

Glauben und Denken heute

Carpe diem von H. Bullinger studieren lernen

John Owen über die Einheit mit Christus ...

Von den Vätern lernen | Bullinger

Rezensionen

Inhalt

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

Bildnachweise:
Grafiken: S. 48, 54 (© Beate Hebold);
Hintergrundbilder: Freie kommerzielle
Nutzung | Kein Nachweis nötig
Foto: S. 53 (© Gebende Hände)
Foto: S. 58 (Wikipedia, Gemeinfrei)

- | | | | |
|-----------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|--------------------------------------------------------------------------------------------|
| 3 | Editorial
(Ron Kubsch) | 40 | Die deutsche Ausgabe von Logos 7
(Ron Kubsch) |
| 7 | Benedikts Jesus-Trilogie und die
historisch-kritische Theologie
(Thomas Schirrmacher) | 43 | John Owen über die Einheit mit
Christus und die Rechtfertigung
(J. V. Fesko) |
| 25 | Die Beziehung zwischen
Rechtfertigung und geistlicher
Frucht in Römer 5–8
(Jonathan R. Pratt) | 54 | Väterliche Anweisungen
(Heinrich Bullinger 1553) |

Rezensionen:

- 59 Thorsten Dietz: Sünde: Was Menschen heute von Gott trennt (Tanja Bittner)
63 Os Guinness: Als Jesusnachfolger auf dem Marktplatz der Meinungen (Hanniel Strebel)
73 Diewald, Gabriele u. Steinhauer, Anja (Hg.): Richtig gendern (Daniel Vullriede)
76 Reinhold Rieger: Martin Luthers Theologische Grundbegriffe: Von „Abendmahl“ bis „Zweifel“ (Ron Kubsch)

Buchhinweise:

- 78 Harald Seubert: Platon – Anfang, Mitte und Ziel der Philosophie (Ron Kubsch)
79 Amy Nelson Burnett u. Emidio Campi (Hg.): Die schweizerische Reformation: Ein Handbuch (Ron Kubsch)



Carpe diem

Von Heinrich Bullinger Studieren lernen

Liebe Freunde,

Heinrich Bullinger (1504–1575) führte als Nachfolger Huldrych Zwinglis (1484–1531) die Züricher Reformation in zweiter Generation und prägte den Protestantismus in ganz Europa. Er, der wie Zwingli oder Calvin (1509–1564) nie Theologie studiert hatte, war unfassbar strebsam und hat so viel geschrieben, dass jemand über ihn sagte: „Was dieser Mann im Druck geschrieben hat, erfordert nur zum einfachen Lesen fast ein ganzes Menschenleben. Das, was er geschrieben hat und nicht gedruckt wurde, ist nicht weniger.“¹

Die Forschung zu Heinrich Bullinger hat bisher rund 12.000 Briefe entdeckt. Ungefähr 10.000 Briefe sind aus verschiedensten Winkeln Europas an den Züricher Reformator gesandt worden; 2.000 hat er selbst verfasst. Das erinnert

an den Vielschreiber Johannes Calvin: Der erhaltene Calvin-Briefwechsel umfasst 4.300 Briefe; wovon 1.369 vom Genfer Reformator stammen. Wenn man bedenkt, dass Bullinger 71 und Calvin nur 54 Jahre alt geworden ist, bewegen sich beide vermutlich in den gleichen Sphären.

Bullingers theologische Hauptschrift, die sogenannten *Dekaden*, lassen erkennen, wie strebsam der Reformator war. Sie enthalten 50 zwischen 1549 und 1551/52 entstandene Lehrpredigten zu zentralen katechetischen Themen. Mit ungefähr 800 Seiten ist das Werk allein vom Umfang her denkwürdig. Freilich besticht auch der Inhalt und so fand die kleine „Dogmatik“ aufgrund ihrer Lesbarkeit und Klarheit großes Interesse. Bereits zu Bullingers Lebzeiten wurden

die *Dekaden* in einer Gesamtausgabe publiziert und bald ins Deutsche, Niederländische, Englische und Französische übersetzt. Die *Dekaden* zählen damit zu den wirkungsreichsten Werken im Protestantismus des 16. und 17. Jahrhunderts.²

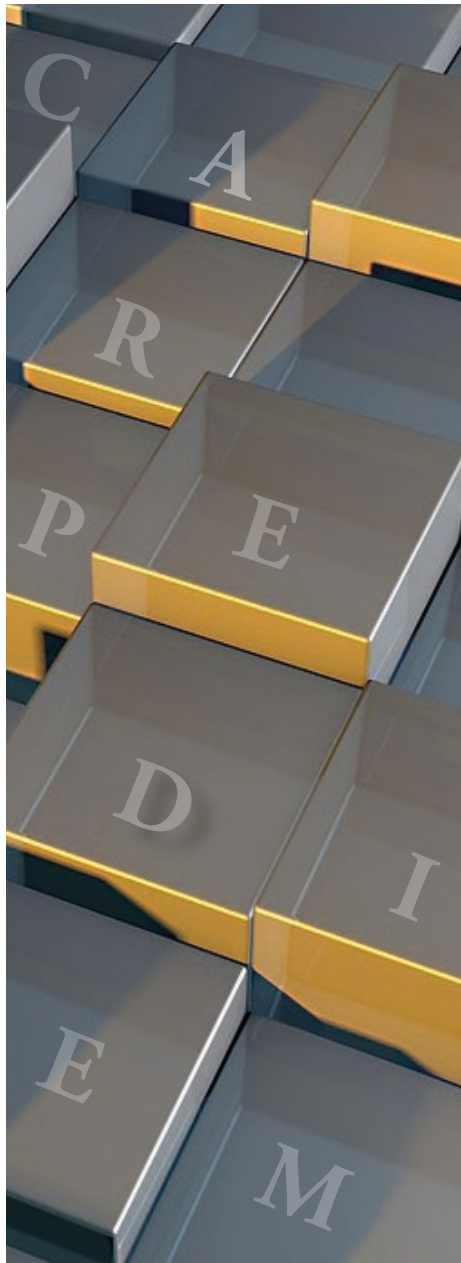
Dabei hat Zwinglis Schüler alles andere als ein stilles Schriftstellerleben geführt. Familie und Pastorat verlangten ihm Außergewöhnliches ab. Bullinger wollte seine Familie immer in seiner Nähe haben. Er sorgte deshalb dafür, dass seine Frau Anna und die elf Kinder am Großmünster, seinem Arbeitsplatz, lebten. Den akribischen Aufzeichnungen im *Diarium*, einer Art Tagebuch, ist zu entnehmen, dass er nach seiner Berufung zum Antistes³ der Züricher Kirche von der Predigtlast fast erdrückt worden

ist. Bullinger predigte bis 1538 wöchentlich sechs bis acht Mal. Er setzte sich gründlich mit der ganzen Schrift auseinander und legte das gesamte Neue Testament und weite Teile des Alten Testaments aus.⁴

Das Geheimnis seiner Tatkraft

Wie gelang es Heinrich Bullinger, trotz dieser enormen Belastungen so viel zu schreiben?

Ein Schlüssel zum Verständnis dieser Produktivität ist seine Abneigung gegenüber allem Müßiggang. In seiner 1527 verfassten *Anweisung zum Studium (Studiorum ratio)* hat er, damals noch ein junger Mann, auf Anfrage eines älteren



Freundes beschrieben, wie im humanistisch-reformatorischen Geiste studiert wird. Er erklärte:

„Der berühmte Plinius Secundus aus Como, der seine Zeit aufs begierigste auskostete, hielt nichts für schlimmer als Zeitverlust, und er sagte, all diejenige Zeit, die nicht für wissenschaftliche Betätigung aufgewendet werde, sei verlorene Zeit.“⁵

Höchstwahrscheinlich kannte Bullinger den Spruch des Plinius (61/62–113/115 n. Chr.) von dem Humanisten Erasmus (1466/67/69–1536). Dieser hat sich gern auf jenen berufen, um seine Schüler zum Fleiß anzustiften. Das Bedauern über verschwendete Zeit ist unter den Gelehrten und Reformatoren des 16. Jahrhunderts ein Gemeinplatz. Der Straßburger Reformator Martin Bucer (1491–1551) sagte über ihre Strebsamkeit: „Sie hassten den Müßiggang und die Kleinigkeiten; vor dem Zeitverlust hatten sie Angst.“⁶

Bullingers Schreiben an seinen Sohn Heinrich, das wir in dieser Ausgabe von *Glauben und Denken heute* veröffentlichen, ist dazu aufschlussreich. Bullinger empfiehlt das frühe Aufstehen, um die Morgenstunden für die anstrengenden geistigen Arbeiten zu nutzen. In der Anweisung 9 schreibt er: „Wähle dir als deine Gebetsstunden die Morgenstunde aus, sobald du aufgestanden bist; die Mittagsstunde, sobald du gegessen hast

und ehe du spazieren gehst; die Abendstunde und ehe du zu Bette gehst.“ Zum fleißigen Studium ist zu lesen:

„29. Denke, dass alle Zeit verloren ist, die du nicht zum fleißigen Studieren verwendet hast. 30. Morgenstund hat Gold im Mund. Wenn du die Morgenstunden mit Schnarchen zubringst, so hast du den besten Teil des Tages verloren. Denke an das bekannte Sprüchlein: ‚Wache doch allezeit lieber, als dass du dich dem Schlaf ergebst.‘ 31. Nimm dir für dein Studieren eine zuverlässige Methode vor. Widme dich sowohl der hebräischen, griechischen als auch lateinischen Sprache. Lerne diese Sprachen eifrig. Besuche die Vorlesungen fleißig, höre den Professoren aufmerksam zu. Schreibe mit Freude das Nützlichste auf, was geredet wird. Daheim wiederhole es und schreibe es sauber ab. 32. Wie aber die Erfahrung bezeugt und Cicero selbst sagt, ist die Übung im Schreiben der beste Lehrer der Beredsamkeit. So sieh zu, dass du dich fleißig übst im Niederschreiben von Reden aller Art und in der Übersetzung aus dem Griechischen ins Lateinische. Gewöhne dich auch daran, lateinisch zu reden.“⁷

Eine zweite Beobachtung ist mit der „goldenen Morgenstunde“ verwandt: Bullinger gab seinen Tagesabläufen eine feste Ordnung. Diese Struktur half ihm, die ihm anvertraute Zeit diszipliniert auszukaufen. Er stand gegen 3 oder 4 Uhr auf, um Gott zu danken und um Weisheit, Ver-

stand und ein gutes Erinnerungsvermögen zu bitten. Anschließend studierte er Philosophie und Theologie, da diese Fächer höchste Konzentration erfordern. Ab 8 Uhr kümmerte sich Bullinger um die Hausverwaltung. Nachmittags beschäftigte er sich mit eingängigeren Lerninhalten. Nach dem Abendessen arbeitete er Werke der Grammatiker, Rhetoriker und Dialektiker durch. Schließlich schloss er den Tag mit einem Dankgebet ab, um sich um 21.00 Uhr schlafen zu legen.

Eine letzte Beobachtung hängt mit der Tagesstruktur zusammen: Bullinger erkannte die Wichtigkeit von Erholungszeiten. So empfahl er, „dass man jeden Tag vor dem Mittagessen einen Appetit anregenden Spaziergang machen sollte, um den Magen zu erwärmen“.⁸ „Nach dem Mittagessen gab es einen zweiten Spaziergang, da diese Zeit, die Zeit der Verdauung, für die Studien und das Lesen nicht günstig ist.“⁹ Das Abendessen nahm er gegen 17.00 Uhr ein, um genug Zeit für einen dritten Spaziergang zu haben. Erholungspausen waren ihm wichtig. Deshalb plante er sie so fest ein wie die Arbeit.

„Geh hin zur Ameise“

Die Gelehrten der Reformation bewegten sich mit ihrer Betonung des Fleißes im Raum biblischer Weisheit. Denken wir

an Sprüche 20,13: „Liebe den Schlaf nicht, dass du nicht arm wirst; lass deine Augen offen sein, so wirst du Brot genug haben“. Oder erinnern wir uns an den salomonischen Vergleich mit der Ameise: „Geh hin zur Ameise, du Fauler, sieh an ihr Tun und lerne von ihr! Wenn sie auch keinen Fürsten noch Hauptmann noch Herrn hat, so bereitet sie doch ihr Brot im Sommer und sammelt ihre Speise in der Ernte“ (Spr 6,6–8).

Der Apostel Paulus ermahnte die Christen zu Ephesus: „Macht den bestmöglichen Gebrauch von eurer Zeit, gerade weil wir in einer schlimmen Zeit leben. Lasst es daher nicht an der nötigen Einsicht fehlen, sondern lernt zu verstehen, was der Herr von euch möchte“ (Eph 5,16–17; NGÜ). Das neue Leben und der geistliche Reichtum, den die Gläubigen durch Christus empfangen (vgl. Eph 1), motivieren zu einem beflissenen Leben, dass sich am Willen Gottes orientiert. Bei Heinrich Bullinger wird das anschaulich. Er stellte sich mit seinen Gaben effizient in den Dienst der Kirche. Die zahlreichen Herausforderungen des gemeindlichen Lebens verlangten ihm alles ab. Seine Disziplin war jedoch nicht allein diesem Druck geschuldet. Er war beflissen und beharrlich, da die Frage nach dem „Warum?“ beantwortet war. Bullinger lebte für seinen König. Er liebte Jesus und diente ihm und seiner Kirche mit Hingabe.

Tagesstrukturen helfen

Vergleiche mit „Kirchenvätern“ sind manchmal entmutigend. Niemand von uns wird so viel leisten wie ein Augustinus, Bullinger oder Luther. Und doch können wir im 21. Jahrhundert eine Menge von diesen „Riesen“ abschauen. Denken wir nur an ihre „Taktung des Alltags“.

Eine Tagesordnung hilft auch uns beim Studieren. Wenn wir planlos vorgehen, verlieren wir die Orientierung und spüren nicht, wie kostbare Zeit zerrinnt. Das gilt besonders für Menschen, denen Schule oder Arbeitgeber keine Abläufe vorschreiben. Für Studenten, die ihre Zeit selbst einteilen, ist es etwa vorteilhaft, Zeitfenster mit konkreten Tätigkeiten zu füllen und sich daran zu halten.

Strukturen sind natürlich typbedingt und abhängig vom Umfeld. Sie werden heute meist anders aussehen als zu Lebzeiten Bullingers. Im 16. Jahrhundert war das Lesen in der Nacht zum Beispiel mühsam. Mit einer freundlichen Beleuchtung fällt das Lesen heute auch im Dunkeln leicht. Eulen-Typen nutzen die Abende oder sogar Nächte, um sich mit schwierigen Lerninhalten zu beschäftigen oder eine Hausarbeit zu schreiben. Lerchen-Typen stehen hingegen früh auf, weil sie morgens besonders gut lernen. In der Morgenstunde ist das Herz noch nicht mit sinnlichen

Eindrücken überfrachtet und aufnahmefähiger als in den hektischen Tageszeiten.

Bemerkenswert ist die Empfehlung Bullingers, durch Übung im Schreiben zu lernen. Wir wissen aus der modernen Lernforschung, dass, wenn wir etwas aufschreiben, sich unser Kopf intensiver damit beschäftigt, als wenn wir nur lesen. Das gilt vornehmlich für die Handschrift. „Die Erinnerungsleistung derer, die mit der Hand schreiben, ist erheblich besser. Das liegt daran, dass das Schreiben das Gehirn ganzheitlich aktiviert.“¹⁰

Freilich brauchen auch wir Erholung und Entspannung. Körperliche Betätigungen und die Einhaltung des Ruhetags schützen vor geistiger Überlastung. Regelmäßige Pausen steigern so die Aufnahme- und Leistungsfähigkeit in den Zeiten, in denen wir „im Dienst sind“.

Wie für Bullinger ist für uns die Arbeit ein Gottesdienst. „Bitte vor allen Dingen Gott um einen festen und wahren Glauben. Bist du damit ausgerüstet, so hänge ihm in Hoffnung und Liebe unzertrennlich an und diene ihm alle Tage deines Lebens aufrichtig“, schrieb er seinem Sohn Heinrich. Und weiter: „Darnach bitte Gott um einen gelehrigen Geist und starke Kräfte des Verstandes, Gemütes und Sinnes, um eine schöne Aussprache, damit du die Dinge, die dir nützlich sind, lernen und

behalten und dereinst zu Gottes Ehre und des Nächsten Wohlergehen brauchen könntest.“¹¹

Nutzen wir, so wie der Züricher Reformator, unsere Zeit und Gaben zu Gottes Ehre und des Nächsten Wohl.



Diese Ausgabe der Zeitschrift *Glauben und Denken heute* enthält drei längere Aufsätze. Thomas Schirmmacher erörtert in seinem Beitrag Benedikts Einstellung zur historisch-kritischen Theologie in der Jesus-Trilogie. Jonathan R. Pratt und J. V. Fesco schreiben jeweils über die Glaubensrechtfertigung, wobei Pratt das Verhältnis von Rechtfertigung und Frucht und Fesco die Bedeutung der Christusgemeinschaft in der Rechtfertigungslehre von John Owen untersucht. Wie in diesem Editorial angekündigt, veröffentlichen wir im Bereich „Von den Vätern lernen“ die „Väterlichen Anweisungen von Heinrich Bullinger für seinen Sohn“ aus dem Jahr 1533. Auch diesmal runden Rezensionen und Buchhinweise die Ausgabe von *Glauben und Denken heute* ab.

Wir wünschen allen Lesern viel Freude bei der Lektüre!

Ron Kubsch



Anmerkungen

¹Wörtlich: „Was dieser Mann geschrieben in offenem Truck / erfordert nur zum Einfalten Lesen Bey nahmen eines Menschen ganzes Leben. Dessen / was er geschrieben / und in Truck nit kommen / ist nit weniger.“ Breitingen im Synodalschreiben vom 19. Oktober 1641: *Miscellanea Tigurina III*. Theil, V. und VI. Ausgabe, Zürich 1724, S. 758. Zitiert aus: Peter Opitz. *Heinrich Bullinger als Theologe: Eine Studie zu den „Dekaden“*. Zürich: TVZ, 2004, S. 15.

²Zur Entstehung und Wirkung im Kontext siehe: Peter Opitz. *Heinrich Bullinger als Theologe*, 2004, S. 17–26. Ob Bullinger die lateinischen *Loci-Predigten* je gehalten hat, ist unklar. In seinem Tagebuch finden sich lediglich Einträge über die schriftlichen Dekaden. Siehe dazu die Anmerkungen in der Einleitung von: *Henrich Bullinger. Schriften*. 6 Bände und Registerband: *Schriften 3. Dekade 1: Bd. 3*. Zürich: TVZ, 2006, S. 6.

³*Antistes* (lt. für Vorsteher) bezeichnete in den Schweizer Kantonen Zürich, Basel und Schaffhausen vom 16. bis 19. Jahrhundert das höchste Amt in den reformierten Kirchen. Der Begriff wurde schon früher für Bischöfe oder Äbte verwendet.

⁴Peter Walser. *Die Prädestination bei Heinrich Bullinger im Zusammenhang mit seiner Gotteslehre*. Zürich: Zwingli Verlag, 1957, S. 31.

⁵Zitiert aus: Max Engammare, „Tägliche Zeit und recapitulatio bei Heinrich Bullinger“, in: Emidio Campi u. Peter Opitz. *Heinrich Bullinger – Life,*

Thought, Influence: Zurich, Aug. 25–29, 2004, International Congress Heinrich Bullinger (1504–1575). Zürich: TVZ, 2007. S. 57–68, hier S. 57–58.

⁶Zitiert aus: M. Engammare, „Tägliche Zeit und recapitulatio bei Heinrich Bullinger“, 2007, S. 59. Dort sind genaue Angaben zur Quelle zu finden.

⁷Heinrich Bullinger. *Väterliche Anweisungen von Heinrich Bullinger für seinen Sohn, 1553* [2018], in: *Glauben und Denken heute*, 1/2018, S. 56.

⁸M. Engammare, „Tägliche Zeit und recapitulatio bei Heinrich Bullinger“, 2007, S. 61.

⁹M. Engammare, „Tägliche Zeit und recapitulatio bei Heinrich Bullinger“, 2007, S. 61.

¹⁰So die Graphologin Rosemarie Gosemärer, siehe URL: <https://www1.wdr.de/wissen/mensch/handschrift-104.html> (Stand: 30.05.2018). Das Ergebnis einer wissenschaftlichen Untersuchung zum Lerneffekt der Handschrift ist einsehbar in: Marieke Longcamp, Céline Boucard et. al. „Remembering the orientation of newly learned characters depends on the associated writing knowledge: A comparison between handwriting and typing.“ *Human Movement Science Advances in Graphonomics: Studies on Fine Motor Control, Its Development and Disorders* 25, Nr. 4 (2006): S. 646–656.

¹¹Heinrich Bullinger. *Väterliche Anweisungen von Heinrich Bullinger für seinen Sohn, 1553* [2018], in: *Glauben und Denken heute*, 1/2018, S. 54.

Thomas Schirrmacher

Benedikts Jesus-Trilogie und die historisch-kritische Theologie

Vorbemerkungen

Diese Stellungnahme wurde in der Amtszeit von Papst Benedikt XVI., also vor seinem Rücktritt, geschrieben. Die damals aktuellen Bezüge wurden nicht auf Formulierungen wie „Papst emeritus“ geändert.

Die Seitenverweise zu den drei Bänden der Jesus-Trilogie finden sich nicht in den Fußnoten, sondern in Klammern, wobei die römische Zahl den Band bezeichnet (z. B. II, 7 = Band 2, Seite 7). Hervorhebungen durch *Kursivierung* sind i.d.R. von mir hinzugefügt.

Ich danke namentlich John L. Allen und Dr. Werner Neuer für wertvolle Gespräche über Papst Benedikt XVI.

Hinführung

Papst Benedikt verstand Theologie immer als Schriftauslegung und immer als Denken von Jesus Christus her und zu Jesus Christus hin. Thomas Söding schreibt zutreffend zu „Deus caritas est“ und ihren Autor:

„Wohl aber prägt der päpstliche Theologe der Gattung der Enzyklika seinen Stempel auf: Sie beginnt programmatisch mit einem Schriftzitat und ist in einem qualifizierten Sinn Schriftauslegung ...“¹

Dieser Bibel-Jesus-Papst hat nicht zufällig eine Trilogie zu den Evangelien und über Jesus geschrieben. Die Exegese des Papstes hat dabei verblüffende Parallelen

zur heutigen evangelikalen Exegese in den wissenschaftlichen Kommentaren, insbesondere zu denen, die intensiv historisch forschen, aber dabei der Schrift eine hohe historische Glaubwürdigkeit zuschreiben. Kein Wunder, dass Papst Benedikt aus der evangelikalen Welt global viel Zustimmung, ja Lob erfahren hat.

Paul Basse schreibt zwar: „Sein spätes ‚Opus Magnum‘ versteht er daher auch nicht als das epochale und ultimative Jesus-Buch, sondern nur als letzten Beitrag zu einer anhaltenden Debatte, in dem er fast testamentarisch darauf drängt, den Büchern und Zeugnissen des

Evangeliums und den Schriften der Väter und Heiligen in der Summe mindestens so sehr zu trauen wie allen Anstrengungen von Generationen von Theologen, die sich daran abgemüht haben.“²

Aber die Radikalität, mit der der Papst dann doch die herrschende Meinung der liberalen theologischen Wissenschaft angreift – bei allem, was wir unten dann zu differenzieren und qualifizieren haben – macht folgendes Zitat deutlich, auf dessen Zusammenhang in Kürze eingegangen wird:

„Und der Antichrist sagt uns dann mit der Gebärde hoher Wissenschaftlichkeit, dass eine Exegese, die die Bibel im Glau-

ben an den lebendigen Gott liest und ihm selbst dabei zuhört, Fundamentalismus sei; nur seine Exegese, die angeblich rein wissenschaftliche, in der Gott selbst nichts sagt und nichts zu sagen hat, sei auf der Höhe der Zeit.“ (I, 65)

Der Papst als Privattheologe

Während Papst Johannes Paul II. den Eindruck erweckte, als wenn das Papstamt irgendwie das Wesen des Inhabers ändert und der Papst deswegen kein Privatleben mehr habe, sondern immer Papst sei, hat Papst Benedikt von Anfang an deutlich gemacht, dass er weiter privat Bücher schreiben und sich mit seinen Schülern treffen werde. Er habe ein Amt übernommen, sei aber kein anderer Mensch geworden. Die Jesus-Trilogie ist ein sichtbares Denkmal dieser neuen Einstellung, hat der Papst es doch nicht als Papst, sondern als Privatmann und Theologe Ratzinger geschrieben.

Jürgen Erbacher merkt in seinem Buch „Ein radikaler Papst“ an: „Stets hat er während des Pontifikats seine privaten Bücher sowohl unter seinem Geburtsnamen Joseph Ratzinger als auch dem Papstnamen publiziert. Und in eben einem dieser Bücher, dem im November 2010 veröffentlichten Interviewband mit Peter Seewald, stellt Benedikt XVI. fest: ‚Wenn ein Papst zur

klaren Erkenntnis kommt, dass er physisch, psychisch und geistig den Auftrag seines Amtes nicht mehr bewältigen kann, dann hat er ein Recht und unter Umständen auch eine Pflicht, zurückzutreten.‘ Fast wörtlich klingt die Formulierung am 11. Februar 2013 in der Rücktrittserklärung an: ‚Um das Schifflein Petri zu steuern und das Evangelium zu verkünden, ist sowohl die Kraft des Körpers als auch die Kraft des Geistes notwendig, eine Kraft, die in den vergangenen Monaten in mir derart abgenommen hat, dass ich mein Unvermögen erkennen muss, den mir anvertrauten Dienst weiter gut auszuführen.‘³

Einer der besten Kenner der Theologie Ratzingers, Hansjürgen Verweyen, schreibt: „Mir scheint, daß Benedikt XVI. nicht nur mit der Niederlegung seines Amtes, sondern auch mit seinem Werk über Jesus von Nazareth Steine ins Rollen gebracht hat, denen seine Nachfolger nur mit Mühe ausweichen können.“⁴ Papst Benedikt mochte nicht, wenn es um ihn ging. Jesus sollte im Mittelpunkt stehen, die Botschaft des Mannes aus Nazareth alle Aufmerksamkeit auf sich ziehen. An das Leben des winkenden Politikers hat er sich nie gewöhnt. Dass das als Papst fast unmöglich ist, liegt auf der Hand, aber er bemühte sich so zu leben, wie es noch radikaler Papst Franziskus versucht.

