachtungen durch Schreiben sichtbar zu machen. (rk)

Anmerkungen

¹Siehe dazu: Berliner Suchbilder, URL: <https://theoblog.de/berliner-suchbilder-2/35715> (Stand: 07.10.2020).



IMPULS

PSALM 24

7 Machtet die Tore weit und die Türen in der Welt hoch, dass der König der Ehre einziehe! 8 Wer ist der König der Ehre? Es ist der HERR, stark und mächtig, der HERR, mächtig im Streit.

gudh.
Zeitschrift für Theologie
und Gesellschaft

Urheberrecht u. Abmahnversuche

Inhalte und Werke in dieser Online-Zeitschrift sind urheberrechtlich geschützt. Einige Werke und Inhalte unterliegen dem Urheberrecht Dritter. Die Inhalte können ausschließlich für den persönlichen, privaten Gebrauch heruntergeladen werden. Design, Texte und Bilder, sowie grafische Gestaltungen unterliegen einer strengen Copyright-Kontrolle, sowie der

Berücksichtigung des Urheberrechts Dritter. Entsprechende Nachweise werden in unserem Archiv gespeichert und sind bei Beanstandungen in der Redaktion zu erfragen. Mitteilungen im Falle einer Rechte-Verletzung gegenüber Fremder oder Dritter oder einer Verletzung gesetzlicher Bestimmungen können schriftlich der Redaktion mitgeteilt werden.

Bestätigt sich die Beanstandung, werden die betroffenen Inhalte umgehend gelöscht. Abmahngebühren oder sonstige Gebühren, denen keine gütliche Kontaktaufnahme vorangegangen ist, leisten wir nicht. Das Recht auf Gegenklage wegen Missachtung der hier genannten Bestimmungen behalten wir uns vor.