Die historisch-kritischen Methoden und der Antichrist

Wie stark der Papst die historisch-kritischen Methoden in Zweifel zieht, zeigt sich vor allem darin, dass er im Rückgriff auf Wladimir Solowjews „Kurze Erzählung vom Antichrist“ (I, 64–65) den Antichrist als Tübinger kritischen Exegeten beschreibt, der von Papst Petrus II. entlarvt wird. Der Teufel selbst ist „Schriftkenner“ und „Theologe“ (I, 64).

Der Papst schreibt zur Versuchungsgeschichte Jesu: „Der Teufel erweist sich als Schriftkenner, der den Psalm genau zu zitieren weiß; das ganze Gespräch der zweiten Versuchung erscheint förmlich wie ein Streit zweier Schriftgelehrter: Der Teufel tritt als Theologe auf, bemerkt Joachim Gnilka dazu. Wladimir Solowjew hat dieses Motiv in seiner *Kurzen Erzählung vom Antichrist* aufgenommen: Der Antichrist empfängt von der Universität Tübingen den Ehrendoktor der Theologie; er ist ein großer Bibelgelehrter. Solowjew hat mit dieser Darstellung seine Skepsis gegenüber einem gewissen Typ exegetischer Gelehrsamkeit seiner Zeit drastisch ausgedrückt. Das ist kein Nein zur wissenschaftlichen Bibelauslegung als solcher, aber eine höchst heilsame und notwendige Warnung vor ihren möglichen Irrwegen. Bibelauslegung kann in der Tat zum Instrument des Antichrist werden. Das sagt uns

nicht erst Solowjew, das ist die innere Aussage der Versuchungsgeschichte selbst“ (I, 65).

Das erläutert der Papst grundsätzlich so:

„Aus scheinbaren Ergebnissen der wissenschaftlichen Exegese sind die schlimmsten Bücher der Zerstörung der Gestalt Jesu, der Demontage des Glaubens geflochten worden. Heute wird die Bibel weithin dem Maßstab des sogenannten modernen Weltbildes unterworfen, dessen Grunddogma es ist, dass Gott in der Geschichte gar nicht handeln kann – dass also alles, was Gott betrifft, in den Bereich des Subjektiven zu verlegen sei. Dann spricht die Bibel nicht mehr von Gott, dem lebendigen Gott, sondern dann sprechen nur noch wir selber und bestimmen, was Gott tun kann und was wir tun wollen oder sollen. Und der Antichrist sagt uns dann mit der Gebärde hoher Wissenschaftlichkeit, dass eine Exegese, die die Bibel im Glauben an den lebendigen Gott liest und ihm selbst dabei zuhört, Fundamentalismus sei; nur seine Exegese, die angeblich rein wissenschaftliche, in der Gott selbst nichts sagt und nichts zu sagen hat, sei auf der Höhe der Zeit. Das theologische Streitgespräch zwischen Jesus und dem Teufel ist ein alle Zeiten betreffender Disput um die rechte Schriftauslegung, deren grundlegende hermeneutische Frage die Frage nach dem Gottesbild ist. Der Streit um die Auslegung ist letztlich ein

Streit darum, wer Gott ist. Dieses Ringen um das Gottesbild, um das es im Disput um die gültige Schriftauslegung geht, entscheidet sich aber konkret am Bild Christi: Ist er, der ohne weltliche Macht geblieben ist, wirklich der Sohn des lebendigen Gottes?“ (I, 65)

Diese Sicht des Papstes ist aber nicht neu, sondern greift auf, was der Papst bereits 1988 in seiner Erasmus-Lecture „Biblical Interpretation in Crisis“ in New York vortrug und in „Schriftauslegung im Widerstreit“² schriftlich niederlegte, denn diese Gastvorlesung von 1988 findet sich nur leicht verändert im 2. Kapitel des Jesusbuches (I, 53–74).

Die historische Methode

Wenn der Papst „die historische Methode“ (I, 14) für die Bibelauslegung für unverzichtbar hält, liegt er ganz auf einer Linie mit den Evangelikalen. Glaube und Geschichte gehören zusammen, Glaube und historische Glaubwürdigkeit der historischen Zentralereignisse des christlichen Glaubens gehören zusammen. „Wichtig ist daher für uns, ob die Grundüberzeugungen des Glaubens auch bei vollem Ernst heutiger exegetischer Erkenntnisse historisch möglich und glaubwürdig sind“ (II, 123).

Er sieht die historische Methode nicht als Bedrohung, vielmehr ist der christliche Glaube so sehr mit der Historizität

der grundlegenden Ereignisse verbunden, dass es keinen Glauben ohne historische Überprüfung gibt. Er schreibt:

„Wenigstens in ganz großen Linien möchte ich die aus diesen Dokumenten resultierenden methodischen Orientierungen andeuten, die mich bei der Arbeit an meinem Buch geleitet haben. Da gilt zunächst, dass die historische Methode – gerade vom inneren Wesen der Theologie und des Glaubens her – eine unverzichtbare Dimension der exegetischen Arbeit ist und bleibt. Denn für den biblischen Glauben ist es wesentlich, dass er sich auf wirklich historisches Geschehen bezieht. Er erzählt nicht Geschichten als Symbole für übergeschichtliche Wahrheiten, sondern er gründet auf Geschichte, die sich auf dem Boden dieser Erde zugetragen hat. Das Factum historicum ist für ihn nicht eine auswechselbare symbolische Chiffre, sondern konstitutiver Grund: Et incarnatus est – mit diesem Wort bekennen wir uns zu dem tatsächlichen Hereintreten Gottes in die reale Geschichte. Wenn wir diese Geschichte wegschieben, wird der christliche Glaube als solcher aufgehoben und in eine andere Religionsform umgeschmolzen. Wenn also Geschichte, Faktizität in diesem Sinn, wesentlich zum christlichen Glauben gehört, dann muss er sich der historischen Methode aussetzen – der Glaube selbst verlangt das. Die erwähnte Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung sagt

das in Nummer 12 ganz deutlich und benennt dabei auch einzelne konkrete methodische Elemente, die bei der Auslegung der Schrift zu beachten sind“ (I, 14).

Ähnlich schreibt der Papst im zweiten Band:

„Wenn die Geschichtlichkeit der wesentlichen Worte und Ereignisse wirklich wissenschaftlich als unmöglich erwiesen werden könnte, hätte der Glaube seinen Boden verloren. Umgekehrt darf man absolute Gewissheitsbeweise über jede Einzelheit ... vom Wesen historischer Erkenntnisse her nicht erwarten. Wichtig ist daher für uns, ob die Grundüberzeugungen des Glaubens auch bei vollem Ernst heutiger exegetischer Erkenntnisse historisch möglich und glaubwürdig sind“ (II, 123).

Der Papst will Geschichte und Glaube wieder zusammenbringen (II, 13 u. ö., s. Register S. 357 „Geschichte“). Damit will er „endlich die vom Zweiten Vatikanischen Konzil (in *Dei Verbum* 12) formulierten Grundsätze“ aufgreifen, was bisher für ihn kaum der Fall war.

Historisch oder historisch-kritisch?

Nun pendelt der Papst aber immer wieder zwischen den Formulierungen „historische Methode“ und „historisch-kritische

“ Methode hin und her und hält sie nicht klar auseinander, verwendet sie aber auch nicht deckungsgleich.

Würde der Papst mit ‚historisch-kritisch‘ wirklich einfach ‚historische Forschung‘ meinen, wäre die Sache ganz einfach. Insofern diese Forschung historische Wahrheiten ans Licht gebracht hat, kann man diese nicht übergehen, insofern sie aber schlecht oder falsch gearbeitet hat, sind ihre Ergebnisse zu verwerfen und gefährden (so) den Glauben nicht (mehr).

Der Papst aber wählte den Weg, nicht (nur) konkrete historisch-kritische Ergebnisse historisch zu kritisieren, sondern die gesamte historisch-kritische Forschung gleichzeitig für wertvoll bzw. unverzichtbar und für letztlich schädlich zu erklären. Er tut so, als wenn man erst historisch-kritisch arbeiten müsse und danach dann glaubensmäßig ihre Ergebnisse zurechtstutzen kann. Evangelikale sehen und sagen das meines Erachtens für Außenstehende transparenter. Der Glaube und die historische Forschung haben eine Wechselwirkung, der Glaube kommt ehrlicher Weise nicht erst im Nachhinein ins Spiel. Das ist auch bei Papst Benedikt so, nur dass er es nicht so deutlich sagt.

„Die historisch-kritische Methode – wiederholen wir es – bleibt von der Struktur des christlichen Glaubens her unverzichtbar. Aber zweierlei müssen wir hinzufügen: Sie ist eine der grundlegen-

den Dimensionen der Auslegung, aber sie schöpft den Auftrag der Auslegung für den nicht aus, der in den biblischen Schriften die eine Heilige Schrift sieht und sie als von Gott inspiriert glaubt.“ (I, 14–15)

„Zunächst ist – als Zweites – wichtig, dass die Grenzen der historisch-kritischen Methode selbst erkannt werden. Ihre erste Grenze besteht für den, der in der Bibel sich heute angedredet sieht, darin, dass sie ihrem Wesen nach das Wort in der Vergangenheit belassen muss.“ (I, 15)

„Damit hängt ein Weiteres zusammen. Als historische Methode setzt sie die Gleichmäßigkeit des Geschehenszusammenhangs der Geschichte voraus, und deshalb muss sie die ihr vorliegenden Worte als Menschenworte behandeln.“ (I, 15)

„Mit solchen Rekonstruktionen übernimmt sich die Wissenschaft.“ (I, 350), sagt Benedikt.

„Übernimmt“ ist doch aber keine historische Formulierung. Die Ergebnisse sind falsch, das heißt aus der Luft gegriffen, weil es keine Daten gibt, oder sie sind richtig. „Übernimmt“ hieße doch aber, dass die Wissenschaft vorab das Thema gar nicht hätte angehen dürfen.

Hier ist die Kritik also jeweils *nicht*, dass die historisch-kritischen Methoden einfach schlecht gearbeitet haben, falsche Ergebnisse hervorgebracht haben

oder etwa mit falschen Vorurteilen herangegangen sind, sondern von ihren den Glauben in Frage stellenden Ergebnissen wird dann zurückgeschlossen, dass die Ergebnisse nicht genügen. Sie „schöpft den Auftrag der Auslegung ... nicht aus“, „übernimmt sich“, muss „das Wort in der Vergangenheit belassen“ und behandelt „die vorliegenden Worte als Menschenworte“ – all das ist ja keine Kritik an den Inhalten ihrer Ergebnisse, sondern ist sehr viel grundsätzlicherer Natur.

Im größten Teil des Buches argumentiert der Papst dagegen genau anders herum, und das sehr gut: Er widerlegt die Ergebnisse kritischer Darstellungen der Evangelien mit historischen Argumenten beziehungsweise macht glaubhaft, dass es naheliegender und die Dinge besser erklärend ist, wenn man die historischen Aussagen der Evangelien ernst nimmt.

Wählen wir ein weiteres Beispiel:

„Ein wenig übertreibend könnte man sagen, ich wollte den realen Jesus finden, von dem aus so etwas wie eine ‚Christologie von unten‘ überhaupt möglich wird. Der ‚historische Jesus‘, wie er im Hauptstrom der kritischen Exegese aufgrund ihrer hermeneutischen Voraussetzungen erscheint, ist inhaltlich zu dürftig, als dass von ihm große geschichtliche Wirkungen hätten ausgehen können; er ist zu sehr in der Vergangenheit eingehaust, als dass eine persönliche Beziehung zu ihm möglich wäre.“ (II, 13).

Und wieder die Frage: Sind die Ergebnisse nur ‚dürftig‘, wenn auch korrekt, oder beweist die Dürftigkeit, dass die Ergebnisse falsch, das heißt schlecht recherchiert sind?

Es geht um eine „Verbindung zweier ganz unterschiedlicher Weisen von Hermeneutik“ (II, 11). Ist das wirklich möglich? Oder sollte man nicht deutlich machen, dass im Zweifelsfall doch der Glaube der Kirche zählt? Und ist das eben nicht zumindest ein eindeutiges Ende des Primates der historisch-kritischen Methode (im liberalen Sinne)?

Dem Lippenbekenntnis zur historisch-kritischen Methode steht also eine andere Praxis entgegen. Jan-Heiner Tück fasst das etwas salopp so zusammen: „Mögen die Historisch-Kritischen ihre Hypothesen diskutieren, ich halte es lieber mit den kanonischen Evangelien und dem lebendigen Gedächtnis der Kirche, das diese hervorgebracht hat.“⁶

De facto geht der Papst nirgendwo von echten Fehlern in den Evangelien aus, wenn man nicht die Zurückhaltung bei einzelnen Autorenzuschreibungen als Beispiel nennen will. Selbst wenn der Papst das Johannesevangelium einem engen Schüler des Apostels Johannes, dem „Presbyter“ Johannes, zuschreibt, muss er dazu den Text des Neuen Testaments selbst nirgendwo in Frage stellen und betont, dass damit die Inhalte letztlich von Augenzeugen und vor allem vom Jesus-Jünger Johannes stammen.

Noch einmal: Dabei setzt der Papst offensichtlich ‚historisch-kritisch Arbeiten‘ und ‚historisch Arbeiten‘ einfach gleich. Er lässt gar keine Möglichkeit, viele der unter dem Dach der ‚historisch-kritischen Methode‘ existierenden Spekulationen und Hypothesen einfach abzulehnen, weil sie eigentlich gar nicht historisch im Sinne der historischen Wissenschaft arbeiten.

Das Problem ist doch allzuoft, dass die Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese gerade vor dem Gericht historisch-wissenschaftlichen Arbeitens keinen Bestand haben und von den nächsten Hypothesen abgelöst werden. Ab und an spricht der Papst das auch direkt an, zum Beispiel wenn er sagt: „Die historisch-kritische Auslegung hat in 200 Jahren exegetischer Arbeit ihr Wesentliches gegeben. Wenn die wissenschaftliche Schriftauslegung sich nicht in immer neuen Hypothesen erschöpfen und theologisch belanglos werden soll, muss sie einen neuen methodischen Schritt tun und sich neu als theologische Disziplin erkennen, ohne auf ihren historischen Charakter zu verzichten. Sie muss lernen, dass die positivistische Hermeneutik, von der sie ausgeht, nicht Ausdruck der allein gültigen Vernunft ist, sondern eine bestimmte und historisch bedingte Art von Vernünftigkeit darstellt, die der Korrektur und der Ergänzung fähig und bedürftig ist. Sie muss erkennen, dass eine recht entfaltete Hermeneutik des

Glaubens dem Text gemäß ist und sich mit einer ihrer Grenzen bewussten Hermeneutik zu einem methodischen Ganzen verbinden kann“ (II, 11).

Auch hier führen die falschen, „immer neuen Hypothesen“ am Ende nur dazu, dass die Ergebnisse „theologisch belanglos“ sind, nicht dazu, dass die Ergebnisse schlicht und einfach falsch und oft nach kurzer Zeit überholt sind.

Immer wieder spricht sich der Papst gegen die Hypothese der späteren Gemeindebildung aus, etwa wenn er sagt: „Der anonymen Gemeinde wird eine erstaunliche theologische Genialität zugetraut ...“ (I, 373). „Das Wirken anonymen Gemeindebildungen, deren Träger man ausfindig zu machen versucht, erklärt in Wirklichkeit nichts.“ (I, 21) Hier ist doch dann aber das Problem ganz einfach, dass die Hypothesen falsch sind!

Hier erinnert der Papst daran, dass auch die historisch-kritische Arbeit an der Bibel weltanschaulichen Vorgaben folgt und diese stärker offenlegen und hinterfragen sollte.

Exkurs: Historisch-kritisch müssten historisch-kritische Theologen sein⁷

Wenn historisch-kritisch heißt, dass man historisch arbeiten will und dabei die Prinzipien der wissenschaftlichen Kritik einsetzt (z. B. Forschung, historische Methode, Rekonstruktion des Originals, Diskussion mit anderen Forschern, Offenheit für Korrektur der eige-

nen Sicht, ständig erneute Überprüfung), dann arbeiten Vertreter eines evangelikalen („bibeltreuen“) Schriftverständnisses gerne ‚historisch-kritisch‘.

Da aber ‚historisch-kritisch‘ in der Theologie längst nicht mehr einfach als Synonym für ‚Wissenschaftlichkeit‘ steht, sondern eine bestimmte sachkritische Grundeinstellung der Bibel gegenüber bezeichnet, und zudem als historisch-kritisch ein bunter Strauß von allerlei Methoden, Theorien und überzeugenden bis absurden Ergebnissen zumindest auch bezeichnet wird, ist das, was damit bezeichnet wird, zu hinterfragen oder es ist zumindest notwendig zu sagen, welche Art historisch-kritische Forschung man meint.

Wenn historisch-kritisch aber so verstanden wird, dass zu einem richtigen Verständnis des Textes gehöre, ihn nicht zugleich als Wort in menschlicher Sprache und als göttliche Offenbarung verstehen zu dürfen, wenn also mit historisch-kritisch ein „methodischer Atheismus“ verlangt wird, und dieser daran festgemacht wird, ob man möglichst häufig historische Aussagen der Bibel anzweifelt, auch wenn gar keine anderen historischen Quellen einen dazu zwingen, so lehnt ein evangelikales („bibeltreues“) Schriftverständnis dies ab. Auch wehren sich dessen Vertreter dagegen, man arbeite nur dann historisch-kritisch, wenn man bestimmte Mehrheitsmeinungen (wie die Quellenscheidung

im Pentateuch oder die Zweiquellenhypothese für die Evangelien) teile. Dabei sind ja viele Forscher auch aus historischen bzw. wissenschaftlichen Gründen davon überzeugt, dass etwa die traditionellen Autorenzuschreibungen der neutestamentlichen Bücher korrekt sind.

Immerhin gibt es ja viele Historiker, Altorientalisten und andere Wissenschaftler, die ganz selbstverständlich im Rahmen ihrer historischen Wissenschaften ‚historisch-kritisch‘ arbeiten, die die historische Glaubwürdigkeit der Bibel aber wesentlich höher einschätzen als viele Theologen. Deswegen ist es wichtig, nicht die Definition von ‚historisch-kritisch‘ seitens der Theologie zur Norm zu erheben, sondern seitens anderer historisch arbeitender Wissenschaften.

Kurz gesagt, wenn ‚historisch-kritisch‘ literaturwissenschaftlich verstanden wird, ist es ein auch auf die Bibel gut anzuwendender Begriff, und wenn ihn Theologen so verwenden, kann man das nachvollziehen. Tatsächlich hat der Begriff aber in der Theologie oft eine veraltete, tendenziöse und die Ergebnisse bereits vorgebende Bedeutung – ein solches Verständnis lehne ich ab. (Ende des Exkurses).

Noch einmal: Der Papst vermischt meines Erachtens trotz seines beeindruckenden Vorgehens und seiner gründlichen exegetischen Arbeit zwei verschiedene Fragen und damit zwei Ebenen.

Wenn man sagt, dass die historische oder eben historisch-kritische Forschung das Primat hat, dann muss man eben auch akzeptieren, dass das historische Ergebnis etwa sehr dürftig sein kann und immer wieder einmal aufgrund neuer Erkenntnisse im Fluss ist.

Oder aber man sagt – was der Papst nirgends ganz direkt sagt, aber de facto unterstellt –, dass sich die historische Forschung zu großen Teilen einfach geirrt hat, also aufgrund falscher hermeneutischer Vorgaben nicht die ‚wahre‘ Geschichte gefunden hat, sondern ein selbst vorgegebenes Phantom. Sie war denn eben nicht wirklich ‚historisch-kritisch‘! Wie gesagt, der Papst sagt das nirgends explizit, schreibt aber die ganze Zeit so, als wäre genau das der Fall.

Der Papst zitiert ausschließlich historisch-kritische Literatur, als Deutscher fast ausschließlich deutsche, dabei immerhin katholische, evangelische und jüdische. Ihm ist weder die angelsächsische Literatur vertraut, die auch in ihrer historisch-kritischen Form der Schrift eine viel größere historische Glaubwürdigkeit zubilligt, noch erst recht theologisch konservative Literatur, von evangelikalen Kommentarreihen oder NT-Einleitungen einmal gar nicht zu reden. Würde der Papst die weltweite Literatur besser kennen, wüsste er, dass schon im katholischen Bereich von einer Dominanz derer, die die Evangelien ihren traditionellen Autoren abstreiten, nicht die

Rede sein kann. Denn selbst in deutscher Sprache finden sich katholische Veröffentlichungen wie die Einleitung in das Neue Testament des Wiener Theologieprofessors Karl Jaros, die die meisten Schriften des NT sehr früh datieren und die historische Glaubwürdigkeit ihrer Zuschreibungen sehr hoch veranschlagen.⁸

Die historisch-kritische Methode im 3. Band zu den Kindheitsgeschichten Jesu

Fragen wir noch nach der Diskussion zur historisch-kritischen Methode im dritten Band der Jesus-Triologie, den Benedikt wie folgt einleitet:

„Endlich kann ich das lange versprochene kleine Buch über die Kindheitsgeschichten Jesu den Leserinnen und Lesern in die Hand legen. Es ist nicht ein dritter Band, sondern eine Art kleiner Eingangshalle zu den beiden Bänden über Gestalt und Botschaft Jesu von Nazareth, die vorangegangen sind. Hier habe ich nun im Dialog mit vergangenen und gegenwärtigen Auslegern versucht, das zu interpretieren, was Matthäus und Lukas am Beginn ihrer Evangelien von Jesu Kindheit berichten.“ (III, 9).

Dem dritten Band, der inhaltlich als erster gedacht ist („Prolog“) und die Kindheitsgeschichten behandelt, merkt man

an, dass er stärker unter Zeitdruck geschrieben wurde, um die Reihe zu Jesus abzuschließen, sei es, weil der Papst seine Kräfte schwinden sah, sei es, weil er schon seinen Rücktritt geplant hatte. Der Band ist nur halb so dick und enthält keine grundsätzlichen Ausführungen zum Umgang mit der Heiligen Schrift mehr. Lediglich im Vorwort fragt Benedikt:

„Zu rechter Auslegung gehören nach meiner Überzeugung zwei Schritte. Zum einen ist zu fragen, was die jeweiligen Autoren in ihrer Stunde mit ihrem Text sagen wollten – die historische Komponente von Exegese. Aber es reicht nicht aus, den Text in der Vergangenheit zu belassen und ihn so im Gewesenen abzulegen. Die zweite Frage des rechten Auslegers muss lauten: Ist das Gesagte wahr? Geht es mich an? Und wenn, wie? Bei einem Text wie dem biblischen, dessen letzter und tiefster Urheber nach unserem Glauben Gott selber ist, ist die Frage nach der Gegenwart des Vergangenen unweigerlich ein Teil der Auslegung selbst. Der Ernst der historischen Suche wird damit nicht eingeschränkt, sondern erhöht. Ich habe mich bemüht, in diesem Sinn mit den Texten in Dialog zu treten. Dabei bin ich mir bewusst, dass dieses Gespräch im Ineinander von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nie zu Ende sein kann und dass jede Auslegung hinter der Größe des biblischen Textes zurück-

bleibt. Ich hoffe, dass das kleine Buch trotz seiner Grenzen vielen Menschen auf ihrem Weg zu Jesus und mit Jesus helfen kann.“ (III, 9)

Wie sehr der Papst letztlich die historischen Quellen für glaubwürdig hält, wird gerade daran deutlich, dass er die umstrittenen Kindheitsgeschichten ernst nimmt. So sagt er, dass Lukas Maria als Quelle andeutet. „Natürlich wird die moderne ‚kritische‘ Exegese solche Zusammenhänge als einfältig insinuiieren.“ (III, 28), stellt dann aber einfach nur die Frage: „Aber warum sollte es nicht eine solche Überlieferung gegeben haben ...?“ (III, 28).

Auch insgesamt behauptet er mehr, als er argumentiert: „Die Erzählungen bei Matthäus und Lukas sind nicht weiterentwickelte Mythen ...“ (III, 61). Es ist einfach „wahr, was wir im Credo sagen“ (III, 64).

Hier halte ich die evangelikale Position für ehrlicher und direkter, die von vorne herein zugibt, den Texten ein Grundvertrauen entgegenzubringen und dann argumentiert, dass bisher die Ergebnisse historischer Forschung, insbesondere derer von Historikern, Archäologen und Sprachwissenschaftlern, die Bibel in einem Maße bestätigen haben, wie man sich das früher kaum hätte vorstellen können.

Besonders deutlich wird das in seinem Eintreten für die Jungfrauengeburt (III, 44–47, 54–65). Eine Antwort

auf Jes 7,14 und warum dieser Vers im Neuen Testament auf die Jungfrauengeburt Jesu bezogen wird, findet der Papst nicht. Der Bezug auf den Messias ist für ihn – gut bibelkritisch – ausgeschlossen, da die Messiasidee vermeintlich in die Zeit des Exils gehört. Dass es heute gewichtige Vertreter und Argumente für eine vorexilische Messiasidee gibt, ist ihm nicht bekannt. Schade, dass der Papst mit den alttestamentlichen Quellen nicht ebenso umgeht, wie mit den Evangelien! Da verlässt er sich offenbar zu unkritisch auf seine alttestamentlichen Kollegen.

Trotzdem schreibt er: „Mussten die Christen dies unerklärlich gebliebene Wort nicht notwendigerweise auf die Geburt Jesu beziehen?“ (III, 59). „Ja, ich glaube, wir können gerade heute nach allem Ringen der kritischen Exegese ganz neu das Erstaunen darüber teilen, dass ein unbegreiflich gebliebenes Wort aus dem Jahr 733 v. Chr. in der Stunde der Empfängnis Jesu Christi wahr geworden ist ...“ (III, 59).

Wäre es nicht sinnvoller, hier mit Augustinus und Anselm von Canterbury zu sagen, dass wir glauben, um zu verstehen? Dass wir glauben, dann aber exegetisch das auch gut untermauern können und zwar auch, indem wir liebgeordnete historische Konstruktionen zum alttestamentlichen Israel in Frage stellen?

Zum Umgang des Papstes mit der historisch-kritischen Methode in Band 2 und 3 der Jesus-Trilogie

Auffällig ist, dass sich der Papst im zweiten und im dritten Band seines Jesus-Buches längst nicht so scharf gegen die historisch-kritische Methode äußert wie im ersten Band. Allerdings spricht er weiterhin einfach von „die Kritik“ (z. B. II, 1). Weiter „setzt dies Buch die historisch-kritische Exegese voraus und bedient sich ihrer Erkenntnisse, will aber selbst die Methode überschreiten auf eine eigentlich theologische Auslegung hin“ (II, 319). Der Papst geht weiter davon aus: „Das Geheimnis der Sühne darf keinem besserwisserischen Rationalismus geopfert werden“ (II, 264). Dass ist eben keine historische Aussage, sondern eine dogmatisch-paränetische.

Auch hier bleibt die Spannung ungelöst, ob die theologische Auslegung damit letztlich eine unhistorische wird oder die eigentlich wahre historische ist, weil sie den Text erst richtig versteht. Immerhin bedeutet bei ihm die theologische Auslegung am Ende 1. die Berichte glaubensmäßig zu verstehen, 2. dadurch auch ihre historische Glaubwürdigkeit zu verstehen und 3. zur Auslegung eines Textes kanonisch die gesamte Heilige Schrift heranzuziehen, so dass etwa zum Sühneverständnis viel

mehr zum Römerbrief und zum Hebräerbrief gesagt wird als zum Evangelientext selbst.

Im Abschnitt zu Versöhnung und Sühne (II, 254–265, Kap 8, 3) – um ein Beispiel herauszugreifen – greift der Papst auf Röm 3,25 und danach auf den Hebräerbrief zurück (II, 255–257 + II, 55). Das ist mir sehr sympathisch, setzt aber die Einheit der biblischen Offenbarung und Lehre voraus, die davon ausgeht, dass die Auslegung der späteren Apostel die korrekte Sicht der früheren Ereignisse und damit auch des Lebens Jesu darstellt. Wenn der Papst im Kapitel „Das jüdische Versöhnungsfest als biblischer Hintergrund des hohenpriesterlichen Gebets“ (II, 95ff) schreibt: „Das Hohepriesterliche Gebet Jesu ist Vollzug des Versöhnungstages, das gleichsam für immer zugängliche Versöhnungsfest Gottes mit den Menschen.“ (II, 97), so ist das erfreulich und müsste eigentlich gut katholisch sein, ist aber heute so meist nur noch im evangelikalen Bereich und in der Tübinger Schule zu hören.²

Hermeneutik setzt Glauben voraus – wie bei Evangelikalern

Dass der Papst genauso wie die Evangelikalen nicht einfach zu einem Forschungsergebnis kommt, sondern von einem Grundvertrauen gegenüber der

Heiligen Schrift ausgeht, wird immer wieder deutlich, denn es geht ihm um „eine recht entfaltete Hermeneutik des Glaubens“ (II, 11). Ich finde es nur ehrlicher, das gleich vorneweg zu sagen. Der Glaube muss die historische Forschung nicht scheuen, aber man sollte nicht so tun, als wenn es ohne einen schon vorhandenen Glauben an die Heilige Schrift überhaupt zu solchen Auseinandersetzungen käme.

So schreibt der Papst schlicht und einfach: „Für meine Darstellung Jesu bedeutet dies vor allem, dass ich den Evangelien traue“ (I, 20).

Manchmal drückt sich der Papst bewusst vage aus. So sagt er etwa: „Petrus setzt David als den ursprünglichen Beter dieses Psalms voraus ...“ (II, 280), geht dann aber selbstverständlich davon aus, dass nur von David her gesehen das Zitat Sinn macht.

Wenn es heißt: „Jesus wusste um seinen bevorstehenden Tod“ (II, 133), dann ist das doch eine klare historische, nicht nur eine theologische Aussage. Und da Jesus diesen seinen Tod als Sühne verstand, liegt der Papst hier mit der Mehrheit der Evangelienausleger über Kreuz, wenn er auch durchaus bedeutende Einzelstimmen auf seiner Seite hat.

Wenn das leere Grab kein Beweis für die Auferstehung Jesu ist, aber eine „notwendige Bedingung“ (II, 279–280), wozu der Papst auf das Argument

von Thomas Söding, Ulrich Wilckens und anderen verweist, dass die Verkündigung der Auferstehung unmöglich gewesen wäre, wenn man auf den Leichnam hätte verweisen können, dann ist das doch eindeutig eine auch historische Aussage.

Deswegen ist für ihn der Jesus der Evangelien der eigentliche, wirkliche Jesus: „... wollte ich doch den Versuch machen, einmal den Jesus der Evangelien als den wirklichen Jesus, als den ‚historischen Jesus‘ im eigentlichen Sinne darzustellen. Ich bin überzeugt und hoffe, auch die Leser können sehen, dass diese Gestalt viel logischer und auch historisch betrachtet viel verständlicher ist als die Rekonstruktionen, mit denen wir in den letzten Jahrzehnten konfrontiert wurden“ (I, 20–21).

„Jesus versteht sich“ – so der Papst – „selbst als die Tora – als das Wort Gottes in Person“ „Der Jesus des vierten Evangeliums und der Jesus der Synoptiker ist ein und derselbe: der wahre ‚historische‘ Jesus“ (I, 143).

„Du bist der Christus ...“ (z. B. Mt 16,16) sieht der Papst als *nicht* nachösterlich (I, 340–351) an. Richtig! Aber, ist das ein Ergebnis historisch-kritischer Forschung oder Glaube, der darin seinen Ausgangspunkt hat, dass ich dasselbe hier und heute glaube und Jesus eben der Christus ist, der er damals schon war?

Die Einheit der Schrift und des Kanons

Entgegen weiter Teile der historisch-kritischen Theologie geht der Papst meist stillschweigend, manchmal auch explizit, von der Einheit des Neuen Testaments und der Einheit der gesamten kanonischen Schrift aus. Auch wenn er darin der sog. ‚kanonischen Exegese‘ folgt, geht er doch meist weit über deren Ergebnisse hinaus. Zudem bleibt dies ja eine glaubensmäßige Vorentscheidung, die ihn eher in das Lager der Evangelikalen führt als in das Lager selbst der konservativen katholischen Exegeten.

Was Johannes Calvin die ‚Harmonie der Evangelien‘ nannte, kommt beim Papst voll zum Tragen. Für den Papst gehört dabei alles, was die Schrift über Jesus sagt, zum historischen Gesamtbild, der Jesus der Evangelien, des Paulus, des Hebräerbriefes, der Offenbarung des Johannes oder der kleineren neutestamentlichen Briefe ebenso wie der Jesus aus Jesaja 53.

Der Papst sagt, dass er das Neue Testament nicht nur von der „Einheit der Schrift“ (I, 17–18, I, 230) her verstehen kann, sondern vor allem auch von der innersten Einheit des Sohnes mit dem Vater (I, 31). Amen! Aber das ist doch zutiefst eine Glaubensaussage, die die Forschung an der Schrift bindet, kein Ergebnis historisch-kritischer Forschung! Denn hier wird nicht nur ein Glaube vor-

ausgesetzt, wie das NT zu verstehen ist, sondern auch, dass dieser eigentliche Kern des NT einer realen Wirklichkeit entspricht! Und da diese Wirklichkeit der dreieine Gott ist, kann das nur auf Offenbarung zurückzuführen sein, „denn niemand hat Gott je gesehen“ (Joh 1,18).

„Schließlich sieht sie die einzelnen Bücher der Schrift in ihrem historischen Zeitpunkt und teilt sie dann auch noch weiter nach ihren Quellen auf, aber die Einheit all dieser Schriften als ‚Bibel‘ ist für sie kein unmittelbar historisches Datum. Natürlich kann sie die Entwicklungsgänge sehen, das Wachsen der Überlieferungen, und insofern wieder über die Einzelbücher hinaus das Zugehen auf die eine ‚Schrift‘ wahrnehmen, aber zunächst wird sie notwendigerweise auf den Ursprung der einzelnen Texte zurückgehen und sie insofern zuerst in ihre Vergangenheit versetzen, um freilich dann dieses Zurückgehen durch ein Vorwärtsgen der sich bildenden Texteinheiten zu ergänzen“ (I, 16).

Der Papst plädiert für die ‚kanonische Exegese‘ (I, 17–19), „die zur historisch-kritischen Methode nicht in Widerspruch steht, sondern sie organisch weiterführt und zu eigentlicher Theologie werden lässt“ (I, 19).¹⁰ In Wirklichkeit führt aber die kanonische Exegese nicht die historisch-kritische Theologie weiter, sondern geht ihr als Grundsatzentscheidung voraus!

Es ist erfreulich, dass der Papst dem Johannesevangelium dabei wieder den ihm gebührenden Raum gibt, weswegen er das Priesteramt Jesu auch wieder stärker betont – zusammen mit der Aufnahme des Hebräerbriefes. Nimmt man noch die ständigen und häufigen Bezüge zum Alten Testament bei Benedikt hinzu, die alttestamentliche Tatbestände verwenden, um neutestamentliche Texte zu erklären, erhält man eine Einheit der Schrift, wie sie mir nur bei Evangelikalen bekannt ist.

Das ‚tota scriptura‘ der Reformation ist hier erfüllt, das ‚sola scriptura‘ wird zwar nicht eigens erwähnt, aber in der Praxis zumindest auf Jesus hin durchgezogen, denn in Bezug auf Jesus gilt nur die ganze Schrift von der Genesis bis zur Offenbarung des Johannes, nicht die spätere Tradition als Informationsquelle.

Inspiration

Zweimal kommt der Papst auf das Thema „Inspiration“ zu sprechen, wobei seine Beschreibung der Inspiration beide Male sehr ungewöhnlich ist, da er die Bedeutung der Inspiration vor allem darin sieht, dass der Autor nicht als reines Individuum schreibt, sondern als Teil des Volkes Gottes. Das erste Mal geschieht dies gleich zu Anfang von Band 1:

„An dieser Stelle können wir sozusagen auch historisch ahnen, was Inspiration bedeutet: Der Autor spricht nicht als privates, in sich geschlossenes Subjekt. Er spricht in einer lebendigen Gemeinschaft und so in einer lebendigen geschichtlichen Bewegung, die er nicht macht und die auch vom Kollektiv nicht gemacht wird, sondern in der eine größere führende Kraft am Werk ist. Es gibt Dimensionen des Wortes, die die alte Lehre von den vier Schriftsinnen im Kern durchaus sachgemäß ange deutet hat. Die vier Schriftsinne sind nicht nebeneinanderstehende Einzelbedeutungen, sondern eben Dimensionen des einen Wortes, das über den Augenblick hinausreicht. Damit ist der zweite Aspekt schon angeklungen, auf den ich noch zu sprechen kommen wollte. Die einzelnen Bücher der Heiligen Schrift wie diese als Ganze sind nicht einfach Literatur. Die Schrift ist in und aus dem lebendigen Subjekt des wandernden Gottesvolkes gewachsen und lebt in ihm. Man könnte sagen, dass die Bücher der Schrift auf drei ineinanderwirkende Subjekte verweisen. Zunächst steht da der einzelne Autor oder die Autorengruppe, der wir eine Schrift verdanken. Aber diese Autoren sind keine autonomen Schriftsteller im modernen Sinn, sondern sie gehören dem gemeinsamen Subjekt des Gottesvolkes zu, aus dem heraus und zu dem sie sprechen ...“ (I, 19).

Später heißt es dann: Inspiration „... überschreitet die Sphäre des eigenen menschlichen Verstehens und Wissens. Es ist ein Geführtwerden durch den Heiligen Geist, der uns den Zusammenhang der Schrift, den Zusammenhang von Wort und Wirklichkeit zeigt und uns so ‚in die ganze Wahrheit‘ führt. Im Grunde ist hier auch Wesentliches über den Begriff der Inspiration gesagt: Das Evangelium kommt aus menschlichem Erinnern und setzt die Gemeinschaft der Erinnernden, in diesem Fall ganz praktisch die Schule des Johannes und zuvor die Jüngergemeinschaft, voraus. Aber weil der Autor mit dem Gedächtnis der Kirche denkt und schreibt, darum ist das Wir, dem er zugehört, offen über das Eigene hinaus und wird im Tiefsten vom Geist Gottes geführt, der der Geist der Wahrheit ist. In diesem Sinn eröffnet das Evangelium auch seinerseits einen Weg des Verstehens, der immer an dieses Wort gebunden bleibt und der doch Generation um Generation stets neu in die Tiefe der ganzen Wahrheit führen kann und soll. Das bedeutet, dass das Johannes-Evangelium als ‚pneumatisches Evangelium‘ zwar nicht einfach eine Art von stenographischen Nachschriften der Worte und Wege Jesu liefert, sondern uns über das Äußere hinaus kraft des erinnernden Verstehens in die von Gott herkommende und zu Gott hinführende Tiefe des Wortes und der Ereignisse geleitet. Das Evangelium ist

als solches ‚Erinnern‘, und das bedeutet: Es bleibt bei der geschenehen Wirklichkeit und ist nicht Jesus-Dichtung, nicht Vergewaltigung des historisch Geschehenen. Es zeigt uns vielmehr wirklich den, der Jesus war, und zeigt uns so gerade den, der nicht nur war, sondern ist; der immerfort im Präsens sagen kann: Ich bin. ‚Ehe Abraham wurde, *bin ich*‘ (Joh 8,58). Es zeigt uns den wirklichen Jesus, und wir dürfen es getrost als Quelle über Jesus benutzen“ (I, 276–277).

Typisch für Benedikts Wanderung zwischen den Welten ist diese seine Lösung für die johanneische Frage, nämlich wie er sagen kann, dass das Johannesevangelium nicht von dem Jesusjünger Johannes stammt und doch von ihm stammt, also Augenzeugencharakter hat (I, 260–280 „Die johanneische Frage“). Johannes hatte nämlich einen engen Vertrauten Johannes, der lebendige Schülerkreis des Johannes übermittelte dessen Augenzeugenberichte an die Nachwelt (I, 267–272, bes. I, 269).

Eusebius, so der Papst, unterscheidet zwischen dem Apostel Johannes und dem „Presbyter“ Johannes, nach Benedikt dem Verfasser von 2Joh und 3Joh (I, 268). Daher folgt der Papst Peter Stuhlmacher und anderen, dass der Presbyter Johannes das vertraute Sprachrohr des Apostels war (I, 268–269). „Hinter ihm steht letztlich ein Augenzeuge, und auch

die konkrete Redaktion ist im lebendigen Kreis seiner Schüler maßgebend durch einen ihm vertrauten Jünger geschehen.“ (I, 269).

Evangelisches/Evangelikales in der Jesus-Trilogie?

Die zentrale Beziehung zu Jesus

Das Buch von Papst Benedikt ist Ausdruck des „persönlichen Suchens“, kein „lehramtlicher Akt“, weswegen jeder frei ist „mir zu widersprechen“ (I, 22). Es geht Papst Benedikt in seiner Jesus-Trilogie um Jesus, „damit eine persönliche Beziehung zu ihm möglich“ wird (II, 13). Dass der Papst sagt, dass man die Evangelien so auslegen muss, dass „eine persönliche Beziehung zu ihm möglich“ ist, klingt sehr evangelikal, auch wenn es natürlich der katholischen Lehre nicht widerspricht. Es ist auch genau das, was Johannes am Ende seines Evangeliums als Anliegen des Evangeliums schreibt (Joh 20,30–31).

Zu Beginn des 3. Bandes schreibt er: „Ich hoffe, dass das kleine Buch trotz seiner Grenzen vielen Menschen auf ihrem Weg zu Jesus und mit Jesus helfen kann“ (III, 9)

Vaterunser und Beten

Wie sehr der Papst das Buch als Gläubender liest und gar nicht anders lesen kann, zeigen seine Ausführungen zum

Vaterunser: „... ist ganz wichtig, so genau wie möglich auf das Wort Jesu zu hören, wie es uns in der Schrift überliefert ist. Wir müssen so gut es geht versuchen, wirklich die Gedanken Jesu zu erkennen ... Aber wir müssen uns auch gegenwärtig halten, dass das Vaterunser aus seinem eigenen Beten stammt, aus dem Gespräch des Sohnes mit dem Vater. Das besagt, dass es in eine große Tiefe jenseits der Worte hineinreicht. Es umfasst die ganze Weite des Menschseins aller Zeiten und ist daher mit einer rein historischen Auslegung, so wichtig sie ist, nicht auszuloten“ (I, 166–167).

Deswegen haben die „großen Beter aller Jahrhunderte“ den Reichtum des Gebetes erschlossen – „jeder von uns darf sich mit *seiner ganz persönlichen Gottesbeziehung* in diesem Gebet angenommen und aufgehoben finden“ (I, 167, Hervorhebung von mir).

Evangelikale sehen das genauso, nur sie sagen offener und vorab, dass sie ihre konkrete Erfahrung des Glaubens im Gebet nicht von der Auslegung des Vaterunser trennen können.

Dass bedeutet ja nicht, dass sie sich vor historischer Forschung fürchten müssten. Wenn Jesus das so gemeint hat und uns bis heute so vermittelt, dann ist diese Bedeutung auch die historische Bedeutung, alles andere legt dem Text eine Bedeutung in den Mund, die er nie hatte.

Zum Papstamt

Der Papst, der sich vor allem als Pastor und Lehrer der Kirche sieht und mit dem Umstand, dass er auch Staatsoberhaupt ist, erkennbar wenig anfangen kann, schreibt: „die weltliche Papstmacht“ ist „heute keine Versuchung mehr“ (I, 72). Das ist sicher seine Sicht. Ob das auch für das Staatssekretariat des Heiligen Stuhls gilt, wage ich zu bezweifeln.

In einer Fußnote schreibt der Papst: „Da dieses Buch der Gestalt Jesu gewidmet ist, habe ich im Zusammenhang des Petrus-Bekenntnisses bewusst auf die Auslegung der Primatsworte verzichtet. Ich verweise dafür auf Oskar Cullmann, Petrus ... 1952“ (I, 415). Cullmann vertrat damals zwar, dass sich „der Fels“ in Mt 16,18 als Wortspiel selbstverständlich auf Petrus bezieht,¹¹ lehnte zugleich aber ab, dass sich daraus exegetisch wie dogmatisch ein Amt seiner Nachfolger ableiten lasse.¹² Das „Fundament“ der Apostel (Eph 2,20; Röm 15,20, vgl. Offb 20,14) sei chronologisch einmalig zu verstehen.¹³ Außerdem habe Petrus seinen Bischofssitz nie von Jerusalem wegverlegt.¹⁴

Evangelisches

Auch sonst klingt der Papst immer wieder sehr evangelisch. Ich weiß auch, dass er mit einem Satz wie „Unsere eigene Moralität reicht nichts aus, um Gott recht zu verehren. Das hat der heilige Paulus im Streit um die Rechtfertigung mit großem Nachdruck herausgestellt.“

(II, 259) die katholische Lehre nicht verlässt. Dennoch hätte sein Vorgänger so etwas nicht so ungeschützt gesagt, sondern gleich eingeeht.

In allen drei Bänden der Jesus-Trilogie lässt der Papst eine Gelegenheit nach der anderen verstreichen, rein römisch-katholisches Glaubensgut in den Evangelien zu finden. So ruft er im Abschnitt „Die Frauen unter dem Kreuz – die Mutter Jesu“ (II, 243–246) nicht zur Verehrung Marias auf. Zwar verweist er auf Offb 12,1–6, einen klassisch marianischen Text, sieht aber in der gebärenden Frau nicht gut katholisch Maria, sondern gut exegetisch (und ‚historisch‘) die Kirche!

Auch bei den vielen Aussagen zum Abendmahl Jesu mit seinen Jüngern verzichtet der Papst darauf, die römisch-katholische Sakramentslehre darzustellen. Erstaunlich ist das Kapitel „Dass sie alle eins seien ...“ (II, 111–119), das von einzelnen Formulierungen abgesehen gut als Appell der Weltweiten Evangelischen Allianz taugen würde. Zur Einheit der Kirche erwähnt der Papst zwar die Sakramente und die apostolische Nachfolge, aber er bleibt auf dem Stand der Alten Kirche, die als Grundlage der Kirche „Sakrament der Nachfolge, Schrift, Glaubensregel“ (II, 116) sah, womit die Reformatoren übereinstimmten. Die Einheit der Kirche beruht für den Papst auf dem Glauben! Wie der Papst in Band 1 darauf verzichtete, das Petruswort auf

den Papst hin auszulegen und bewusst bei seiner ursprünglichen Bedeutung blieb, verzichtet er auch in Band 2 auf eine Auslegung des „Primatwortes“ auf den Papst hin (II, 415).

Wo ist die Sühne geblieben?

Auffällig ist, dass der Papst häufiger den Glauben eher politisch korrekt darstellt, etwa wenn er trotz der langen Passagen über Versöhnung, Sühne und Kreuz den Zorn Gottes praktisch nicht erwähnt.¹⁵ Zwar balanciert er in Sachen Kreuz wie in seiner Liebes-Enzyklika („Deus Caritas Est“) Liebe und Gerechtigkeit Gottes aus, aber zu letzterer gehört der Zorn Gottes kaum. Zwar ist für ihn das Sühnegeschehen allgegenwärtig, aber nicht als stellvertretendes Opfer in Bezug auf Strafe oder Zorn (griech. ‚orge‘). Man hätte doch aber gerne gewusst, wie er Jesu diesbezügliche Aussagen, etwa in Lk 3,7 oder Joh 3,36 versteht.

Jan-Heiner Tück hat allerdings eine ganz andere Sicht der Position des Papstes: „Benedikt nimmt sogar an, Jesus habe seinen Tod im Sinne des leidenden Gottesknechts verstanden, der die Schuld des Volkes hinwegträgt.“¹⁶

„Geläufig ist der Einspruch, dass eine sühnetheologische Deutung des Kreuzestodes nicht auf Jesus selbst zurückgehen könne. Dieser habe die bedingungslose Vergebungsbereitschaft Gottes ins Zentrum seiner Botschaft gerückt; es sei daher unmöglich, dass er das Heil am Ende doch an die Bedingung eines Süh-

netodes geknüpft habe. Benedikt löst diesen Widerspruch, indem er eine innere Entwicklung im Denken Jesu ansetzt. Die Verkündigung vom Anbruch des Reiches Gottes sei vom damaligen Israel mehrheitlich abgelehnt worden. Um angesichts seines bevorstehenden Todes dennoch die Botschaft vom nahenden Heil aufrechterhalten zu können, habe Jesus das Lied vom leidenden Gottesknecht (Jesaja 53) zur Deutung des eigenen Geschicks herangezogen. Das Kreuz müsse daher als die ‚Radikalisierung der bedingungslosen Liebe Gottes‘ gedeutet werden, ‚in der Jesus das Nein der Menschen auf sich nimmt und so in sein Ja hineinzieht‘.

Das Motiv der Stellvertretung stößt allerdings auf Verstehensprobleme. Nicht nur der an Kant geschulte Zeitgenosse wird sich fragen, wie die sittliche Unvertretbarkeit des Subjekts mit dem Motiv des stellvertretenden Sterbens zusammengehen kann, ohne eine wirklich befriedigende Auskunft zu finden. Auch kursiert der Verdacht, Gott sei ein „Kannibale im Himmel“, wenn er das blutige Opfer des Sohnes fordere, um seinen Zorn über die Sünde der Menschen zu besänftigen. Dieser Karikatur des christlichen Erlösungsglaubens hält Joseph Ratzinger entgegen, dass mit dem Kreuz das Ende des Opferkultes gekommen sei. Nicht Gott verlange Vorleistungen vom Sünder, sondern umgekehrt biete er die Gabe der Versöhnung im Gekreuzigten

an. Liebe, nicht Vergeltungsdrang stehe im Hintergrund der Sendung Jesu. Am Kreuz trete Gott in seinem Sohn an die Seite der Geschlagenen, den Henkern aber werde ein Spiegel ihres Unrechts vorgehalten.“¹⁷

Ratzinger und die Bibel

Wenden wir uns nun Kardinal Ratzinger zu, also dem, was Papst Benedikt vor seiner Wahl zum Papst zum Thema gesagt und vertreten hat.

Aidan Nichols, OP, hat vertreten, dass kein Präfekt seit der Gründung der Glaubenskongregation 1542 je wie Ratzinger handelte, dass er selbst erkennbar Theologie verfasste und als eigenständig Theologie Produzierender neben dem Papst in Erscheinung trat.¹⁸ John L. Allen verweist darauf, dass kein Kardinal je so berühmt wurde.¹⁹

Ich würde allerdings für beides eine Ausnahme sehen, nämlich 450 Jahre früher zu Beginn der Kongregation ab 1542 (damals „Kongregation der römischen und allgemeinen Inquisition“) in Robert Bellarmin (1542–1621), dessen Katechismus *Christianae doctrinae explicatio* in 60 Sprachen und 400 Auflagen erschien und dessen gesammelte Werke noch 1874 in 12 Bänden gedruckt wurden. Trotzdem ist es keine Frage, dass Kardinal Ratzinger die katholische Theologie – etwa auch durch den Welt-

katechismus der Katholischen Kirche – geprägt hat, wie lange schon kein Kardinal vor ihm. Dazu gehört auch und gerade seine Haltung zur Heiligen Schrift.

John L. Allen sieht 1971 (als Reaktion auf die 68er-Zeit) als ‚Coming-out‘ des konservativen Ratzinger und dann nochmal einen weiteren konservativen Schub ab 1983.²⁰ So war Ratzinger vorher für die Stärkung der Autorität der Bischöfe und der nationalen Bischofskonferenzen im Sinne der ‚Kollegialität‘, danach betonte er Vorrang und Autorität des Papstes vor und über die Bischöfe.²¹

John L. Allen sah drei Punkte, an denen Ratzinger und Papst Johannes Paul II. Meinungsverschiedenheiten hatten und diese nach außen drangen. 1. Sah der Papst die Befreiungstheologie nicht als so gefährlich an wie der Kardinal, 2. hielt Ratzinger die hohe Zahl von Heiligsprechungen für falsch und 3. kritisierte Ratzinger das Friedensgebet aller Religionen in Assisi.²²

Joseph Ratzinger und die historisch-kritische Methode

„Wie wohl kein anderer katholischer Theologe des 20. Jahrhunderts hat Joseph Ratzinger schon von Beginn seines Theologiestudiums an (1947) das zentrale Dilemma der historisch-kritischen Exegese klar erkannt.“²³ Zum 100jährigen Bestehen der Päpstlichen

Bibelkommission sagt er: Die Fragestellung „gehört sozusagen auch zu den Problemen meiner Autobiographie“²⁴

Hansjürgen Verweyen hat in der meines Erachtens besten Darstellung der Theologie Ratzingers gezeigt,²⁵ dass die Spannung zwischen wahrhaftem Glauben und der historisch-kritischen Exegese Ratzinger über viele Jahrzehnte begleitete, vom Beginn seines Theologiestudiums 1947 und seiner Priesterweihe 1951 an, über die Zeit vor und während des Vatikanischen Konzils, bis zu seiner gesamten Zeit als Präfekt der vatikanischen Glaubenskongregation 1981 bis 2005. Jahrzehntelang betont Ratzinger, dass die bestenfalls wahrscheinlichen Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese nicht als Grundlage einer verbindlichen Glaubensaussage taugen. Ratzinger ringt und ringt, findet scharfe Worte gegen die historisch-kritische Exegese, aber auch gegen ihre Gegner, so Verweyen.

Verweyen verweist dazu auf die Debatte Ratzingers 1969–1970 mit Walter Kasper, der fand, dass Ratzingers Buch „Einführung ins Christentum“ die schwierige Suche nach dem historischen Jesus herunterspiele.²⁶ Ratzinger wollte zwar die Exaktheit durch Forschung, aber auch die methodische Selbstbeschränkung der theologischen Wissenschaft.

„Ratzinger hat sich wohl zu Recht als Kämpfer zwischen allen Fronten gefühlt“²⁷, indem er vertrat, dass die Sys-

tematische Theologie nicht an den Ergebnissen der historisch-kritischen Exegese vorbeigehen darf, umgekehrt aber nicht von dieser dominiert werden darf.

Ratzinger, so Cong Quy Joseph Lam, wollte immer zwischen katholischen und reformatorischen Positionen vermitteln, wenn es um die Schrift ging.²⁸ Das betraf insbesondere das Verhältnis der Tradition und des Lehramtes zur Schrift.

Ratzinger, so Söding, verstand Martin Luther darin, dass die Gefahr besteht, dass die Kirche zur Herrin der Schrift wird. „Es gibt kaum einen katholischen Dogmatiker, der mit so klaren und kritischen Worten die hermeneutische Bedeutung der Schrift und der Exegese proklamiert hätte.“²⁹

Die Dogmatische Konstitution „Dei Verbum“

Ratzinger hat als Berater von Joseph Kardinal Frings die „Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung“ im Entstehen³⁰ und allen Stufen miterlebt – er selbst wollte auf eine Stärkung der Stellung der Schrift gegenüber Tradition und Lehramt hinaus – und hat direkt nach dem Konzil dazu den deutschen Kommentar geschrieben,³¹ in dem er sehr kritisch über die Konstitution schreibt, dabei aber auch seine Sicht von Schrift, Tradition und Lehramt offenlegt.³² Ratzinger schreibt etwa sehr kritisch, wie vier Zitate belegen sollen:

„Das Vaticanum II hat in diesem Punkt leider keinen Fortschritt gebracht, sondern das traditionskritische Moment so gut wie völlig übergangen. Es hat sich damit einer wichtigen Chance im ökumenischen Gespräch begeben, in der Tat wäre die Herausarbeitung einer positiven Möglichkeit und Notwendigkeit innerkirchlicher Traditionskritik ökumenisch fruchtbarer gewesen als der durchaus fiktiv zu nennende Streit um die quantitative Vollständigkeit der Schrift.“³³

„Das Prooemium läßt in seiner kargen Form und in den nur mühsam verdeckten logischen Brüchen, die es enthält, noch recht deutlich die verworrene Vorgeschichte erkennen, aus der es hervorge wachsen ist.“³⁴

„Man wird freilich das Bedenken nicht unterdrücken können, daß das Konzil hier noch einmal seine propositio unvermerkt mit dem Dienst des Kerygmas als solchen identifiziert und damit unangemessen identifiziert.“³⁵

„Der Text ... trägt natürlich ... die Spuren seiner mühsamen Geschichte, er ist ein Ausdruck vielfältiger Kompromisse. ... es ist eine Synthese von großer Bedeutung. Der Text verbindet die Treue zur kirchlichen Überlieferung mit dem Ja zur kritischen Wissenschaft.“³⁶

Ratzinger findet die Belege in Dei Verbum gut, in denen die Schrift der wichtigere Faktor ist, etwa wenn in der

Schlusspassage „die Funktion der Schrift ganz auf die Schrift rückbezogen“ wird, ebenso zu Artikel 9 von Dei Verbum.³⁷

Tatsächlich haben sich, so Hans Verweyen, aber auch in Artikel 9 die durchgesetzt, die Schrift und Tradition materialiter ganz nebeneinanderstellen. Dies gilt vor allem für den Schlusssatz, dass beide „mit gleicher Liebe und Achtung angenommen und verehrt werden“ sollen. So hat es denn dann auch Eingang in den (internationalen) Katholischen Katechismus von 1993 gefunden, den Ratzinger wesentlich mit verantwortet hat.³⁸

Thomas Söding setzt aber dagegen und stimmt damit eher Ratzinger zu: In Dei Verbum wird nur die Schrift, nicht aber die Tradition „Wort Gottes“ genannt (DV 9).³⁹ Er fährt fort: „Es kann also keine Rede sein, dass der Kardinal einer Unterordnung der Exegese unter die Dogmatik das Wort redet; was er einklagt ist, dass die Exegese mit der philosophischen Kritik Schritt hält und nicht bei einem Historismus und Rationalismus verharret, der obsolet geworden ist. ... Als wesentlich erachtet Joseph Ratzinger, dass die Exegese sich Rechenschaft über ihre Interessen und geistesgeschichtlichen Voraussetzungen ablegt ...“⁴⁰

Wichtig ist auch, dass Ratzinger vertrat, dass das Lehramt eine auslegungskritische, aber keine produktive Rolle gegenüber der Offenbarung hat.⁴¹ Das

hat dann Papst Benedikt XVI. nicht anders gesehen beziehungsweise praktiziert. So heißt es in seinem Konzilskommentar: „... daß im Gebiet der Kriterienfrage die Schrift das einzige Gegenüber zum Lehramt darstellen kann ...“⁴²

Der Aufsatz von 1964 zur Tradition und zum Offenbarungsbegriff

Ratzinger hat nicht nur ausführlich in seinem Kommentar zum Konzilstext die Rolle der Tradition diskutiert,⁴³ sondern schon während des Konzils 1964 einen Aufsatz zur Traditionsfrage veröffentlicht.⁴⁴ Darin gibt er der Schrift die oberste Stellung:

„Überlieferung ist ihrem Wesen nach immer Auslegung, existiert nicht selbstständig, sondern als Explikation, als Auslegung ‚gemäß der Schrift‘.“⁴⁵

Neben dem Wächteramt der Kirche gibt es nach Ratzinger 1964 „ein Wächteramt der Exegese“. „Insofern gibt es dann so etwas wie eine Eigenständigkeit der Schrift als eines selbständigen und in vieler Hinsicht durchaus eindeutigen Maßstabes gegenüber dem kirchlichen Lehramt. Das ist zweifellos die richtige Einsicht Luthers, der in der katholischen Kirche unter dem Anspruch des Lehramtes, dessen innere Grenze nicht deutlich genug gesehen wurde, noch nicht genug Raum zugekommen ist.“⁴⁶

Bekanntlich hat er sich mit diesem fast protestantischen Traditionsbegriff auf dem Konzil nicht durchgesetzt, später

als Papst scheint diese Sicht zwar immer noch durch, wird aber nirgends konkretisiert.

Tradition ist für Ratzinger die Folge davon, dass Offenbarung und Schrift nicht kongruent sind. Die Schrift ist nur die „Kunde“ von der Offenbarung, die allein „Wirklichkeit“ ist. „Schrift ist Materialprinzip der Offenbarung ..., aber sie ist nicht die Offenbarung selbst.“⁴⁷

Ratzinger verweist darauf, was für ihn „... analogia fidei zwischen den Testamenten meint. Die neutestamentliche Theologie des Alten Testaments ist zwar, wie gesagt, mit der eigenen und inneren historisch feststellbaren alttestamentlichen Theologie des Alten Testaments nicht identisch, sondern eine aus der bloß historischen Betrachtung des Alten Testaments allein nicht hervorkommende Neuauslegung im Licht des Christuserignisses. Indem sie eine solche Um-Interpretation vollzieht, tut sie aber dennoch nichts dem Alten Testament völlig Wesensfremdes, das nur von außen her an dieses herankommen würde, sondern sie setzt die innere Strukturform des Alten Testaments fort, das selbst in solchen Um-Interpretationen lebt und wächst.

e) Es gibt eine neutestamentliche Theologie des Neuen Testaments — entsprechend der alttestamentlichen Theologie des Alten Testaments, also jene Theologie, die der Historiker als solcher dem Inneren

des Neuen Testaments entnehmen kann; auch sie ist übrigens wiederum durch das gleiche Anwachsen, durch das Neuverstehen von Altem in neuer Situation gekennzeichnet und strukturiert.

d) Es gibt eine kirchliche Theologie des Neuen Testaments, die wir Dogmatik heißen. Sie verhält sich zur neutestamentlichen Theologie des Neuen Testaments so, wie sich die neutestamentliche Theologie des Alten Testaments zur alttestamentlichen Theologie des Alten Testaments verhält. Das eigentümliche ‚Mehr‘, das demnach die Dogmatik von der biblischen Theologie unterscheidet, nennen wir in einem präzisen Sinn die Tradition.⁴⁸

Interessant ist hier Ratzingers Offenbarungsbegriff⁴⁹, dass man die Schrift nicht mit Offenbarung gleichsetzen darf, der ihn zwar in die Nähe von Karl Barth bringt, aber die Autorität der Heiligen Schrift meines Erachtens unnötig schwächt.

Nirgends begründet er das, denn die Schrift sagt oft anderes über sich! Auch später hat Ratzinger und dann auch als Papst diese Sicht oft wiederholt, aber nie im Detail mit der Schrift selbst begründet.

Wenn er sagt: „Schrift kann gehabt werden, ohne daß Offenbarung gehabt wird. Denn Offenbarung wird immer und nur erst da Wirklichkeit, wo Glaube ist.“⁵⁰, unterscheidet er nicht danach, ob die Schrift objektiv Offenbarung ist und

dass und wenn das zur Offenbarung für mich wird, sondern kennt nur die subjektive Wirklichkeit! Und das Ratziger! Deswegen ist es für den Nichtgläubenden, die Schrift zu verstehen und doch „nicht der Offenbarung teilhaftig“ zu werden (35).

Er vermischt also wie Karl Barth zwei Themen, als würde die Offenbarung erst Offenbarung, wenn ich ihr zustimme.

Ich würde dem entgegensetzen, dass Offenbarung zwar selbstverständlich mehr ist als nur die Heilige Schrift, und dass es natürlich die Offenbarung umfasst, die frühere Offenbarung zu beherzigen und umzusetzen, dass dabei aber der Gedanke, dass die Schrift erst dann wirklich Offenbarung wird, wenn der Leser sie versteht und beherzigt, der Schrift selbst fremd ist. Vielmehr ist es ein hinzukommendes Wirken des Heiligen Geistes am Einzelnen.

Der Heilige Geist spielt nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift im Umfeld der Offenbarung eine viel umfassendere Rolle als nur in der – zugegebenermaßen zentralen – Autorisierung der schriftlichen Gesamturkunde des christlichen Glaubens. Folgende Aspekte des Wirkens des Geistes in Bezug auf das Wort kann man unterscheiden:

1. die direkte Offenbarung an Menschen (2Sam 23,2; Offb 4,2),
2. die Niederschrift und Redaktion dieser Offenbarung⁵¹ (Apg 1,16; Sach 7,12; 2Tim 3,16),

3. das Verstehen, Auslegen und Beherzigen des Wortes durch den Leser oder Hörer (Apg 10,44; 1Thess 1,6),
4. die Umsetzung des Wortes in das tatsächliche Leben (Röm 8,2–4),
5. die Vollmacht bei der Verkündigung des Wortes in Evangelisation und Gemeinde (Apg 4,31; 1Thess 1,5).

Exkurs von 2016:

Die Päpstliche Bibelkommission

Die Päpstliche Bibelkommission erhob 1993 in ihrem Sendschreiben ‚Die Interpretation der Bibel in der Kirche‘⁵² die historisch-kritische Methode gewissermaßen in einen kanonischen Rang, billigte damit auch alle aus ihr hervorgegangenen Methoden wie etwa auch die feministische Exegese, verurteilte aber die „fundamentalistische“ Schriftauslegung als einzige als dumm und gefährlich.⁵³ Zur historisch-kritischen Methode heißt es:

„Die historisch-kritische Methode ist die unerlässliche Methode für die wissenschaftliche Erforschung des Sinnes alter Texte. Da die Heilige Schrift als ‚Wort Gottes in menschlicher Sprache‘, in all ihren Teilen und Quellen von menschlichen Autoren verfaßt wurde, läßt ihr echtes Verständnis diese Methode nicht nur als legitim zu, sondern es erfordert auch ihre Anwendung.“⁵⁴

Die Päpstliche Bibelkommission ist Teil der Kongregation für die Glaubenslehre, gewissermaßen der Theologischen Kom-

mission des Vatikan. Die Kongregation stand lange unter der Leitung von Joseph Kardinal Ratzinger, der damit auch die Bibelkommission beaufsichtigte. Die Kommission wählt aber ihren Leiter selbst und ist semi-unabhängig in ihren Veröffentlichungen. 1993 war der gewählte Sekretär der Ratzinger-Kritiker Albert Vanhoye, 1984–1990 auch Rektor des Päpstlichen Bibelinstituts. Er hatte den Vortrag Ratzingers von 1988 mit der berühmten ‚Antichrist‘-Passage scharf kritisiert. Während Papst Johannes Paul II. enthusiastisch für das Papier der Bibelkommission von 1993 war, versah es Ratzinger „mit einem eher kühlen Geleitwort“⁵⁵, in dem er betont, dass die Kommission kein Teil des katholischen Lehramtes ist.

Die Päpstliche Bibelkommission wurde unter Papst Benedikt XVI. und nun Papst Franziskus wieder konservativer in ihrer Bibelhaltung. Die Kongregation steht in dieser Zeit unter der Leitung von Gerhard Ludwig Kardinal Müller. Das Dokument *Inspiration und Wahrheit der Heiligen Schrift* (2014)⁵⁶ beweist den massiven Kurswechsel. Die historisch-kritischen Methoden werden nicht mehr so vollmundig in einen fast kanonischen Rang erhoben, sondern relativiert. Ich habe 2015 die beiden Dokumente der Päpstlichen Bibelkommission von 1993 und 2014 verglichen.⁵⁷

Literatur

Die Jesus-Bücher

┃ „I“ = Joseph Ratzinger. Jesus von Nazareth. Erster Teil. Freiburg im Breisgau: Herder, 2007.

┃ „II“ = Joseph Ratzinger. Jesus von Nazareth. Zweiter Teil. Freiburg im Breisgau: Herder, 2011.

┃ „III“ = Joseph Ratzinger. Jesus von Nazareth. Prolog: Die Kindheitsgeschichte. Freiburg im Breisgau: Herder, 2012.

Rezensionen zum Jesusbuch, Band 1

┃ Thomas Söding (Hg.). Das Jesus-Buch des Papstes: Die Antwort der Neutestamentler. Freiburg im Breisgau: Herder, 2007; darin Thomas Söding. „Auf der Suche nach dem Antlitz des Herrn“. S. 134–146 in: ders. (Hg.). Das Jesus-Buch des Papstes: Die Antwort der Neutestamentler. Freiburg im Breisgau: Herder, 2007.

┃ Helmut Hoving, Michael Schulz (Hg.). Jesus und der Papst. Systematische Reflexionen zum Jesus-Buch des Papstes. Freiburg im Breisgau: Herder, 2007.

┃ Ulrich Ruh (Hg.). Das Jesusbuch des Papstes – Die Debatte. Freiburg im Breisgau: Herder, 2008.

┃ Klaus Berger. „Jesus – das einzige Foto von Gott“. S. 15–20 in: Ulrich Ruh (Hg.). Das Jesusbuch des Papstes – Die Debatte. Freiburg im Breisgau: Herder, 2008.

┃ Rudolf Voderholzer. „Überlegungen zur ‚impliziten Dogmatik‘ im Anschluss an Kapitel zwei und drei“. S. 25–37 in: Helmut Hoving, Michael Schulz (Hg.). Jesus und der Papst. Systematische Reflexionen zum Jesus-Buch des Papstes. Freiburg im Breisgau: Herder, 2007.

┃ Band 1 pro: Klaus Berger. „Jesus – das einzige Foto von Gott“. S. 15–20 in: Ulrich Ruh (Hg.). Das Jesusbuch des Papstes – Die Debatte. Freiburg im Breisgau: Herder, 2008.

┃ Roland Werner. „Warum der Papst evangelisch ist“. Aufatmen 3/2007: 96.

┃ Rainer Riesner. „Das Jesus-Buch des Papstes – ein ökumenisches Ereignis“. Diakrisis 28 (2007) 157–165; Rainer Riesner. „Der Papst und die Jesus-Forscher“. Theologische Beiträge 39 (2008): 329–345.

┃ Wilhelm Niebuhr. Rezension ThLZ 132 (2007): 800–803.

┃ Positiv: Paul Badde. „Ist Jesus zu retten?“ Die Welt vom 14.04.2007. S. 27.

Zur Jesus-Trilogie allgemein

┃ Bertram Stubenrauch. „Jesus. Die Umkehr. Der Geist: Papst Benedikts christologische Vision“. Mün-

chener Theologische Zeitschrift 59 (2008): 69–82, <https://ojs.ub.uni-muenchen.de/index.php/MThZ/article/view/4669/3191>.

Ratzinger über die Bibel

┃ Joseph Ratzinger. „Schriftauslegung im Widerstreit“. S. 15–44 in: ders. (Hg.). Schriftauslegung im Widerstreit. Quaestiones disputatae 117. Freiburg: Herder, 1989.

┃ Joseph Kardinal Ratzinger. Zum Hundertjährigen Bestehen der Päpstlichen Bibelkommission. Die Beziehung zwischen Lehramt der Kirche und Exegese. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20030510_ratzinger-comm-bible_ge.html.

┃ Joseph Ratzinger. „Einleitung“. S. 498–503 in: Lexikon für Theologie und Kirche. 2. Auflage. Band 13 (= Ergänzungsband II). Freiburg: Herder, 1967 (Neudruck 2014).

┃ Joseph Ratzinger. „Kommentar zum Prooemium, I. und II. Kapitel“. Ebd. S. 504–528.

┃ Joseph Ratzinger. „Sechstes Kapitel“, „Kommentar“. Ebd. S. 571–583.

Ratzingers Sicht der Bibel und der Offenbarung

┃ Hansjürgen Verweyen. Joseph Ratzinger – Benedikt XVI.: Die Entwicklung

seines Denkens. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007. S. 34–53, 84–98.

┃ Jose Granados, Carlos Granados, Luis Sanchez-Navarro (Hg.). Opening up the Scriptures: Joseph Ratzinger and the Foundations of Biblical Interpretation. Grand Rapids & Cambridge: Eerdmans, 2008 (mit Beiträgen von Ratzinger, über Ratzinger und zur Exegese allgemein).

┃ Gediminas T. Jankunas, STD. The Dictatorship of Relativism: Pope Benedict XVI's Response. Staten Island: St Pauls, 2011.

┃ Tracey Rowland. Ratzinger's Faith: The Theology of Pope Benedict XVI. New York (NY): Oxford University Press, 2008. S. 48–65.

┃ Thomas Söding. „Die Lebendigkeit des Wortes: Das Verständnis der Offenbarung bei Joseph Ratzinger“. S. 12–55 in: Frank Meier-Hamidi, Ferdinand Schumacher (Hg.). Der Theologe Joseph Ratzinger: Ein theologisches Profil. Freiburg: Herder, 2007.

┃ Rudolf Voderholzer. „Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. und die Exegese“. S. 99–121 in: Peter Hofmann (Hg.). Joseph Ratzinger: Ein theologisches Profil. Paderborn: Ferdinand Schöningh. 2008.

┃ Rudolf Voderholzer. „Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. und die Exegese“. a. a. O. S. 112–120.

! Cong Quy Joseph Lam. Joseph Ratzinger's Theological Retractions. Bern: Peter Lang, 2013. S. 23–88.

Offenbarung und Ratzingers Habilitationsschrift zu Bonaventura

! Joseph Ratzinger. Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras. Habilitationsschrift und Bonaventura-Studien. Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften 2. Freiburg: Herder, 2009.

! Marianne Schlosser, Franz-Xaver Heibl (Hg.). Gegenwart der Offenbarung: Zu den Bonaventura-Forschungen Joseph Ratzingers. Ratzinger-Studien 2. Friedrich Pustet: Regensburg, 2011.

! Hansjürgen Verweyen. Ein unbekannter Ratzinger: Die Habilitationsschrift von 1995 als Schlüssel zu seiner Theologie. Regensburg: Friedrich Pustet, 2010.

Ratzingers Theologie

! Peter Hofmann (Hg.). Joseph Ratzinger: Ein theologisches Profil. Paderborn: Ferdinand Schöningh. 2008.

! Kurt Koch. Das Geheimnis des Senfkorns: Grundzüge des theologischen Denkens von Papst Benedikt XVI. Ratzinger-Studien 3. Regensburg: Friedrich Pustet, 2010.

! Hansjürgen Verweyen. Joseph Ratzinger – Benedikt XVI.: Die Entwicklung

seines Denkens. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007.

! Frank Meier-Hamidi, Ferdinand Schumacher (Hg.). Der Theologe Joseph Ratzinger: Ein theologisches Profil. Freiburg im Breisgau: Herder, 2007.

! Tracey Rowland. Ratzinger's Faith: The Theology of Pope Benedict XVI. New York (NY): Oxford University Press, 2008.

! Aidan Nichols, OP. The Thought of Pope Benedict XVI: An Introduction to the Theology of Joseph Ratzinger. London: Brunns & Oates, 2007.

! Cong Quy Joseph Lam. Joseph Ratzinger's Theological Retractions. Bern: Peter Lang, 2013.

Ratzingers Biografie

! John L. Allen. Joseph Ratzinger: Biographie. Düsseldorf: Patmos, 2005³; John L. Allen. Joseph Ratzinger. New York (NY): Patmos, 2005.

! Hannes Hintermeier. Marktplatz Heimat: Der Papst aus Bayern verändert eine Welt. München: DTV, 2010.

Gegen Ratzinger

! Alan Posener. Benedikts Kreuzzug: Der Angriff des Vatikan auf die moderne Gesellschaft. Berlin: Ullstein, 2009.

Von Kardinal Ratzinger – Verschiedenes

! Vinzenz Pfnür. Joseph Ratzinger Papst Benedikt XVI. Das Werk: Bibliographisches Hilfsmittel zur Erschließung des literarisch-theologischen Werkes von Joseph Ratzinger bis zur Papstwahl. Augsburg: Sankt Ulrich, 2009.

! Joseph Ratzinger. Einführung in das Christentum: Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis. München: Kösel, 2005³.

! Joseph Kardinal Ratzinger, Peter Seewald. Salz der Erde. München: Heyne, 2004⁶.

! Joseph Kardinal Ratzinger. Aus meinem Leben: Erinnerungen. München: DVA, 1998.

! Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger. Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion. Freiburg im Breisgau: Herder, 2005.

Von Papst Benedikt XVI. – Verschiedenes

! Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Predigten, Ansprachen und Grußworte im Rahmen der Apostolischen Reise von Papst Benedikt XVI. nach Köln anlässlich des XX. Weltjugendtages. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 2005.

! Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Enzyklika Deus Caritas

Est von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Liebe. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 171. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 2005.

! Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Apostolische Reise Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. nach München, Altötting und Regensburg 9. bis 14. September 2006. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 174. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 2006.

! Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Enzyklika SPE SALVI von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Hoffnung. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 2007.

! Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Ansprache von Papst Benedikt XVI. an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 2005.

! Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Nachsynodales Apostolisches Schreiben Sacramentum Caritatis Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, den Klerus, die Personen gottgeweihten Lebens und an die christ-

gläubigen Laien über die Eucharistie, Quelle und Höhepunkt von Leben und Sendung der Kirche. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 2007.

█ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Ansprachen von Papst Benedikt XVI. und Grußworte aus Anlass der Ad-limina-Besuche der deutschen

Bischöfe im November 2006. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 2006.

█ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Papst Benedikt XVI.: Apostolisches Schreiben SUMMORUM PONTIFICIUM. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 2007.

█ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Der Anfang: Papst Benedikt XVI.. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 2005.

Vatikanische Texte zur Bibel

█ Das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche. Instrumentum Laboris. 2008, <http://www.vati->

[can.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20080511_instrlabor-xii-assembly_ge.html](http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20080511_instrlabor-xii-assembly_ge.html).

█ Nachsynodales Apostolisches Schreiben Verbum Domini von Papst Benedikt XVI. über das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche 30. September 2010. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 187. Bonn: Deutsche Bischofskonferenz, 2010.

█ Päpstliche Bibelkommission. Bibel und Moral: Biblische Wurzeln des christlichen Handelns 11. Mai 2008. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 184. Bonn: Deutsche Bischofskonferenz, 2009.

█ Päpstliche Bibelkommission. Die Interpretation der Bibel in der Kirche 23. April 1993. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 115. Bonn: Deutsche Bischofskonferenz, 1993.

█ Päpstliche Bibelkommission. Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel 24. Mai 2001. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 152. Bonn: Deutsche Bischofskonferenz, 2001.

█ *Siehe auch:* http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_ge.html.



Der Autor übergibt auf der Vatikansynode Papst Benedikt evangelikale Literatur (© Thomas Schirmmacher).



Prof. Dr. Dr. Thomas
Schirmacher ...

war 1995–2018 Rektor des Martin Bucer Seminars und ist dort jetzt Vizepräsident für internationale Kooperationen. Daneben lehrt er als Professor für Religionssoziologie an der Staatlichen Universität des Westens in Timisoara, Rumänien, und an der Oxford University (Regent's Park College).

Anmerkungen

¹Thomas Söding. „Die Lebendigkeit des Wortes“. a. a. O. S. 19.

²Paul Badde. „Der Papst nennt die Juden unschuldig am Tod Jesu“. Die Welt 11.3.2011. <http://www.welt.de/kultur/history/article12765405/Der-Papst-nennt-die-Juden-unschuldig-am-Tod-Jesu.html>.

³Erbacher, Papst, S. 180f.

⁴Hansjürgen Verweyen. Joseph Ratzinger – Benedikt XVI.: Die Entwicklung seines Denkens. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007. S. 2.

⁵Joseph Ratzinger. „Schriftauslegung im Widerstreit“. S. 15–44 in ders. (Hg.). Schriftauslegung im Widerstreit. Quaestiones disputatae 117. Freiburg: Herder, 1989, hier S. 15ff; vgl. dazu Hansjürgen Verweyen. Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. a. a. O. S. 86–89.

⁶Jan-Heiner Tück. „Leben und Sterben für Gott und Menschen: Der zweite Band des Jesus-Buches von Papst Benedikt XVI.“. Neue Zürcher Zeitung 12.3.2011. <http://www.nzz.ch/aktuell/startseite/leben-und-sterben-fuer-gott-und-die-menschen-1.9859971>.

⁷Leicht bearbeiteter Auszug aus <http://www.bucer.de/ressource/details/bibeltreue-in-der-offensive.html>.

⁸Karl Jaros. Das Neue Testament und seine Autoren: Eine Einführung. UTB. Wien: Böhlau, 2008; vgl. meinen Kommentar unter <http://www.thomasschirmacher.info/archives/1377>.

⁹Ich werde allerdings unten noch ein paar kritische Anmerkungen zur Verharmlosung des Sühnekonzepts und zum Ausblenden des Zornes Gottes zu machen haben.

¹⁰Vgl. dazu Hansjürgen Verweyen. Joseph Ratzinger ... a. a. O. S. 88–89.

¹¹Oscar Cullmann. Petrus: Jünger – Apostel – Märtyrer. Zürich: Zwingli-Verlag, 1952. S. 231–237.

¹²Ebd. S. 239–268.

¹³Ebd. S. 244.

¹⁴Ebd. S. 253.

¹⁵Siehe auch das Register am Ende des Buches. So besonders kritisch Rainer Riesner in seiner Rezension von Band 2 der Jesus-Trilogie in Diakrisis 32 (2011) 4: S. 171–177.

¹⁶Jan-Heiner Tück. „Leben und Sterben für Gott und Menschen: Der zweite Band des Jesus-Buches von Papst Benedikt XVI.“. Neue Zürcher Zeitung 12.03.2011. <http://www.nzz.ch/aktuell/startseite/leben-und-sterben-fuer-gott-und-die-menschen-1.9859971>.

¹⁷Ebd.

¹⁸Aidan Nichols, OP. The Thought of Pope Benedict XVI. a. a. O. S. 171.

¹⁹So bes. John L. Allen. Joseph Ratzinger. a. a. O. S. 15.

²⁰John L. Allen. Joseph Ratzinger. a. a. O. S. 59+36.

²¹Ebd. S. 51–53, 29–37.

²²John L. Allen. Joseph Ratzinger. a. a. O. S. 163.

²³Hansjürgen Verweyen. Joseph Ratzinger ... a. a. O. S. 84.

²⁴Die Tagespost vom 5.7.2003, S. 5–6, zitiert nach Hansjürgen Verweyen. Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. a. a. O. S. 84.

²⁵Hansjürgen Verweyen. Joseph Ratzinger – Benedikt XVI.: Die Entwicklung seines Denkens. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007. Bes. S. 22–25, 35–38, 84–98.

²⁶Ebd. S. 49.

²⁷Ebd. S. 52.

²⁸Cong Quy Joseph Lam. Joseph Ratzinger's Theological Retractions. a. a. O. S. 28–29.

²⁹Thomas Söding. „Die Lebendigkeit des Wortes: Das Verständnis der Offenbarung bei Joseph Ratzinger“. S. 12–55 in: Frank Meier–Hamidi, Ferdinand Schumacher (Hg.). Die Theologie Joseph Ratzingers. Freiburg: Herder, 2007. S. 36.

³⁰Zur Entstehung von Dei Verbum siehe Hubert Kirchner. Die römisch-katholische Kirche vom II. Vatikanischen Konzil bis zur Gegenwart. Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen IV/1. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1996. S. 62–63, 75–76 u. ö.

³¹Joseph Ratzinger. „Einleitung“. S. 498–503 in: Lexikon für Theologie und Kirche. 2. Auflage. Band 13 (= Ergänzungsband II). Herder: Freiburg, 1967 (Neudruck 2014); Joseph Ratzinger. „Kommentar zum Prooemium, I. und II. Kapitel“. Ebd. S. 504–528; Joseph Ratzinger. „Sechstes Kapitel“, „Kommentar“. Ebd. S. 571–583.

³²Vgl. Tracey Rowland. Ratzinger's Faith. a. a. O. S. 48–65; Hansjürgen Verweyen. Joseph Ratzinger ... a. a. O. S. 35–38 + 93–98; Cong Quy Joseph Lam. Joseph Ratzinger's Theological Retractions. a. a. O.

S. 54–70; John L. Allen. Joseph Ratzinger. a. a. O. S. 22–28, 27; Rudolf Voderholzer. „Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. und die Exegese“. a. a. O. S. 100–102; Thomas Söding. „Die Lebendigkeit des Wortes“. a. a. O. S. 16–18.

³³Joseph Ratzinger. „Kommentar zum Prooemium, I. und II. Kapitel“. A. a. O. S. 520; vgl. Hansjürgen Verweyen. Joseph Ratzinger ... a. a. O. S. 37.

³⁴Joseph Ratzinger. „Kommentar zum Prooemium ...“. a. a. O. S. 504.

³⁵Ebd. S. 505.

³⁶Ebd. S. 502–503.

³⁷Ebd.; vgl. Hansjürgen Verweyen. Joseph Ratzinger ... a. a. O. S. 37–38.

³⁸Ebd. S. 38 zu Katechismus der Katholischen Kirche. München: Oldenbourg, 1993, § 80–83; http://www.vatican.va/archive/DEU0035/_INDEX.HTM

³⁹Thomas Söding. „Die Lebendigkeit des Wortes“. a. a. O. S. 31 zu Dei Verbum 9.

⁴⁰Ebd. S. 37–38.

⁴¹Hansjürgen Verweyen. „Josef Ratzinger und die Exegese“ [28.6.2013]. http://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/fb2/c-systematische-theologie/dogmatikunddogmengeschichte/verweyen_antritt_ratz_.pdf [28.6.2013]. S. 10.

⁴²Joseph Ratzinger. „Einleitung“. A. a. O. S. 498.

⁴³Joseph Ratzinger. „Kommentar zum Prooemium ...“. a. a. O. S. 515–526.

⁴⁴Joseph Ratzinger. „Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs“. S. 24–49 in: Karl Rahner (Hg.). Offenbarung und Überlieferung. Quaestiones Disputatae. Freiburg: Herder, 1964.

⁴⁵Joseph Ratzinger. „Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs“. a. a. O. S. 46.

⁴⁶Ebd. S. 47.

⁴⁷Ebd. S. 34.

⁴⁸Ebd. S. 43.

⁴⁹Ebd. S. 34–36; vgl. dazu Rudolf Voderholzer. „Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. und die Exegese“. a. a. O. S. 102–104.

⁵⁰Joseph Ratzinger. „Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs“. a. a. O. S. 35.

⁵¹1. und 2. können, etwa bei der Abfassung eines Paulusbriefes, zeitlich zusammenfallen.

⁵²Päpstliche Bibelkommission. Die Interpretation der Bibel in der Kirche. 23.04.1993. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 115. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 1996². Vergriffen, steht aber unter www.dbk.de als pdf-file zum Download zur Verfügung. Die lateinische Originalfassung und andere Übersetzungen finden sich unter www.vatican.org.

⁵³Vgl. dazu erstmals Thomas Schirmacher. Eugen Drewermann und der Buddhismus. Nürnberg: VTR, 2000¹; 2002². S. 6–13.

⁵⁴Päpstliche Bibelkommission. Die Interpretation der Bibel in der Kirche. a. a. O. S. 30.

⁵⁵Hansjürgen Verweyen. Joseph Ratzinger ... a. a. O. S. 91, zum gesamten Vorgang S. 91–93.

⁵⁶Päpstliche Bibelkommission. Inspiration und Wahrheit der Heiligen Schrift: Das Wort, das von Gott kommt und von der Welt spricht, um die Welt zu retten. 22. Februar 2014. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 196. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 2014 (kostenlos zu bestellen und Download unter www.dbk.de).

⁵⁷„Die Päpstliche Bibelkommission wird konservativer in ihrer Bibelhaltung“. Glauben und Denken heute (Martin Bucer Seminar) 8 (2015) 1: 24–35.



über
gerade wege

nachgedacht

Lukas 9,62

Jonathan R. Pratt

Die Beziehung zwischen Rechtfertigung und geistlicher Frucht in Römer 5–8¹

Von den vielen Fragen, die sich gegenwärtig, um die Diskussion über die Rechtfertigung drehen, verdient die Beziehung zwischen der Rechtfertigung und der geistlichen Frucht unsere besondere Aufmerksamkeit. Konkret, wenn der Sünder gerechtfertigt worden ist, nachdem er zum persönlichen Glauben gekommen ist,² hat diese Realität dann irgendeine Auswirkung auf den Lebensstil des neuen Gläubigen? Dogmatiker würden diese Frage in Bezug auf die Lehre vom Beharren bringen, und wie die fortschreitende Heiligung sich auf die Rechtfertigung bezieht.³ Aber in der vorliegenden Abhandlung möchte ich mich mit dieser Frage exegetisch befassen, indem wir betrachten wollen, wie Paulus

die Rechtfertigung und ihre Frucht in Römer 5–8 behandelt. Normalerweise wird das in Frage stehende Thema gewöhnlich in einer mehr systematisch-theologischen Art und Weise besprochen, aber ich hoffe, die hier folgende Vorgehensweise wird eine hilfreiche Ergänzung zu den typisch systematischen Abhandlungen dieser Thematik sein.⁴

Während alle anerkennen, dass die Rechtfertigung geistliche Frucht bewirken sollte, stimmen nicht alle darin überein, ob sie notwendigerweise Frucht hervorbringt.⁵ Diese Vorstellung mag einigen überraschend vorkommen, aber sie ist dennoch eine Realität. Auf der einen Seite vertreten einige die Meinung, dass

der gerechtfertigte Sünder vielleicht oder potenziell ein gerechtes Leben führen kann. Bibellehrer, die diese Sicht vertreten, finden sich bei den Wesleyanern⁶, Anhängern der Keswick-Bewegung⁷, Pfingstlern⁸ und Chaferianern (englisch „Chaferian“; deutsch auch „Teilhaber“)⁹. Auf der anderen Seite haben wir diejenigen, die meinen (normalerweise aus einer reformierten Sicht), dass der gerechtfertigte Sünder seine Rechtfertigung ganz sicher oder notwendigerweise durch einen gehorsamen Lebensstil beweisen wird.¹⁰

Auch wenn ein rein beschreibendes historisches Studium dieser Thematik sich als fruchtbar erweisen würde,¹¹ möchte dieser Aufsatz mehr wegweisend

sein, indem er eine exegetische Betrachtung von Römer 5–8 bietet.¹² Die meisten erkennen an, dass Paulus in diesen vier Kapiteln speziell die Frage der Rechtfertigung anspricht, und wie sie sich auf das neue Leben des Gläubigen auswirkt.¹³ Deshalb gibt eine Untersuchung dieser vier Kapitel viele Anhaltspunkte, die uns helfen werden, eine Lösung im Blick auf die Beziehung zwischen Rechtfertigung und geistlicher Frucht zu finden.

Ich glaube, die Lösung dieser Frage ist, dass Römer 5–8 verdeutlicht, dass ein gehorsamer Lebensstil unausweichlich und notwendig aus der Rechtfertigung entspringt. Diese Abhandlung wird dieser These in drei Schritten nachgehen. Zum ersten werde ich Kriterien geben,

die dazu dienen, festzustellen, ob das Fruchtbringen im Leben der Gläubigen zu erkennen ist oder nicht. Zweitens werde ich aus Römer 5–8 Zeugnisse für das Fruchtbringen geben, indem ich die diese Kriterien anwende; dieser Schritt verlangt ferner einen exegetischen Überblick über die Argumentation des Paulus. Schließlich werde ich diese Merkmale des Fruchtbringens untersuchen, um zu entscheiden, ob sie unbedingt im Leben der Gläubigen vorhanden sein müssen.

Kriterien, um geistliches Fruchtbringen zu erkennen

Positive Kriterien

Für die Verteidigung der dargestellten These ist es äußerst wichtig, dass wir die Kriterien erkennen, die in Römer 5–8 als Nachweis des Fruchtbringens verwendet werden. Jedes Mal, wenn Paulus in diesen Kapiteln das neue Leben des Gläubigen in Christus beschreibt,¹⁴ gibt er Informationen, die das Fruchtbringen, und somit unser Thema, betreffen. Wenn seine Beschreibung des Christen eine gerechte Reaktion betrifft, wie zum Beispiel eine Tat, eine Haltung oder einen Gedanken, im Unterschied zu dem, was wir als Besitz haben, dann gebraucht Paulus Bezeichnungen, die für das Konzept des geistlichen Fruchtbringens geltend gemacht werden können.

Es wird hilfreich sein, meine Begriffe zu definieren und sie dann zu illustrieren. Erstens, ich verstehe unter „Fruchtbringen“ die gerechte Reaktion des Gläubigen auf den Antrieb des Heiligen Geistes im irdischen Leben des Gläubigen. Diese Reaktion ist „gerecht“ im Gegensatz zu „sündig“, weil sie mit dem Maßstab der Heiligkeit Gottes übereinstimmt. Aber „Fruchtbringen“ ist gegenüber „gerechter Reaktion“ vorzuziehen, weil es der Terminologie des Paulus entspricht (*καρπός* in Röm 6,22). In dieser Abhandlung werde ich die folgenden Begriffe synonym verwenden (und den ersten Ausdruck am häufigsten): Fruchtbringen, gehorsame Taten und gerechte Reaktionen.

Zweitens, was bedeutet es, wenn ich zwischen „gerechter Reaktion“ und „Besitz“ unterscheide? Wenn Paulus in Römer 5,1 erklärt, dass die Gläubigen als Folge ihrer Rechtfertigung Frieden mit Gott genießen, spricht er von einem Besitz des Gläubigen. Dieser Friede mit Gott ist ein Segen, dessen er sich erfreut, aber es sagt nichts über seine gerechten Reaktionen. Verbunden mit diesem Frieden mit Gott (ein Besitz) ist das Rühmen in der Hoffnung und in den Trübsalen in Römer 5,2–3 (eine Reaktion). Die Folge der Rechtfertigung ist die Beschreibung einer Tat (Rühmen), die der Gläubige ausführt. Somit haben wir hier ein Beispiel geistlichen Fruchtbringens, das heißt, einer gerechten Reaktion.

Negative Kriterien

Man kann drei negative Kriterien verwenden, um die Möglichkeiten einzuschränken. Erstens, alle Beschreibungen des Gläubigen in imperativen¹⁵ oder konjunktiven¹⁶ Ausdrücken werden nicht berücksichtigt, da diese keine Gewissheit in Bezug auf eine konkrete Handlung ausdrücken.¹⁷

Zweitens, Segnungen für die Gläubigen, die ein passives Empfangen aufseiten des Gläubigen voraussetzen, werden nicht berücksichtigt. Gläubige genießen solche Segnungen, wie den Frieden mit Gott (vgl. Röm 5,1), den Zugang zur Gnade (vgl. Röm 5,2) und den Tod gegenüber der Sünde (vgl. Röm 6,2), aber diese Gaben können nicht als Fruchtbringen bezeichnet werden, da sie von keiner moralischen Aktivität seitens des Gläubigen sprechen. Diese Gaben können gerechte Reaktionen bewirken, aber in sich und von sich aus sind es keine Handlungen oder Haltungen, die der Gläubige erbringt.

Drittens, jede Beschreibung des Gläubigen im Futur muss als spekulativ betrachtet werden. Es sei denn, dass es Hinweise darauf gibt, dass Paulus das Futur aus rhetorischen Gründen benutzt, oder wenn er zeigt, dass der in Frage stehende Segen auch Konsequenzen für die Gegenwart hat. Verben im Futur betreffen Segnungen, die der Gläubige in der Zukunft genießen wird. Solche Segnun-

gen, wie das zukünftige Heil (vgl. Röm 5,9–10), das ewige Leben (vgl. Röm 6,23) und die Auferstehung (vgl. Röm 8,11), beziehen sich auf Gaben, deren sich die Gläubigen in der Zukunft erfreuen werden. Das Fruchtbringen ist bei solchen Aussagen nicht im Blick.

Es wird also jedes Verb in der Wirklichkeitsform, das sich auf eine gerechte Reaktion des Christen auf das Drängen des Heiligen Geistes bezieht, berücksichtigt werden. Mit diesen Kriterien im Sinn folgt nun eine zugegebenermaßen kurze Exegese von Römer 5–8, um das geistliche Fruchtbringen zu skizzieren, das Paulus für das neue Leben des Gläubigen beschreibt.

Geistliches Fruchtbringen in Römer 5–8

Exegese von Römer 5–8

Paulus nennt den Grund für das Schreiben des Römerbriefes in seiner Einleitung (vgl. Röm 1,1–17).¹⁸ Er will eine Darstellung des Evangeliums über Jesus Christus geben, das die Gerechtigkeit Gottes offenbart. Der erste Hauptteil des Buches (Röm 1,18–4,25) entfaltet diese thematische Erklärung über das Evangelium, indem er nachweist, dass Juden und Heiden die Gerechtigkeit Gottes brauchen, und dass diese nur durch den Glauben allein empfangen werden kann.

Die Kapitel 5–8 erläutern die Gewissheit der Verherrlichung des gerechtfertigten Sünders.¹⁹

Römer 5

Kapitel 5 zerfällt in zwei Abschnitte (Röm 5,1–11 und Röm 5,12–21). Der erste beschreibt drei Segnungen, die die Gläubigen aufgrund ihrer Rechtfertigung genießen: Frieden mit Gott (Vers 1), freien Zugang zur Gnade (Vers 2) und das Rühmen in der Hoffnung und den Trübsalen (Verse 2–3). Der Rest dieses Abschnitts (Verse 4–11) erläutert die Segnungen des Friedens und des Rühmens noch eingehender.²⁰ Im zweiten Abschnitt (in Röm 5,12–21) baut Paulus auf diesem Thema weiter auf, indem er denen, die gerechtfertigt und versöhnt worden sind, eine Begründung liefert *διὰ τοῦτο* in Vers 12), der Verheißung ihrer letztendlichen Erlösung zu vertrauen: Christi Gehorsam im Gegensatz zu Adams Ungehorsam garantiert denen das ewige Leben, die „in Christus“ sind.²¹ Indem er eine typologische Verbindung zwischen Adam und Christus herstellt und die Auswirkungen von Adams und Christi Handeln auf die Menschheit vergleicht und einander gegenüberstellt, macht Paulus diesen Punkt deutlich. Die Erwähnung des Gesetzes im Gegensatz zur Gnade in Röm 5,20–21 dient Paulus dazu, seine Beweisführung in diesem Kapitel zu beschließen und das Fundament für die

Diskussion der Kapitel 6 und 7 zu legen. Paulus wird zu den Segnungen der Rechtfertigung in Kapitel 8 zurückkehren, nachdem er die Fragen beantwortet hat, die durch diese Gegenüberstellung von Gesetz und Gnade am Ende von Kapitel 5 entstanden sind.

Römer 6–7

In Römer 5,20–21 sagt Paulus, dass sowohl das Gesetz wie auch die Sünde zu Adams Reich gehören, im Gegensatz zu Gottes überfließender Gnade, die zu Christi Reich gehört. Die Erwähnung dieser drei wichtigen Konzepte (Gesetz, Sünde und Gnade) veranlasst Paulus, ihre Auswirkungen in den Kapiteln 6 und 7 zu erläutern. Er tut dies durch eine Reihe von vier rhetorischen Fragen (vgl. Röm 6,1; Röm 6,15; Röm 7,7; Röm 7,13). Die Ähnlichkeit dieser vier Fragen in Form und Funktion ist offenkundig,²² und wir können Paulus' Argumentation leichter folgen, wenn wir den entsprechenden Stellen folgen, die von der Eingangsfrage in jeder „Runde“ der Debatte eingeleitet werden.²³

In der ersten Runde (vgl. Röm 6,1–14) beantwortet Paulus die erste Frage („Führt das Vertrauen auf die Gnade zu einem sündigen Lebensstil?“), indem er zeigt, dass die Gläubigen mit Christus gestorben sind, sodass sie nicht mehr unter die Sünde versklavt sind, sondern ihnen die Freiheit und Fähigkeit gegeben wurde, geistliche Frucht zu bringen.

Die Gläubigen „führen nun ein neues Leben“ (Röm 6,4), sind „vom Herrschaftsanspruch der Sünde befreit“ (Röm 6,7; Röm 6,11), und „leben für Gott“ (Röm 6,11).

In der zweiten Runde (vgl. Röm 6,15–7,6) beantwortet er die Frage des Gesprächspartners („Ermutigt das Zeitalter der Gnade dazu, einfach weiter zu sündigen?“) mit einer Beschreibung des Lebens unter der Gnade und nicht unter dem Gesetz. Im Reich der Gnade sind die Christen Sklaven der Gerechtigkeit und stehen nicht mehr unter der Herrschaft der Sünde (vgl. Röm 6,16–23), und da sie nicht mehr „unter dem Gesetz“ sind, leben die Gläubigen im Zeitalter des Geistes, der es ihnen ermöglicht, Frucht für Gott zu bringen (vgl. Röm 7,1–6).

In der dritten Runde (vgl. Röm 7,7–12) antwortet Paulus auf die Frage: „Ist das mosaische Gesetz mit der Sünde gleichzusetzen?“, indem er zeigt, dass das Gesetz, auch wenn es Erkenntnis der Sünde bringt, nicht verantwortlich ist für den Betrug und das sündige Verhalten, das den Tod bringt – die Sünde ist es.

Zum Schluss, in der vierten Runde (vgl. Röm 7,13–25), wird die Beziehung zwischen dem Gesetz und dem Tod angeschnitten („Ist das Gesetz die unmittelbare Ursache für den geistlichen Tod?“). Paulus beantwortet diese Frage, indem er zeigt, dass die Sünde,

der wirklich Schuldige, das Gesetz missbraucht und den Tod bringt. Zudem ist das Gesetz nicht fähig, dem Einzelnen zu helfen, die Sünde zu überwinden.

Römer 8

Nachdem er seine Diskussion über die Auswirkungen der Sünde, des Gesetzes und der Gnade in Bezug auf den Gläubigen abgeschlossen hat, fährt Paulus mit seiner Erörterung der Folgen der Rechtfertigung fort, die er in Kapitel 5 begonnen hat.²⁴ Indem er zu diesem Thema zurückkehrt, stellt er ein Schlüsselement vor, das er in den Kapiteln 5–7 (Röm 5,5 und 7,6) nur kurz angesprochen hat: den Dienst des Heiligen Geistes. In Kapitel 8 gliedert er seine Erörterung in drei Hauptabschnitte (vgl. Röm 8,1–17; 8,18–30; 8,31–39).

In Römer 8,1–17 zeigt Paulus, dass das Leben im Geist auf dem Werk Christi am Kreuz beruht (Vers 3), das vom Verdammungsurteil des mosaischen Gesetzes befreit (Verse 1–2) und die Forderungen des mosaischen Gesetzes zufriedenstellt, die durch Christus erfüllt wurden, und das der Gläubige sich durch den Glauben aneignet (Vers 4). Diejenigen, die von der Verurteilung durch das Gesetz freigesprochen worden sind, wandeln nach dem Geist, was im Gegensatz zu dem Wandel nach dem Fleisch steht. Paulus stellt diese beiden Lebensstile in den Versen 5–13 gegenüber. Den Grund, weshalb die Gläubigen nach dem Geist

wandeln, erfahren wir in den Versen 14–17, wo Paulus zeigt, dass alle Gläubigen durch den innewohnenden Geist geleitet werden. Diese Leitung ist ein Beweis ihrer Sohnschaft (Verse 14–16), und diese Sohnschaft beinhaltet auch Leiden (Vers 17).

Paulus greift das Thema Leiden und Herrlichkeit in Römer 8,18–30 auf. Es ist im gegenwärtigen Zeitalter eine Realität, dass sowohl die Schöpfung wie auch die Gläubigen seufzen und gespannt auf das Anbrechen der zukünftigen Herrlichkeit warten. Der Fürsprachedienst des Geistes (Verse 26–27) und die Gewissheit, dass Gottes Plan sich erfüllt (Verse 28–30), begründen diese Hoffnung. Der Schlussabschnitt (Verse 31–39) fasst die Größe der Segnungen der Rechtfertigung zusammen. Hier erläutert Paulus, dass den Erwählten der zukünftige Freispruch im Endgericht garantiert ist (Verse 31–34), und er zeigt, dass der Sieg über das Böse auf der Liebe Gottes beruht (Verse 35–39).

Beschreibung der gerechten Reaktionen in Römer 5–8

Dieser komprimierte Überblick über Röm 5–8 bildet die Grundlage der Beschreibung des geistlichen Fruchtbringens, das wir in diesen Kapiteln finden.

1. Rühmen in der Hoffnung, in Trübsalen, und in Gott (vgl. Röm 5,2.3.11). Eine der Segnungen, die die Rechtferti-

gung in Röm 5,1–11 für den Gläubigen bringt, ist das Rühmen in der Hoffnung und in den Trübsalen (Verse 2–3); dies ist eindeutig eine gerechte Reaktion.²⁵

2. Liebe zu Gott beweisen (vgl. Röm 5,5). Vers 5 beschreibt eine weitere: die Gläubigen genießen die ausgegossene Liebe Gottes in ihren Herzen. Der Ausdruck „die Liebe zu Gott“ (ἀγάπη τοῦ θεοῦ) scheint ein „absoluter Genitiv“²⁶ zu sein, der sowohl einen subjektiven wie auch einen objektiven Tenor enthält. Somit erhalten die Gläubigen das Geschenk, Gott zu lieben, als Folge der ausgegossenen Gnade Gottes.²⁷

3. Herrschen im Leben (vgl. Röm 5,17b). Eine dritte Reaktion haben wir im zweiten Abschnitt von Kapitel 5, wo Paulus erklärt, dass diejenigen, die gerechtfertigt worden sind, Gnade empfangen haben (Vers 15b) und die Verheißung, im Leben zu herrschen (Vers 17b). Während diese erste Segnung eindeutig ein Besitz ist, beschreibt die zweite offensichtlich ein gegenwärtiges Handeln, sowie auch eine zukünftige Realität (Paulus benutzt hier ein „logisches Futur“²⁸ und der Gedanke des Herrschens im Leben verlangt nach ethischem Handeln).²⁹ So dürfen die Gläubigen gegenwärtig im Leben herrschen, als Folge ihrer Beziehung zu Christus.

4. Wandeln in der Neuheit des Lebens (vgl. Röm 6,4). In Kapitel 6 enthält die Erwiderung des Paulus auf die törichte

Behauptung, dass Gläubige ungestraft sündigen könnten, einen Hinweis auf ihren Tod mit Christus (gekennzeichnet durch das Bild des Begrabenseins in der Taufe im ersten Satz von Vers 4). „Mit Christus gestorben sein“ hat zur Folge, dass der Gläubige gegenüber der Sünde tot ist (Vers 2), und dies ist eine der Metaphern, die Paulus benutzt, um den Übertritt zu beschreiben, den der Gläubige erlebt, wenn er den alten Äon des Todes „in Adam“ verlässt und in den neuen Äon des Lebens „in Christus“ eintritt.³⁰ Der ἵνα-Satz (damit) von Röm 6,4b zeigt, dass dieses Sterben mit Christus zu einer neuen Lebenspraxis der Gläubigen führt: sie wandeln nun in der „Neuheit des Lebens“.³¹

5./6. Sich der vergangenen Sünden zu schämen (vgl. Röm 6,21) und Frucht bringen, die zu einem geheiligten Leben führt (vgl. Röm 6,22). In Römer 6,15–23, beschreibt Paulus zweimal das Leben vor der Erlösung im Gegensatz zu dem neuen Leben, das der Gläubige nach der Erlösung genießt (Verse 17–18 und Verse 20–22). Im zweiten dieser Gegensätze werden zwei gerechte Reaktionen genannt. In Vers 21 beschreibt Paulus die vergangene Lebensweise der Römer im alten Reich, und er erklärt, dass sie früher (τότε) wertlose Frucht gebracht haben. Nachdem sie zum Glauben gekommen sind, rufen diese alten Praktiken bei ihnen heute (νῦν) Scham hervor.

So sehen wir hier ein Zeichen des Fruchtbringens: die Gläubigen schämen sich, wenn sie an die sündigen Praktiken denken, die ihr früheres Leben charakterisierten.³² Die andere Reaktion entsteht dadurch, wie Paulus sagt, weil Christen dem Imperativ von Vers 19 gehorchen können. Im Gegensatz zu der Zeit, als sie Sklaven der Sünde waren (Vers 20), sind die Gläubigen jetzt frei von der Sünde und Sklaven Gottes, sodass sie Frucht bringen, die zu einem geheiligten Leben führt (Vers 22).³³

Paulus stellt der Zwangsläufigkeit ihres sündigen Handelns vor ihrer Errettung die Zwangsläufigkeit ihres gerechten Handelns nach ihrer Errettung gegenüber.

7./8. Frucht bringen für Gott (vgl. Röm 7,4) und dienen in der neuen Ordnung des Geistes (vgl. Röm 7,6). Als Paulus die Beantwortung der rhetorischen Frage von Römer 6,15 fortsetzt, verwendet er in Römer 7,4 einen weiteren ἵνα-Satz (wir sind/damit), mit der gleichen Verbindlichkeit, wie er ihn in Röm 6,4 verwendete, um zu zeigen, zu welchem Zweck der Gläubige gegenüber dem Gesetz tot und mit Christus lebendig ist: damit er Gott Frucht bringt. Das Totsein gegenüber dem Gesetz wird durch das Werk Christi vollbracht, der auch gewährleistet, dass sich der Zweck verwirklicht, nämlich das gerechte Fruchtbringen derer, die Ihm angehören. Dass dies die

Vorstellung von Paulus ist, zeigt sich in den Versen 5–6, wo Paulus die Bedeutung von Vers 4 ausführlicher beschreibt. In Vers 5 erklärt er, dass, bevor der Gläubige erlöst wurde, sein sündiges Handeln als Frucht den Tod brachte. Vers 6 zeigt, dass er, als Folge seines Christwerdens, in der neuen Ordnung des Geistes dient (eine weitere gerechte Reaktion).³⁴ Daher ist die Folge ihrer Vereinigung mit Christus (εις τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρω), dass die Christen Frucht für Gott bringen.

9./10. Wandeln nach dem Geist (vgl. Röm 8,4) und ausgerichtet sein auf das, was der Geist will (vgl. **Röm 8,5**). Die nächste gerechte Reaktion findet sich in Römer 8,4. Paulus beginnt Kapitel 8 damit, dass er erklärt, dass Christen aufgrund ihrer Beziehung zu Christus nicht mehr unter dem Verdammungsurteil stehen (vgl. Röm 8,1). Er begründet diese Aussage indem er feststellt, dass der Geist die Gläubigen von der Sklaverei der Sünde freigemacht hat (Vers 2).³⁵ Vers 3 liefert den Grund (γάρ – denn) für diese geistgewirkte Freiheit: es ist das die Sünde verurteilende Werk Christi (am Kreuz). Der ἵνα-Satz (damit) von Vers 4 zeigt den Zweck des Werkes Christi: die Erfüllung der gerechten Forderungen des Gesetzes im Gläubigen. Wie wir vorher in Römer 6,4 und Römer 7,4 gesehen haben, wird die Absicht hinter Gottes Handeln an den Folgen offenbar. Wenn Gott also durch Christus die Sünde verurteilt hat, um die gerechten Forderungen

des Gesetzes im Gläubigen erfüllt zu sehen, wird dies natürlich auch geschehen.

In Römer 8,4b–11 gibt Paulus drei Beschreibungen des Gläubigen, der die Erfüllung der gerechten Forderungen des mosaischen Gesetzes erfährt. Die ersten beiden sind Beispiele des Fruchtbringens. Erstens, im Gegensatz zu denen, die sich von ihrer alten Natur bestimmen lassen, lassen sich die Gläubigen vom Geist Gottes bestimmen.³⁶ Zweitens, diese vom Geist geleiteten Menschen werden in Vers 5 als solche beschrieben, deren Gesinnung auf die Dinge des Geistes gerichtet ist, im Gegensatz zu denen, deren Gesinnung auf die Dinge des Fleisches gerichtet ist.³⁷ Drittens, Christen sind solche, in denen der Geist wohnt (Verse 9–11).

11. Vom Geist geleitet werden (vgl. Röm 8,14). Auf seine Imperativ-Kommentare von Römer 8,12–13 lässt Paulus ein begründendes Argument folgen (γάρ – denn), das zeigt, warum die Gläubigen diesen Anweisungen gehorchen können: sie sind Söhne Gottes (vgl. Röm 8,14b). Römer 8,14a beschreibt das primäre Charakteristikum der Söhne dadurch, dass sie durch den Geist geleitet werden. Das Passiv in der Gegenwartsform ἄγονται zeigt, dass der Geist die Gläubigen aktiv führt,³⁸ und Römer 8,13b zeigt, wozu das Wirken des Geistes den Gläubigen führen will, nämlich zum Sieg über die sündigen Taten des Leibes.³⁹ Die darin enthaltene Reaktion, der Führung des Geis-

tes zu folgen, ist ein weiteres Beispiel für die gerechten Reaktionen in diesem Kapitel.

12. Beten um Gottes Hilfe (vgl. Röm 8,15). Eine weitere ethische Reaktion, die sich aus dem Vorrecht ergibt, den „Geist der Sohnschaft“ (Röm 8,15) empfangen zu haben, besteht darin, dass die Gläubigen rufen: „Abba, Vater“. Da dieser Ausruf von Jesus verwendet wurde, als er am Abend vor seiner Kreuzigung betete (vgl. Mk 14,36), besteht offenkundig eine Verbindung zwischen dieser Anrede und der innigen Beziehung zu Gott.⁴⁰ Dies ist ein Gebet (eine gerechte Reaktion), das nur von jemandem kommen kann, der Gott persönlich kennt.⁴¹

13. Seufzen nach Erlösung des Leibes (vgl. Röm 8,23). Im nächsten Abschnitt (in Röm 8,18–30) nimmt Paulus das zweifache Thema der Leiden und der Herrlichkeit auf. Als Paulus diese Gedanken behandelt, zeigt er, dass eine Handlung für das Christsein charakteristisch ist: das Seufzen, das die Zeit zwischen der anfänglichen Rechtfertigung und der endlichen Verherrlichung durchzieht (vgl. Röm 8,23). Dieses Seufzen wird am besten beschrieben als die „gespannte Erwartung der leiblichen Erlösung“ ἀπολύτρωσις; [Röm 8,23] von der δουλεία τῆς φθορᾶς (Röm 8,21) bei der Auferstehung.⁴²

14. Liebe zu Gott zum Ausdruck bringen (vgl. Röm 8,28). Paulus beschreibt zwei weitere Beispiele des Fruchtbringens

als er Gottes ewigen Plan darstellt (vgl. Röm 8,28–30). In Römer 8,28 heißt es, dass „Gott in allem zum Besten derer wirkt, die Gott lieben“ und „die nach seinem Vorsatz berufen sind.“ Die beiden parallel angeordneten Partizipialsätze kennzeichnen jene, für die Gott wirkt. Während der zweite Satz von der Realität spricht, von Gott berufen zu sein, zeigt der erste eine Handlung, die die Gläubigen tun: sie lieben Gott.

15. Dem Ebenbild Christi gleichgestaltet werden (vgl. Röm 8,29). Die abschließende Reaktion wird in Römer 8,29 erwähnt, wo Paulus erklärt, dass die Gläubigen dazu vorherbestimmt sind, dem Ebenbild Christi gleichgestaltet zu werden. Der Kontext dieser Aussage bezieht sich offenbar sowohl auf eine gegenwärtige, wie auch eine letztlich zukünftige Erfahrung dieses gleichgestaltenden Wirkens im Leben der Gläubigen (ähnlich der Aussage des Paulus über das gegenwärtige umgestaltende Wirken des Geistes in 2.Kor 3,18).⁴³

Die Beschaffenheit des geistlichen Fruchtbringens in Römer 5–8

Nachdem wir die Kriterien angewandt haben, um fünfzehn gerechte Reaktionen in diesen Kapiteln zu ermitteln, muss ich jede dieser Reaktionen untersuchen, um zu bestimmen, ob Paulus sie

als unumgänglich und notwendig betrachtet oder als möglich und potenziell.

Rühmen in der Hoffnung, in Trübsalen und Gottes (vgl. Röm 5,2–3+11)

In Röm 5,1–3 zeigt Paulus durch die Verwendung der Verben *ἔχομεν* und *καυχώμεθα* wenigstens zwei Folgen der Rechtfertigung. Wenn der Friede mit Gott als eine gewisse und unweigerliche Segnung für alle Gläubigen anzusehen ist (ein Punkt, der durch die Gewissheit der Versöhnung für alle Gläubigen in Vers 10 begründet ist), muss man das grammatikalisch parallele Rühmen ebenfalls als eine gewisse und unweigerliche Segnung verstehen. Ebenso ist in Vers 11 das eigenständige Partizip *καυχώμενοι*⁴⁴ eine Parallele zu der zukünftigen Erlösung, die in Vers 10 verheißen wird.⁴⁵ Dass diese Segnung eindeutig eine ethische Handlung ist, ist ganz klar, denn seine Zuversicht in Gott zu setzen, ist eine Aktivität.⁴⁶

Und zuletzt, es gibt im Kontext keinen Hinweis dafür, dass Paulus die Aktivität des Rühmens auf eine ausgewählte Gruppe von Christen beschränkt. Vielmehr ist dies eine Aktivität, an der er selbst teilhat,⁴⁷ und von der er erwartet, dass alle, die versöhnt worden sind, daran teilhaben.

Liebe zu Gott beweisen (vgl. Röm 5,5)

Verschiedene Argumente zeigen, dass *ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ* eine ganz sichere Reaktion der Gläubigen ist. Erstens, dass Paulus das umfassende „*wir*“ überall in diesem Abschnitt verwendet (vgl. Röm 5,1–11), wird auch in Römer 5,5 durch die Verwendung von *ἡμῶν* offensichtlich, das den Ort dieser Liebe zu Gott anzeigt, nämlich im Herzen von Paulus und seinen Lesern.

Zweitens, der Mittler, der die Fähigkeit dieser Liebe zu Gott bewirkt, ist der Heilige Geist, und Paulus ist felsenfest davon überzeugt, dass alle Gläubigen den innewohnenden Dienst des Geistes genießen (vgl. Röm 8,9). Dafür zu plädieren, dass die Gläubigen *nur die Möglichkeit* der Liebe zu Gott hätten, würde bedeuten, dass der Geist diese Frucht nur in einigen von denen bewirkt, in denen Er wohnt.

Drittens, Paulus verwendet das Indikativ Perfekt *ἐκέχυται*, was beweist, dass dieses Ereignis ganz gewiss stattgefunden hat, und dass die Folgen dieses Geschehens in den Gläubigen fort dauern.⁴⁸

Herrschen im Leben (vgl. Röm 5,17b)

Das Privileg, im Leben zu herrschen, ist für jene reserviert, die in Christus sind, im Gegensatz zu denen, die in Adam sind. Paulus macht in Vers 17 eine Gegenüberstellung, indem er zeigt, dass, wenn

der Tod, als Folge der Sünde des einen Menschen (Adam), seine Herrschaft ausübte, wie viel mehr werden dann diejenigen, die die Fülle der Gnade und das Geschenk der Gerechtigkeit empfangen, als Folge des Gehorsams des einen Menschen (Christus), im Leben herrschen. Es werden in diesem Vers eindeutig nur zwei Gruppen behandelt: diejenigen, die in Christus sind (die Gläubigen) und diejenigen, die in Adam sind (die Ungläubigen). Paulus beschreibt die Gläubigen in Christus als solche, die „*die Fülle der Gnade und das Geschenk der Gerechtigkeit*“ empfangen haben.⁴⁹ Ferner sind diese Empfänger diejenigen, die „*im Leben herrschen*“. Einerseits sind also die, die Christus im Glauben annehmen, in Christus; Gnade und Gerechtigkeit sind ihr Besitz, während sie im Leben herrschen. Andererseits sind jene in Adam von diesem Vorrecht ausgeschlossen. Die theologische Beweisführung von Paulus in Vers 17 zeigt, dass diejenigen, die in Christus sind, als unerlässliche Folge im Leben herrschen. Seine Erörterung lässt keinen Raum für eine hypothetische Gruppe von Gläubigen, die es unterlassen, zu herrschen.⁵⁰

In der Neuheit des Lebens wandeln (vgl. Röm 6,4)

In Römer 6,4 beschreibt Paulus den Tod des Gläubigen mit Christus, indem er auf sein Begrabensein mit Christus in der Taufe verweist. Dann verwendet er einen

ἵνα-Satz (wir sind/damit), um zu zeigen, welche Folgen das Sterben des Gläubigen mit Christus hat: das Wandeln in der Neuheit des Lebens.⁵¹ Da Gott der ungenannte Akteur des passiven *συνετάφημεν* ist, ist es seine Absicht, dass die Gläubigen durch dieses Begrabenwerden im Gehorsam leben, und da Gott der Handelnde ist, wird dieser göttliche Vorsatz auch verwirklicht. Folgende Indizien sprechen auch dafür, dass diese Reaktion unvermeidlich ist: 1.) der Vergleich des Wandels der Gläubigen mit der Auferstehung Christi beweist, dass die Gläubigen tatsächlich, ebenso gewiss wie Christus von den Toten auferweckt wurde, in der Neuheit des Lebens wandeln;⁵² 2.) die Imperative von Römer 6,11 und Römer 6,13 basieren auf dem Indikativ, dass „*ein neues Leben zu führen*“ eine gegenwärtige Realität für die Gläubigen ist (vgl. Röm 6,3–10);⁵³ und 3.) die Verwendung der Verben und der Pronomen in der ersten Person Plural zeigen, dass alle Gläubigen in diese Beschreibung einbezogen sind.

Sich der vergangenen Sünden schämen (vgl. Röm 6,21)

Wenn Paulus den früheren Lebensstil der römischen Gläubigen (in Röm 6,20–21) ihrem jetzigen gegenüberstellt (in Röm 6,22), spricht er davon, was sie damals (*τότε*, Röm 6,21) waren (Imperfekt *ἦτε* zweimal in Röm 6,20) und was sie jetzt (*νῦν*, Röm 6,21 und *νυνί*, Röm 6,22) gegenwärtig haben (Präsens *ἔχετε*). Was

sie gegenwärtig haben, ist ein Empfinden der Scham (Präsens *ἐπαισχύνεσθε*) über ihr sündiges Handeln, das sie vor ihrer Errettung praktizierten. Zusammen mit dieser einstellungsbezogenen Reaktion, genießen die Gläubigen gegenwärtig die Freiheit von der Macht der Sünde, den Dienst für Gott, die Frucht, die zur Heiligung führt, und das ewige Leben (alle sind in Röm 6,22 aufgelistet). Dieses Verhalten wird von Paulus, zusammen mit den Segnungen, als notwendige Bedingung oder Reaktion der Gläubigen dargestellt. Es ist doch irrig, anzunehmen, dass einige bedingt seien, während die anderen gewiss sind, denn es gibt nichts, was in dieser Darstellung auf ein bedingtes Element hinweist. Paulus nennt einfach Fakten, die für die Gläubigen gelten (vgl. Röm 6,21–22), im Gegensatz zu Fakten, die für die Ungläubigen gelten (diese Fakten beinhalten das Versklavtsein unter die Sünde und das Freisein von der Gerechtigkeit in Röm 6,20).⁵⁴ In der Argumentation von Römer 6,1–7,6 fügt Paulus zu dem Sterben des Gläubigen mit Christus (vgl. Röm 6,6–7; Röm 7,6)⁵⁵ den Segen hinzu, von der Sünde und dem Gesetz befreit zu sein. Es folgt daraus, dass alle diese Elemente, die in Römer 6,21–22 für Gläubige charakteristisch sind, als Folgen ihres Gestorbenseins mit Christus verstanden werden müssen, eines Todes, der für alle gilt, die mit Ihm in der Taufe begraben worden sind (vgl. Röm 6,4). So

ist die Scham, die die Gläubigen wegen ihres früheren Lebens in Adam empfinden, eine Realität für alle Gläubigen und repräsentiert eine unvermeidliche, ethische Reaktion auf den Dienst des Geistes in ihrem Leben.

Fruchtbringen, das zur Heiligung führt (vgl. Röm 6,22)

Der vorhergehende Punkt erwähnt vier Segnungen des neuen Lebens, die Paulus in Römer 6,22 nennt: Freiheit von der Sünde, Dienst für Gott, Fruchtbringen zur Heiligung und das ewige Leben. Diese werden eindeutig als Folgen dargestellt, die für alle Gläubigen gelten. Somit werden diejenigen, die mit Christus gestorben sind, auch Frucht bringen, die zur Heiligung führt.

Für Gott Frucht bringen (vgl. Röm 7,4)

Paulus beschließt (*ὥστε*) seine Ehe-Analogie in Römer 7,4 mit der Erklärung, dass die Gläubigen durch den Leib Christi gegenüber dem Gesetz tot sind, um mit Ihm vereinigt zu werden (*εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἐτέρῳ*).⁵⁶ Deshalb ist jeder, der gegenüber dem Gesetz tot und mit Ihm vereinigt ist, in diese Beschreibung eingeschlossen. Paulus sagt ganz klar (er verwendet das *ἴνα* [ihr seid/damit], wie in Röm 6,4), dass das Fruchtbringen für Gott unbedingt für alle Gläubigen gilt, indem er seine Mitchristen (*ἀδελφοί*) und sich selbst als jene bezeichnet, die Frucht bringen.⁵⁷

Dienen in der Neuheit des Geistes (vgl. Röm 7,6)

Zwei Faktoren erhärten das Verständnis, dass der Ausdruck „*dienen in der Neuheit des Geistes und nicht im alten Wesen des Buchstabens*“ eine gerechte Reaktion ist, die notwendig für alle Gläubigen gilt. Erstens, Paulus benutzt einen resultierenden Infinitiv (*ὥστε δουλεύειν ἡμᾶς*),⁵⁸ um zu erklären, was für alle Gläubigen gilt, die vom Gesetz frei geworden sind.⁵⁹ Zweitens, Paulus stellt eine klare Verbindung zum Neuen Bund her und den Segnungen, die sich daraus im Leben der Gläubigen ergeben.⁶⁰ Hesekiel 36,26–27 zeigt, dass der Dienst des Geistes im Neuen Bund zum Besitz eines neuen Herzens und zum Gehorsam gegenüber dem Gesetz Gottes führt. Folglich werden die Christen ganz sicher im Gehorsam antworten, aufgrund der Einwirkung des Geistes in den Herzen aller, die von Ihm bewohnt werden.

Wandeln gemäß dem Geist (vgl. Röm 8,4)

Der erste Hinweis auf die Unvermeidlichkeit dieser gerechten Reaktion in Römer 8,4 wird deutlich durch die Verwendung des Absicht-Folge-*ἵνα*; Gottes Kraft, im Gegensatz zu der Schwachheit des Gesetzes, bewirkt in allen Christen Gehorsam gegenüber dem Gesetz. Zweitens, wenn Paulus in Römer 8,4a erklärt, dass die gerechten Forderungen des Gesetzes in uns (*ἡμῖν*) erfüllt werden,

bezeichnet er sowohl sich selbst als auch seine Leser als Empfänger dieses Segens. Drittens, bestimmt Paulus in Römer 8,4b *ἡμῖν* näher mit dem substantivischen Partizip *τοῖς περιπατοῦσιν* sowohl mit einer negativen als auch einer positiven Beschreibung: die Gläubigen *wandeln nicht* nach dem Fleisch, sondern sie *wandeln gemäß* dem Geist.⁶¹ Dieser Kontrast zwischen „Fleisches“-Menschen und „Geistes“-Menschen setzt sich bis Römer 8,11 fort. Auf der einen Seite richten fleischliche Menschen ihre Gesinnung auf die Dinge des Fleisches (vgl. Röm 8,5); ihre Gesinnung bringt den Tod (vgl. Röm 8,6); ihre Gesinnung steht in Feindschaft zu Gott, weil sie nicht fähig sind, sich Ihm zu unterwerfen (vgl. Röm 8,7); und sie können Gott nicht gefallen (Röm 8,8). Auf der anderen Seite richten geistliche Menschen ihre Gesinnung auf die Dinge des Geistes (vgl. Röm 8,5); ihre Gesinnung bringt Leben und Frieden (vgl. Röm 8,6); der Geist wohnt in ihnen (vgl. Röm 8,9b; Röm 8,10a; Röm 8,11a; Röm 8,11c); der Geist bringt ihnen Auferstehungsleben (vgl. Röm 8,10c); und ihre sterblichen Leiber werden in der Zukunft lebendig gemacht werden (Röm 8,11). Nach der absoluten Art der Gegensätze zwischen jenen im Fleisch und jenen im Geist in Römer 8,5–11 zu urteilen, genießen die Gläubigen den Dienst des Geistes mit allen Segnungen, die in diesen Versen beschrieben werden. Folglich sind diejenigen, die

gemäß dem Geist wandeln, die gleichen wie die, in denen der Geist wohnt (um nur eine der vielen Charakteristika zu verwenden, die wir in diesem Abschnitt finden).

Ausgerichtet sein auf das, was der Geist will (vgl. Röm 8,5)

Der Kontext macht die Personen, die in Römer 8,5 erwähnt werden, kenntlich. Diejenigen, die gemäß des Geistes sind (die sich vom Geist bestimmen lassen), ein Partizipialausdruck, der sich von dem des vorangehenden Verses nur im verwendeten Verbalsubstantiv unterscheidet (*ὄντες*; statt *περιπατοῦσιν*), sind auf das ausgerichtet, was der Geist will. Wie bereits im vorherigen Abschnitt gezeigt, verweist der Kontrast zwischen dem Geist und dem Fleisch in Römer 8,4–11 auf einen unumstößlichen Unterschied zwischen diesen beiden Menschengruppen. Es ist also offensichtlich, dass alle, die gemäß des Geistes sind (die sich vom Geist bestimmen lassen), Gläubige sind, die unweigerlich dem Geist gehorchen, im Gegensatz zu den Ungläubigen, die zwangsläufig dem Antrieb des Fleisches gehorchen.

Geleitet durch den Geist (vgl. Röm 8,14)

Die Interpretation von *οὗτοι υἱοὶ θεοῦ* in 8,14b hat einen unmittelbaren Einfluss darauf, ob *ὅσοι πνεύματι θεοῦ ἄγονται* bedingt oder gewiss ist, da dieser zweite

Ausdruck ein Relativsatz ist, der *οὗτοι υἱοὶ θεοῦ* näher bestimmt.⁶² Es gibt zwei Gründe, *οὗτοι υἱοὶ θεοῦ* als Hinweis auf alle Gläubigen zu betrachten, der zeigt, dass das Geleitetwerden vom Geist eine unweigerliche Reaktion ist. Erstens, Paulus dient die Aussage von Römer 8,14 zur Unterstützung (*γάρ*) des Imperativs von Römer 8,13; wenn das Sohnsein nur eine Möglichkeit wäre, dann gäbe es für keinen Gläubigen, der diese Verse liest, eine sichere Hoffnung, dass der Geist uns beim Gehorsam gegenüber dem Gebot helfen könnte. Zweitens, der Besitz des Geistes gilt in Römer 8,15 als Beweis der Sohnschaft (*γάρ ... ἐλάβετε πνεῦμα υἱοθεσίας*), und alle echten Gläubigen haben nach Römer 8,9 den Geist empfangen. Da also der Begriff „*Söhne Gottes*“ alle Gläubigen beschreibt, die den Geist empfangen haben, ist das Geleitetwerden durch den Geist ein unausweichliches Geschehen bei allen Gläubigen.

Beten um Gottes Hilfe (vgl. Röm 8,15)

In Römer 8,15 sagt Paulus, dass diejenigen, die den Geist der Sohnschaft empfangen haben, zu Gott um Hilfe rufen. Wie im vorangehenden Abschnitt bereits ausgeführt, haben alle Gläubigen den Geist der Sohnschaft empfangen (besonders da Paulus [in Röm 8,9] erklärt, dass alle Gläubigen den Geist empfangen). Somit ist es auch gewiss, ebenso wie es

gewiss ist, dass alle Gläubigen den Geist empfangen (vgl. Röm 8,9 und Röm 8,15), dass alle Gläubigen Gott um Hilfe anrufen.⁶³

Seufzen nach Erlösung des Leibes (vgl. Röm 8,23)

Paulus lässt keinen Zweifel daran aufkommen, dass seine Aussage über die Gläubigen in Römer 8,23 nicht anders zu verstehen ist, als dass sie notwendigerweise für alle Gläubigen gilt. Er schließt nicht nur sich selbst in diese Beschreibung ein (*ἡμεῖς*), sondern er gibt in diesem Vers auch Belege dafür, dass er von allen Gläubigen spricht. Er erklärt, dass alle, die die Erstlingsgabe des Geistes haben (*τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος*), zum Herrn seufzen nach der Erlösung ihres Leibes. In diesem Kapitel hat Paulus bereits gezeigt, dass alle Gläubigen den innewohnenden Dienst des Geistes genießen (vgl. Röm 8,9); und so werden auch alle Christen, die den Geist haben, seufzen. Dieses erwartungsvolle Seufzen entspringt der Gemeinschaft des Gläubigen mit Christus. Obwohl alle Gläubigen sich der gegenwärtigen Annahme an Kindes Statt erfreuen (vgl. Röm 8,15), ersehnen sie doch die zukünftige Sohnsstellung (vgl. Röm 8,23). Dieses Sehnen, das sich in einer konkreten Handlung äußert (Seufzen), ist eine unausbleibliche Reaktion, die durch den Geist bewirkt wird.

Liebe zu Gott zum Ausdruck bringen (vgl. Röm 8,28)

Die parallelen Partizipialsätze von Römer 8,28, die als indirekte Objekte von *συνεργεῖ* dienen, kennzeichnen die, für die Gott alle Dinge wirkt. Beide Sätze sprechen von der gleichen Gruppe: den Gläubigen („*die nach seinem freien Entschluss berufen sind*“). Diejenigen, die berufen worden sind (vgl. Röm 8,30 verweist darauf, dass sich das „*die berufen sind*“, auf alle Gläubigen bezieht), sind auch die Menschen, die Gott lieben. Gott zu lieben ist eine unweigerliche und gewisse Realität für die, die berufen worden sind. Zu behaupten, es sei möglich, dass einige Christen Gott nicht lieben würden, nötigt den Ausleger, einzuräumen, dass manche Christen auch nicht berufen worden seien.

Dem Ebenbild Christi gleichgestaltet zu werden (vgl. Röm 8,29)

In dieser Kette von fünf Aorist-Verben, die detailliert die Auswirkung von Gottes Vorsatz im Leben der Gläubigen schildern (vgl. Röm 8,29–30), gibt Paulus zwei erläuternde Formulierungen im Blick auf das zweite dieser Verben (*πρόωρισην*). Die erste Formulierung ist hier von besonderer Bedeutung („*gleichgestaltet dem Ebenbild seines Sohnes*“). Dass Paulus diese Gleichgestaltung als eine absolute Gewissheit betrachtet, wird durch zwei Faktoren deutlich. Erstens,

die fünffache Verknüpfung der Verben wird als Teil von Gottes Plan dargestellt, den Er erfüllen wird, und der in der Verherrlichung aller Gläubigen gipfelt.⁶⁴ Zweitens, der Wortsinn von *προώρισεν* enthält einen starken bestimmenden Ton.⁶⁵ Daher ist es unumgänglich, dass Gott, der als der ausschlaggebende Wille hinter der Gleichgestaltung des Gläubigen mit Christus steht, dieses umgestaltende Werk im Leben der Gläubigen gewiss durchführen wird.

Zusammenfassung

Die Untersuchung der fünfzehn Reaktionen erbringt den kontextbezogenen Beweis, dass jede der fünfzehn Reaktionen als unerlässliche Folge der Rechtfertigung zu betrachten ist. Auch wenn diese Fakten die These dieser Abhandlung offenkundig bestätigen, mögen einige nicht mit jeder einzelnen Aufnahme oder Bewertung dieser Reaktionen übereinstimmen. Drei Reaktionen könnte man aufgrund grammatikalischer Entscheidungen in Frage stellen,⁶⁶ und sechs andere Reaktionen könnten aus theologischen Gründen bezweifelt werden.⁶⁷ Doch sechs dieser Reaktionen unterstützen eindeutig die These, dass Fruchtbringen unweigerlich aus der Rechtfertigung erwächst: das „Rühmen in der Hoffnung, den Trübsalen und Gottes“ (vgl. Röm 5,2–3+11); das „sich der vergangenen Sünden zu schämen“ (vgl. Röm 6,21), das „Fruchtbringen für

Gott“ (vgl. Röm 7,4), das „Dienen in der Neuheit des Geistes“ (vgl. Röm 7,6), das „Seufzen nach der Erlösung des Leibes“ (vgl. Röm 8,23), und das „zum Ausdruck bringen der Liebe zu Gott“ (vgl. Röm 8,28).⁶⁸

Schlussfolgerung

Die Argumentation des Paulus in Römer 5–8 bestätigt die Tatsache, dass das Fruchtbringen notwendigerweise und unweigerlich aus der Rechtfertigung erwächst. Indem wir spezielle Kriterien aufgestellt haben, und diese Kriterien dann dazu verwendeten, die Aussagen des Paulus in Römer 5–8 durchzugehen, haben wir fünfzehn gerechte Reaktionen identifiziert. Nachdem wir jede dieser Reaktionen untersucht haben, macht die Schrift deutlich, dass geistliches Fruchtbringen durch die Gläubigen unvermeidlich und gewiss ist. In diesen vier Kapiteln gibt es keinen Hinweis darauf, dass ein zweites Werk der Gnade oder eine Krisenerfahrung der Hingabe oder des Eifers nötig sind, um den Prozess des Fruchtbringens im Leben des Gläubigen in Gang zu setzen. Tatsächlich ist das Gegenteil der Fall: jene, die Gott rechtfertigt, die verwandelt Er auch.

Erlaubt mir, zum Schluss einige abschließende Punkte zur Erläuterung und zum Nachdenken anzuführen:



Wir wissen aber, dass denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen, denen, die nach seinem Ratschluss berufen sind. Röm 8,28

1.) Auch wenn Paulus eindeutig von der Notwendigkeit des Fruchtbringens im Leben der Gerechtfertigten spricht, behauptet er nie, dass dieses Wachstum im gerechten Leben im irdischen Dasein des Gläubigen abgeschlossen oder vollendet wird. In Wirklichkeit konfrontiert er die Gläubigen mit zahlreichen Imperativen und ruft sie beständig zum Gehorsam und Wachstum auf.

2.) Römer 5–8 ist nicht der einzige Abschnitt der paulinischen Literatur, der davon ausgeht, dass Fruchtbringen eine unumgängliche Folge der Rechtfertigung ist. Ich behaupte, dass auch 1 Korinther 15,10; 2. Korinther 3,18; 5,16; 9,8; Epheser 2,10; Philipper 1,6; 2,13 und Titus 2,14 einen weiteren Beweis dafür liefern, dass Paulus diese Wahrheit konsequent vertritt.

3.) Im größeren Rahmen der neutestamentlichen Theologie, helfen die Befunde dieser Abhandlung, die Lehre vom Beharren zu begründen, das heißt, „[die Gläubigen] bleiben in Glaube, Liebe und Heiligkeit, weil Gott sie ein für allemal in völliger Freiheit erretet.“⁶⁹ Die vielen Aussagen von Jesus über die Notwendigkeit des Fruchtbringens (z. B. Mt 13,23; Lk 6,43–45) stimmen mit Paulus überein. Ebenso Petrus (vgl. 1.Petr 1,6; 1,8; 2.Petr 1,5–11), Johannes (vgl. 1.Joh 2,3–6; 3,11–18) und Jakobus (Jak 2,17.20+24).

4.) Eine wichtige Konsequenz aus dieser Abhandlung ist, dass Paulus jede Lehre ablehnt, die ein Zweiklassen-Christsein verfiert (z. B. die „geistlichen Christen“ im Gegensatz zu den „fleischlichen Christen“). Auch wenn wir alle in der Erfahrung des Gläubigen verschiedene Reifegrade und Wachstumsstufen beobachten können, finden wir bei Paulus keinen Hinweis auf unterschiedliche Klassen von Christen, und er befürwortet ganz gewiss keine besonderen Entscheidungsformen, die es einem Christen ermöglichen würden, von einer Klasse in die andere zu wechseln.

5.) Diese Abhandlung will verdeutlichen, dass Gott im Leben des Gläubigen die Frucht initiiert und hervorbringt. Er tut dies durch verschiedene Mittel, einschließlich seines Wortes und den Dienst des Heiligen Geistes im Gläubigen. Für uns, die wir „am Ende der Zeitalter leben“ (1.Kor 10,11), bleibt die Herausforderung, uns im Gehorsam seinem gnädigen Wirken in uns zu unterwerfen (vgl. Phil 2,12–13).

Auch wenn die göttlich-menschliche Beziehung beim Fruchtbringen des Christen ganz sicher ein Geheimnis ist, wie wir ganz ähnliche in der Bibel finden,⁷⁰ dürfen wir nicht dem Fehler verfallen, der menschlichen Rolle in dieser Gleichung zu viel Wert beizumessen, um dann dem Perfektionismus zu erliegen.

Ebenso wenig dürfen wir das göttliche Werk bei unserem Wachstum überbetonen und dadurch einer Art Quietismus⁷¹ verfallen. Nein, es braucht eine herausfordernde, weil theologisch fundierte Ausgewogenheit. Möge Gott uns die Kraft geben, uns konsequent um Heiligkeit zu bemühen, und mögen wir Ihn dafür preisen, dass Er vollenden wird, was Er in seiner Gnade im Leben der Gläubigen begonnen hat.



Jonathan R. Pratt ...

John Pratt ist Professor für Neues Testament am Central Baptist Theological Seminary in Plymouth, Minnesota, und Ältester in der Eden Baptist Church in Savage, Minnesota. Der Aufsatz ist zuerst erschienen als: „The Relationship Between Justification and Spiritual Fruit in Romans 5–8.“ Erschienen in „Themelios“ 34.2 (2009), S. 162–178. Übersetzt wurde er mit freundlicher Genehmigung von Udo H. Schmidt. Korrektur und Lektorat: Benjamin Schmidt.

Anmerkungen

¹Dieser Artikel ist eine aktualisierte Zusammenfassung von Jonathan R. Pratt, „The Relationship between Justification and Sanctification in Romans 5–8“ (Ph.D. diss., Dallas Theological Seminary, 1999).

²Dies ist die traditionelle Sicht der Rechtfertigung im Gegensatz zu der der „Neuen Perspektive über Paulus“, die die Meinung vertritt, dass Rechtfertigung „Gottes Bestätigung ist, dass jemand im Bund ist“ (James D. G. Dunn: „The New Perspective on Paul“, BJR 65 [1983]: S. 106). Siehe auch Tom Wright: „Justification: God’s Plan and Paul’s Vision“ (London: SPCK, 2009), S. 96. Die traditionelle Sicht der paulinischen Rechtfertigung wird vertreten in John Piper: „The Future of Justification: A Response to N. T. Wright“ (Wheaton: Crossway, 2007); Simon Gathercole: „The Doctrine of Justification in Paul and Beyond“, in „Justification in Perspective: Historical Developments and Contemporary Challenges“ (ed. Bruce L. McCormack; Grand Rapids: Baker, 2006), S. 219–241; und Mark A. Seifrid: „Christ Our Righteousness: Paul’s Theology of Justification“ (Downers Grove: IVP, 2000).

³Ich beabsichtige hier nicht, die Feinheiten der Rechtfertigung und Heiligung in Bezug auf systematische Formulierungen zu diskutieren, außer dass ich sage, dass die Rechtfertigung von der Zeit spricht, wenn der Gläubige die Gerechtereklärung empfängt, die ihm zugerechnet wird, wenn er zum Glauben an Christus kommt (Johannes Calvin: „Institutio“, 3.11.2). Wenn Systematiker von Heiligung sprechen, bezieht sich dies in der Regel auf die fortschreitende Heiligung, weil sie sehen, dass die Lehre von der Heiligung von den neutestamentlichen Autoren in allen Zeitformen der Erlösung verwendet werden kann (Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft). David Peterson („Possessed by God: A New Testament Theology of Sanctification and Holiness“ [„New Studies in Biblical Theology 1“; Grand Rapids: Eerdmans, 1995], S. 13) weist zu Recht darauf hin,

dass Wörter wie „Erneuerung“ und „Umwandlung“ treffendere neutestamentliche Termini sind, um das christliche Wachstum zu beschreiben. Gleichzeitig vertritt er die Ansicht, dass das NT „Heiligung“ hauptsächlich in ihrem definitiven (vollendeten) Sinn verwendet. Auch wenn er hier ein hilfreiches Korrektiv zu der Tendenz liefert, die Mehrzahl der verwendeten Stellen über „Heiligung“ mit dem christlichen Wachstum gleichzusetzen (obwohl nur eine Minderheit wirklich auf diese Weise verwendet wird), so gibt es doch mehrere Abschnitte, die den Begriff „Heiligung“ verwenden, um vom Wachstum in der Heiligkeit zu sprechen (z. B., 2. Kor 7,1; 1. Thess 4,3,4, 7; 1. Tim 2,15; und 2. Tim 2,21).

⁴Im folgenden Abschnitt, werde ich eine Liste theologischer Perspektiven liefern, die uns zurückführt in die systematisch-theologische Betrachtung der Frage. Dies ist nötig, um dem Leser einen Überblick über die theologische Landschaft in Bezug auf die Frage der Rechtfertigung und ihrer Frucht zu geben. Mit diesem Raster im Sinn sollte der Leser fähig sein, zu erkennen, wie die exegetische Betrachtung von Rom 5–8 zur Unterstützung von einer dieser theologischen Gruppierungen führt.

⁵Die Frage die sich hier erhebt, hat also mit dem Vorhandensein oder Nichtvorhandensein von gerechten Werken oder Gehorsamstaten im Leben des gerechtfertigten Sünders zu tun. Somit hat diese Frage Vorrang vor einer anderen Frage, die sich ebenfalls in aktuellen Diskussionen der paulinischen Rechtfertigung findet, die sich auf die Stellung der gerechten Taten in der endgültigen Rechtfertigung bezieht. Zu weiteren Einzelheiten über diese Diskussion siehe Piper: „Future of Justification“, und Wright: „Justification“.

⁶John Wesley trennte die Rechtfertigung von der Heiligung (Gehorsam) und war der Meinung, dass beide durch unter-

schiedliche Glaubensakte empfangen werden. Wesley beschreibt diese Heiligung als „völlige Heiligung“ oder „Vollkommenheit“ (John Wesley: „Scripture Way of Salvation“, in „Sermons on Several Occasions“ [ed. T. Jackson; New York: G. Lane and C. B. Tippett, 1845], 1:386, S. 390). Die Erfahrung des Empfangs der „Vollkommenheit“ hat fünf konkrete Elemente: 1.) sie geschieht in einem Augenblick; 2.) sie erfolgt ausdrücklich nach der Rechtfertigung; 3.) sie wird nur von denen empfangen, die nach ihr suchen; 4.) sie definiert Sünde als „bewusste, vorsätzliche Taten“; und 5.) man kann sie verlieren (John Wesley: „A Plain Account of Christian Perfection“ [Chicago: The Christian Witness Co., n.d.], S. 25–28, 35, 46, 52, 104). Andere wesleyanische Theologen unterstützen diese Vorstellung, einschließlich: Frank G. Carver: „Biblical Foundations for the ‚Secondness‘ of Entire Sanctification“, „Wesleyan Theological Journal 22“ (1987): S. 11; William M. Greathouse: „Sanctification and the Christus Victor Motif in Wesleyan Theology“, „Wesleyan Theological Journal 17“ (1982): S. 51; und W. T. Purkiser: „Conflicting Concepts of Holiness“ (Kansas City: Beacon Hill, 1953), S. 30–31.

⁷Die Keswick-Bewegung betrachtet die Heiligung und die Rechtfertigung als zwei unterschiedliche Gaben Gottes, die in unabhängigen Glaubensakten empfangen werden. Die Gläubigen empfangen die Gabe der Heiligung in einer „Krisen“-Entscheidung (Steven Barabas: „So Great Salvation“ [Westwood, NJ]: Revell, 1952], S. 84–86, 115; J. Robertson McQuilkin: „The Keswick Perspective“, in „Five Views on Sanctification“ [Grand Rapids: Zondervan, 1987], S. 178). Vor dieser Entscheidung befindet sich der Gläubige in der Stellung des „fleischlichen Christen“, und danach genießt er das Vorrecht des „siegreichen Lebens“. Dieses siegreiche Leben wird als „normal“ betrachtet und Christen werden

ermutigt, entsprechend zu leben. McQuilkin („Keswick“, S. 159) schreibt im Blick auf diese Verhaltensweise: „*Es mag sein, dass Christen sich nicht auf diese Weise verhalten, aber dies ist ihre wahre Stellung und ihre Möglichkeit.*“ Eine hilfreiche Übersicht über die Keswick-Bewegung bietet Andrew David Naselli: „Keswick Theology: A Historical and Theological Survey and Analysis of the Doctrine of Sanctification in the Early Keswick Movement“, 1875–1920,“ (Ph.D. diss., Bob Jones University, 2006).

⁸Dem Muster folgend, das mit Wesley begann, hat die Pfingstbewegung die Betonung von der völligen Heiligung auf die Taufe mit dem Geist verlagert (Frederick Dale Bruner: „A Theology of the Holy Spirit: The Pentecostal Experience and the New Testament Witness“ [Grand Rapids: Eerdmans, 1970], S. 38; Timothy L. Smith: „The Doctrine of the Sanctifying Spirit: Charles G. Finney’s Synthesis of Wesleyan and Covenant Theology“ in „Wesleyan Theological Journal 13“ [1978]: S. 100–103). Folge dieser Geistestaufe ist die Bevollmächtigung zum Dienst und nicht das wesleyanische Konzept der Vollkommenheit in der Liebe (Stanley M. Horton: „The Pentecostal Perspective“, in „Five Views on Sanctification“ [Grand Rapids: Zondervan, 1987], S. 130). Pfingstler verstehen die Erfahrung der Taufe mit dem Geist als ein Ereignis, das auf die Rechtfertigung folgt und sich von ihr unterscheidet, und als etwas, das von allen Gläubigen erstrebt werden sollte (vgl. Howard Ervin: „Conversion-Initiation and the Baptism in the Holy Spirit: A Critique of James D. G. Dunn’s Baptism in the Holy Spirit“ [Peabody: Hendrickson, 1984], vii; Horton: „The Pentecostal Perspective“, S. 128–34).

⁹„Chaferian“ ist die von Charles Ryrie vorgeschlagene Bezeichnung für dieses Modell der Heiligung (Charles C. Ryrie: „Contrasting Views on Sanctification“, in „Walvoord: A Tribute“ [ed. Donald

K. Campbell; Chicago: Moody, 1982], S. 191). Chaferianer lehren, dass der Sieg über die sündige Natur durch Auslieferung an den Heiligen Geist, in einem Akt der Hingabe oder Übergabe, erlangt wird (vgl. Lewis Sperry Chafer: „He That Is Spiritual“ [rev. ed.; Grand Rapids: Zondervan, 1967], S. 22; J. Dwight Pentecost: „Designed to Be Like Him: Fellowship, Conduct, Conflict, Maturity“ [Chicago: Moody, 1966], S. 127–30; und Charles C. Ryrie: „Balancing the Christian Life“ [Chicago: Moody, 1969], S. 186–191). Auch wenn der Versuch unternommen wird, sich von der Lehre der Keswick-Bewegung, dass Rechtfertigung und Heiligung zwei unterschiedliche Gaben Gottes sind, zu distanzieren (vgl. Ryrie: „Contrasting Views“, S. 195–197), bestehen die Chaferianer trotzdem auf der Notwendigkeit einer grundsätzlichen Entscheidung der Hingabe oder Auslieferung, die dazu verhilft, den Prozess der Heiligung zu beginnen (Chafer: „He That Is Spiritual“, S. 68; „Pentecost - Designed to Be Like Him“, S. 130; Ryrie: „Balancing the Christian Life“, S. 186; John F. Walvoord: „The Augustinian-Dispensational Perspective“, in „Five Views on Sanctification“ [Grand Rapids: Zondervan, 1987], S. 235). Siehe Jonathan R. Pratt: „Dispensational Sanctification: A Misnomer“, Detroit Baptist Seminary Journal 7 (2002): S. 95–108.

¹⁰Die Sicht der unvermeidlichen Verbindung zwischen der Rechtfertigung und dem Fruchtbringen wird von dieser Auswahl reformierter Autoren geteilt: Calvin: „Institutio“, 3.3.1; A. A. Hodge: „Outlines of Theology“ (rev. ed.; n.p.: Robert Carter and Brothers, 1878; repr., Grand Rapids: Eerdmans, 1928), S. 522; Charles Hodge: „Systematic Theology“ (repr., Grand Rapids: Eerdmans, 1981–89), 3:215–16; und B. B. Warfield: „Perfectionism“ (ed. Samuel G. Craig; Grand Rapids: Baker, 1958), S. 356.

¹¹Vgl. William W. Combs: „The Disjunction between Justification and Sanctification in Contemporary Evangelical Theology“, „Detroit Baptist Seminary Journal 6“ (2001): S. 17–44.

¹²Die einzige wesentliche strukturelle Debatte bei der Untersuchung des Römerbriefes, bezieht sich auf die Position von Kapitel 5 in der Argumentation des Paulus. Sollte Kapitel 5 zu Röm 1,18–4,25 oder zu den Kapiteln 6–8 gerechnet werden? Ich habe mich für das letztere entschieden, in erster Linie aufgrund des Vorkommens der Formulierungen „durch unseren Herrn Jesus Christus“, „durch Jesus Christus, unseren Herrn“ und „in Christus Jesus, unserem Herrn“, am Anfang, in der Mitte und am Ende von Kapitel 5 (vgl. Röm 5,1.11,21) und am Ende von allen drei nachfolgenden Kapiteln (Röm 6,23; Röm 7,25; Röm 8,39). Siehe C. E. B. Cranfield: „A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans“ (2 Vols.; ICC; Edinburgh: T&T Clark, 1975), 1:254.

¹³Cranfield („Romans“, 1:102) weist darauf hin, dass die Beweisführung des Paulus in den Kapiteln 1–8 auf seiner thematischen Erklärung in Röm 1,17 basiert („der Gerechte wird aus Glauben leben“). In Röm 1,18–4,25 erläutert Paulus den Ausdruck „der Gerechte aus Glauben“, und in den Kapiteln 5–8 beschreibt er die Bedeutung von „wird leben“.

¹⁴Paulus tut das, indem er Gegensätze verwendet (siehe: Röm 5,12–21 [in Adam/in Christus]; Röm 6,16–7,6 [versklavt unter die Sünde/versklavt an Gott]; Röm 8,1–11 [im Fleisch/im Geist]), durch direkte Aussagen (Röm 6,6–7; Röm 8,15.28) und durch Nebensätze der Feststellung (ihr seid) und der Folge (damit) (Röm 6,4; Röm 7,4.6; Röm 8,4). Diese Liste ist nicht vollständig, sondern lediglich repräsentativ für die Art und Weise, wie Paulus die neue Lebensweise des Gläubigen in Christus schildert.

¹⁵Imperative Gedanken sind nicht auf den Gebrauch des Imperativs beschränkt. Beispiele, wie das ermahnende Konjunk-

tiv und das Indikativ im Futur können als Gebote dienen. Siehe BDF §387.

¹⁶Es gibt natürlich Fälle, wo die Wirklichkeitsform einen zielgerichteten oder tendenziellen Sinn hat, wobei die Handlung, bezeichnet durch das Verb, nicht verwirklicht, sondern nur dem Wunsch entspricht oder versucht wird. Ebenso zeigt die Wirklichkeitsform in Bedingungssätzen (z.B. Röm 8,13) nicht die tatsächliche Realität der Aussage im Nachsatz. Es kommt auch vor, dass der Gebrauch der griechischen Sprache die Möglichkeitsform verlangt, obwohl die Logik des Satzes auf die Gewissheit der beschriebenen Handlung hindeutet. Dies gilt insbesondere in Bezug auf die *ἴνα*-Klausel, die ein konjunktivisches Verb braucht, das aber eine Handlung als gewiss ausdrücken kann, besonders, wenn Gott das Subjekt des Hauptsatzes ist, auf den sich das *ἴνα* bezieht. Hinsichtlich diese Funktion der *ἴνα*-Klausel, siehe BDAG, s.v. „*ἴνα*“, S. 477: „In vielen Fällen können Feststellung und Folge nicht eindeutig differenziert werden, und so wird *ἴνα* für das Resultat benutzt, das auf die Bestimmung des Subjekts oder Gottes folgt. Wie im semitischen und griechisch-römischen Denken, sind Feststellung und Folge bei der Deklaration des göttlichen Willens identisch.“ Siehe auch Daniel B. Wallace: „Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament“ (Grand Rapids: Zondervan, 1996), S. 473–474.

¹⁷Dies ist das Wesen des Imperativs im Griechischen. Wallace („Beyond the Basics“, S. 485) bezeichnet den Imperativ als den „Modus der Absicht“ insofern, als er sich „im Bereich des Willens (was das Auflegen des Willens einer Person auf einen anderen einschließt) und der Möglichkeit bewegt“. Der gleiche Gedanke der Ungewissheit ist auch mit dem Konjunktiv verbunden. Siehe Wallace, S. 461: „Vom Konjunktiv kann man sagen, er repräsentiert das verbale Handeln (oder die Haltung) als ungewiss, aber wahrscheinlich.“

¹⁸Diese Erklärung besagt nicht, dass es nicht auch andere Gründe für das Schreiben an die Römer gibt. Zum Beispiel seine Absicht, um Unterstützung für seine geplante Missionsreise nach Spanien zu werben und sein Wunsch, die jüdisch-heidnischen Spaltungen in der Gemeinde zu heilen, sind zwei zusätzliche Gründe, die häufig erwähnt werden. Für einen Überblick der vielen Aspekte dieser Diskussion, siehe Karl P. Donfried: „The Romans Debate“ (rev. and expanded ed.; Peabody: Hendrickson, 1991) und A. Andrew Das: „Solving the Romans Debate“ (Minneapolis: Fortress, 2007).

¹⁹Die Wahrheit, dass der Christ an der Herrlichkeit Christi teilhat, klammert diesen ganzen Abschnitt ein, wobei Paulus das Thema in Röm 5,1–11 und Röm 8,18–39 entfaltet. Siehe Douglas J. Moo: „The Epistle to the Romans“ („NICNT“; Grand Rapids: Eerdmans, 1996), S. 293, und N. T. Wright: „The Letter to the Romans: Introduction, Commentary and Reflections“, in „The New Interpreter’s Bible“ (Louisville: Abingdon, 2002), 10:509–510.

²⁰Die Wahrheit, dass der Christ an der Herrlichkeit Christi teilhat, klammert diesen ganzen Abschnitt ein, wobei Paulus das Thema in Röm 5,1–11 und Röm 8,18–39 entfaltet. Siehe Douglas J. Moo: „The Epistle to the Romans“ („NICNT“; Grand Rapids: Eerdmans, 1996), S. 293, und N. T. Wright: „The Letter to the Romans: Introduction, Commentary and Reflections“, in „The New Interpreter’s Bible“ (Louisville: Abingdon, 2002), 10:509–510.

²¹Vgl. Charles B. Cousar: „Continuity and Discontinuity: Reflections on Romans 5–8 (In Conversation with Frank Thielman)“, in „Pauline Theology, Vol. HI: Romans“ (ed. David M. Hay and E. E. Johnson; Minneapolis: Fortress, 1995), S. 203; und Moo: „Romans“, S. 316.

²²Wir können mehrere Gemeinsamkeiten feststellen: (1) alle vier ziehen eine falsche Schlussfolgerung aus einer paulinischen Erklärung; (2.) jede Frage wird mit *οὐν* ein-

geleitet; 3.) Paulus antwortet jeweils mit *μη γένοιτο* auf die falschen Schlussfolgerungen (Abraham J. Malherbe: „MH GENOITO in the Diatribe and Paul“ in „HTR 73“ [1980], S. 232; und 4.) die erhärtende Erklärung, die auf *μη γένοιτο* folgt, eröffnet das Thema, das Paulus in den folgenden Versen entfaltet. Für eine detaillierte Erörterung der verwendeten Methode des Streitgesprächs bei Paulus in den Kapiteln 6 und 7, siehe Stanley K. Stowers: „The Diatribe and Paul’s Letter to the Romans“ (SBLDS 57; Chico, CA: Scholars, 1981), S. 133–149.

²³Vgl. D. B. Garlington: „Romans 7:14–25 and the Creation Theology of Paul“ TJ 11 (1990), S. 206–207.

²⁴Viele haben über die Beziehung zwischen Kapitel 5 und 8 geschrieben und auf die chiasmische Struktur in der Argumentation des Paulus aufmerksam gemacht. Einige von ihnen sind N. A. Dahl: „Studies in Paul: Theology for the Early Christian Mission“ (Minneapolis: Augsburg, 1977), S. 82–91; James D. G. Dunn: „Paul’s Epistle to the Romans: An Analysis of Structure and Argument“ in ANRW, Part II: Prinsipat (ed. Wolfgang Haase and Hildegard Temporini; New York: Walter De Gruyter, 1987), 25.4:2, S. 865–66; Charles D. Myers Jr.: „Chiastic Inversion in the Argument of Romans 3–8“ in „NovT 35“ (1993); S. 42; ebd.: „The Place of Romans 5:1–11 within the Argument of the Epistle“ (Ph.D. diss., Princeton Theological Seminary, 1985), S. 122–126; und Moo: „Romans“, S. 469.

²⁵Paulus erwähnt dieses Rühmen *καυχώμεθα* in der Hoffnung und den Trübsalen in Vers 2 und Vers 3. Dass er es als eine bedeutende Segnung sieht, ist klar, da er diesen Abschnitt mit einem Verweis auf den Frieden (Versöhnung) und das Rühmen in Vers 11 beschließt.

²⁶Diese Kategorie stammt von Wallace: „Beyond the Basics“, S. 118–121. Wallace erklärt, dass die neuteamentlichen Autoren gelegentlich „absichtlich zweideutig“ waren. Er sagt auch, „die Beispiele von

Zweideutigkeit, *sensus plenior* (konservativ definiert), und der Wortspiele im NT tragen alle zu dieser Sicht bei.“ Siehe Maximilian Zerwick: „Biblical Greek: Illustrated by Examples“ (trans. Joseph Smith: „Scripta Pontificii Instituti Biblici; Rome: Pontificii Instituti Biblici“, 1963), 114:13.

²⁷Die Argumente, die hier die Bedeutung des Genitiv des Subjekts (die Liebe Gottes) sehen, sind ziemlich stark, so dass es am wahrscheinlichsten ist, dass die Liebe Gottes zu den Gläubigen in den nächsten drei Versen dargestellt wird (vgl. Cranfield: „Romans“, 1:262). Für den Genitiv des Objekts („die Liebe zu Gott“) sprechen jedoch auch mehrere Punkte: 1.) die Liebe des Gläubigen zu Christus bietet eine gute Erklärung für die Gewissheit seiner Hoffnung (das kausale *ὅτι*, das den zweiten Satz von Vers 5 einleitet, gibt den Grund dafür an, wieso der Gläubige des Segens beim letzten Gericht gewiss sein kann: seine Liebe zu Christus wird an seinem geistgewirkten Handeln erkannt); 2.) das Perfekt Passiv *ἐκέχυται* weist darauf hin, dass *ἡ ἀγάπη* das Objekt ist, das Gott (das angenommene Subjekt) durch seinen Mittler, den Heiligen Geist, ausgegossen hat (Cranfield, 1:262, bringt dies zum Ausdruck, obwohl er die Vorstellung des Genitiv des Objekts nicht unterstützt), und vom Geist empfangene Gaben sind im NT im Allgemeinen mit äußeren Taten verbunden; und 3.) die Tatsache, dass die Liebe Gottes in (*ἐν*) unsere Herzen ausgegossen wurde (im Unterschied zu „auf“ oder „über“ uns), legt nahe, dass diese Liebe die Quelle des Liebeshandelns ist, das im Leben des Gläubigen durch den Geist gewirkt wird (Wallace: „Beyond the Basics“, S. 121).

²⁸Moo („Romans“, S. 340) verweist auf die Verwendung des Futur hier als einem „logischen“ Futur, in dem das Herrschen „vom Standpunkt der Herrschaft des Todes in Adam“ zukünftig ist; siehe auch John Murray: „The Epistle to the Romans: The English Text with Introduction, Exposition and Notes“ (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1959), S. 198.

²⁹Paulus verwendet *ζωή* in den Kapiteln 5–8 zwölfmal, wobei neun davon sich auf das eschatologische Leben beziehen (vgl. 5,17–18.21; 6,4.22–23; 7,10; 8,6.10), d.h., Leben, das wir schon besitzen, das aber die völligen und endgültigen kommenden Segnungen noch erwartet. Thomas R. Schreiner („Romans“ [BECNT; Grand Rapids: Baker, 1998], S. 286) erklärt, „Der Eschaton hat für Paulus in der Gegenwart begonnen, und infolgedessen leben die Gläubigen jetzt ‚in der Neuheit des Lebens‘ (6,4).“ Er weist auf zwei Aspekte dieses „Lebens“ hin. Erstens, es erfüllt das Mandat, das Adam in der Genesis gegeben wurde (erwartet in der Erneuerung der Schöpfung in Röm 8,18–25). Zweitens, es weist zurück auf das eschatologische Leben in 1,17, das dem ganzen Volk Gottes gehört.

³⁰Hier eine repräsentative Auswahl derer, die haben zu diesem Verständnis beigetragen haben: Daniel P. Bailey: „The Crucifixion of ‚Our Old Man‘: Romans 6,6 in the Indicative and Imperative of Salvation“ (M.A. thesis, Trinity Evangelical Divinity School, 1990), S. 5–12; Florence A. Morgan: „Romans 6,5a: United to a Death Like Christ’s“, ETL 59 (1983), S. 270; John Murray: „Definitive Sanctification“ CTJ 2 (1967), S. 7; und Robert C. Tannehill: „Dying and Rising with Christ: A Study in Pauline Theology“ (BZNW 32; Berlin: Alfred Töpelmann, 1966), S. 14–20; 39–43.

³¹Das *ἴνα* fungiert höchstwahrscheinlich als eine Ursache (wir sind)-Folge (damit) *ἴνα* (siehe Fußnote 16), da Gott derjenige ist, der bewirkt, dass der Gläubige mit Christus stirbt, mit der Folge, dass der Gläubige in der Neuheit des Lebens wandelt.

³²Im Gegensatz zu den meisten Ausdrücken, die sich in Röm 5–8 auf die Heiligung beziehen, ist die Reaktion der Scham im Blick auf die vergangenen Taten keine Handlung, sondern eine Haltung. Als solche ist sie eine moralische Reaktion, die sich nur im Leben derer er-

eignen kann, die durch den innewohnenden Dienst des Heiligen Geistes geheiligt werden.

³³Peterson: „Possessed by God“, S. 103, 139–42, vertritt die Ansicht, dass in Vers 22 *ἀγιασμών* „die Heiligung als eine Haltung der Hingabe“ ist. Seine Ansicht unterstützt die These seines Buches, dass „Heiligung in erster Linie eine andere Art ist, zu beschreiben, was es bedeutet, bekehrt oder in Christus zu Gott gebracht zu sein.“ Auch wenn seine Ansicht ein notwendiges Korrektiv zu der falschen Vorstellung ist, die neutestamentliche Heiligung sei in erster Linie ein Prozess der moralischen Erneuerung und Veränderung, sieht es doch so aus, dass die Verbindung von *ἀγιασμών* mit *καρπὸν* darauf hindeutet, dass die Heiligung, von der hier die Rede ist, empirischer oder ethischer Natur ist. Siehe 2.Kor 7,1; 1.Thess 4,3–4,7; 5,23; 1.Tim 2,15; und 2.Tim 2,21, wo wir in den Briefen des Paulus andere Beispiele für diesen ethischen Aspekt der Heiligung haben.

³⁴Der griechische Satz verweist hier eindeutig auf die Folge: *ὥστε δουλεύειν ὑμᾶς ἐν κανόντι πνεύματος*.

³⁵Diese Aussage über die Freiheit ist ein gängiges Thema, das in den Kapiteln 6 und 7 mehrmals wiederholt wird (vgl. 6,6–7.14.18.22; 7,6).

³⁶Das Pronomen *ἡμῖν* in Vers 4a wird durch den Partizipialsatz *τοῖς περιπατοῦσιν κατὰ πνεῦμα* modifiziert. Für Paulus hat der Gedanke des Wandeln einen moralischen Beiklang. Zu diesem Punkt siehe T. J. Deidun: „New Covenant Morality in Paul“ (AnBib 89; Rome: Biblical Institute Press, 1981), S. 75–76; und Joseph O. Holloway: III, „ΠΕΡΙΠΑΤΕΩ as a Thematic Marker for Pauline Ethics“ (San Francisco: Mellen Research University Press, 1992), S. 128–129. Eine Anmerkung im Blick auf die Verwendung von *σάρξ* und *πνεῦμα* ist an dieser Stelle auch wichtig. Moo („Romans“, S. 485) bietet eine hilfreiche Zusammenfassung

der Bedeutung dieser Begriffe: „*Nach dem Fleisch zu wandeln*“ bedeutet, dass das Leben von den Werten ‚dieser Welt‘ bestimmt und geleitet wird, der Welt in Auflehnung gegen Gott. Es ist ein Lebensstil, der in seiner Ausrichtung ausschließlich ‚menschlich‘ ist. *„Nach dem Geist zu wandeln“* heißt andererseits, unter der Kontrolle und gemäß den Werten des ‚neuen Zeitalters‘ zu leben, gewirkt und beherrscht von Gottes Geist, als seiner eschatologischen Gabe.“ Siehe auch Trevor J. Burke: „Adoption and the Spirit in Romans 8“, EvQ 70 (1998), S. 313; ebd., „Adopted into God’s Family: Exploring a Pauline Metaphor“ (New Studies in Biblical Theology 22; Downers Grove: IVP, 2006), S. 159–172; und R. David Kaylor: „Paul’s Covenant Community: Jew and Gentile in Romans“ (Atlanta: John Knox, 1988), S. 143–148.

³⁷Wenn Paulus das Verb *φρονέω* verwendet, beinhaltet das mehr als eine einfache intellektuelle Zustimmung. Der Gedanken des Trachtens, des Vorsatzes und Wollens ist auch enthalten (Deidun: „New Covenant Morality“, S. 76; und Ernst Käsemann, „Commentary on Romans“, trans. and ed. Geoffrey W. Bromiley [Grand Rapids: Eerdmans, 1980], S. 219). Dies wird im Text erhärtet, wenn Paulus in Vers 6 (*φρόνιμα*) verwendet. Deidun (S. 76) beschreibt die Wechselwirkung zwischen dem Werk Gottes, der einen neuen Willen erschafft, und dem Verhalten des Christen, der diesen Willen ausübt: „*Was der Geist tut, ist, den Menschen mit einem neuen Willen auszustatten, wobei Er selbst die ständige Quelle ist und durch den so die Forderungen des Gesetzes nach einem Gehorsam, der Gott zufriedenstellt, erfüllt werden. Das Evangelium ist nicht ein Mittel, das dem Menschen gegeben wurde, damit er die Forderungen des Gesetzes erfüllen kann, es ist das Mittel, das Gott selbst benutzt, um diese Forderungen im Menschen zu erfüllen ... Doch dies bedeutet nicht, dass das Wirken, durch das Gott die For-*

derungen des Gesetzes im Christen erfüllt, dann nicht das eigene Handeln des Christen wird; denn der neue Wille, mit dem er ausgestattet ist, und der ständig aus dem Wirken des Geistes fließt, ist nun wirklich sein eigener.“

³⁸Auch wenn das Passiv auf fehlendes Handeln aufseiten des Subjekts (des Gläubigen) hindeuten könnte, ist hier das gerade Gegenteil der Fall. Für jemanden, der von einem anderen geleitet wird, ist die gerechte Reaktion, dass er ihm folgt. Die Betonung in Römer 8,14 liegt auf dem unwiderstehlichen Wirken des Geistes, der den Christen führt (nur jene, die geleitet werden, sind „Söhne Gottes“ und der Kontext zeigt, dass „Söhne Gottes“ Kinder, Erben und Miterben sind – Römer 8,16–17). Die logische Folge dieses Führens ist also die Reaktion des Gläubigen, aktiv zu folgen.

³⁹Deidun: „New Covenant Morality“, S. 78; Brendan Byrne („Sons of God” – „Seed of Abraham“ [AnBib 83; Rome: Biblical Institute Press, 1979], S. 98) weist darauf hin, dass das „*jene, die werden geleitet*“ nicht nur zurückweist auf „jene, die die Taten des Leibes töten“, sondern „*all die verschiedenen Beschreibungen des Lebens im Geist im vorhergehenden Abschnitt umfasst (Verse 4, 5, 6, 9, 10 und 11). Es fasst die Art zusammen, in der der Christ es zulässt, dass sein ganzer Lebensstil vom Geist bestimmt wird (vgl. Gal 5,18), der in ihm eine neue Gerechtigkeit erschafft, die die Forderungen des Gesetzes erfüllt.*“

⁴⁰James D.G. Dunn: „Romans 1–8“ (WBC; Dallas: Word, 1988), S. 453–454.

⁴¹Vgl. Cranfield: „Romans“, 1:398–399.

⁴²Vgl. James M. Scott: „Adoption as Sons of God: An Exegetical Investigation into the Background of ΥΙΟΘΕΣΙΑ in the Pauline Corpus“ (WUNT 2.48; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1992), S. 265.

⁴³Mehrere Gründe unterstützen die Vorstellung, dass das gleichgestaltende Werk durch Gott gegenwärtig stattfindet: 1.) da der Zweck dieses gleichgestaltenden

Werkes darin besteht, dass Christus der Erstgeborene unter vielen Brüdern sei (vgl. 8,29b), sieht es ganz so aus, dass der Zeitpunkt der Gleichgestaltung der Ernennung Christi als Erstgeborener „*unter vielen Brüdern*“ vorausgehen oder wenigstens mit ihr zusammenfallen muss, und diese Beziehung hat bereits bei der Errettung begonnen, wenn die Gläubigen Erben und Miterben mit Christus werden (vgl. 8,17); 2.) dem Bild Christi gleichgestaltet werden schließt offenbar auch die gegenwärtigen Leiden und den geforderten Gehorsam der Gläubigen ein, da sie danach trachten, den Fußspuren Christi zu folgen (Wright: „Romans“, S. 602, und Cranfield: „Romans“, 1:432); 3.) dass die Christen den Geist besitzen, zeigt, dass sie als „Söhne Gottes“ geleitet werden (vgl. 8,9–14), was ein Hinweis darauf ist, dass sie zugleich dem Bild Christi gleichgestaltet werden (Michael Neary: „Creation and Pauline Soteriology“ ITQ 50 [1983–1984], S. 22); und 4.) Paulus spricht von der Gleichgestaltung mit dem Bild Christi, indem er die *μορφή*-Wortgruppe an mehreren Stellen verwendet, wo diese Gleichgestaltung die gegenwärtige Erfahrung des Gläubigen ist (vgl. 2.Kor 3,18; Gal 4,19; Röm 12,2; siehe jedoch Phil 3,21, das sich auf die zukünftige Gleichgestaltung bezieht). Einige sind der Meinung, dass es keinen gegenwärtigen gleichgestaltenden Dienst durch Gott gibt; sie sprechen sich dafür aus, dass dieser Dienst ausschließlich zukünftigen Charakter hat. Siehe Byrne: „Sons of God” – „Seed of Abraham“, S. 119; Moo: „Romans“, S. 535; und Judith M. Gundry Volf: „Paul and Perseverance: Staying In and Falling Away“ (WUNT 37; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1990), S. 11.

⁴⁴C.F.D. Moule („An Idiom Book of New Testament Greek“ [2d ed.; Cambridge: Cambridge University Press, 1959], S. 179) und Wallace („Beyond the Basics“, S. 653) unterstützen hier den eigenständigen Gebrauch des Partizips.

⁴⁵Vgl. Moo: „Romans“, S. 313.

⁴⁶C.K. Barrett („Boasting [καυχᾶσαι, κτλ.] in the Pauline Epistles“ in „L’Apôtre Paul: Personnalité, Style et Conception du Ministère“ [ed. A. Vanhoye; BETL 73; Leuven: University Press, 1986], S. 368) schreibt: „*Dies ist die Art theologischer Thematik, die nicht als eine Abstraktion gesehen werden darf; es ist nicht verkehrt, sie in psychologischen und somit in ethischen Ausdrücken zu verstehen.*“

⁴⁷Paulus verwendet das inklusive „*wir*“ überall in Röm 5,1–11. Zu einer Erörterung des inklusiven „*wir*“ siehe Wallace („Beyond the Basics“, S. 397–398).

⁴⁸Dies ist die Grundbedeutung des Perfekt, dass eine Handlung in der Vergangenheit stattgefunden hat mit Ergebnissen, die in der Gegenwart fortauern. Siehe BDF §340. Eine nuanciertere Darstellung des Perfekt findet sich in Stanley E. Porter: „Verbal Aspect in the Greek New Testament with Reference to Tense and Mood“ (Studies in Biblical Greek 1; New York: Peter Lang, 1989), S. 245–259.

⁴⁹Diese Beschreibung verhindert, dass der Ausleger in dem Adam-Christus-Vergleich einen Universalismus sieht. Zweifellos sind die Auswirkungen der Sünde Adams universal, aber die Auswirkungen von Christi erlösendem Gehorsam kommen nur jenen zugute, die die Gnade und das Geschenk der Gerechtigkeit durch den Glauben empfangen. Dies hat Paulus von Röm 1,16 bis Röm 4,25 ausführlich dargelegt (beachte insbesondere Röm 3,21–28). Dies wird auch in Gal 2,16; Eph 2,8–9; 2.Thess 1,8–9 eindeutig gesagt. Siehe Moo („Romans“, S. 340–344) für weitere Einblicke zu dieser Thematik.

⁵⁰Joseph C. Dillow („The Reign of the Servant Kings: A Study of Eternal Security and the Final Significance of Man“ [Haysville, NC: Schoettle, 1992], S. 362–363) spricht sich für solch eine Gruppe aus. Er behauptet, dass diejenigen, die im Leben herrschen, Christen sind, die

das „überfließende Leben“ erfahren haben, im Gegensatz zu (ebenfalls wahren) Christen, die (jedoch) „Leere, Schwachheit und geistliche Armut“ (S. 357) erleben, weil sie es versäumt haben, Nutzen aus ihrem neuen Leben im Geist zu ziehen.

⁵¹Siehe Fußnote 16 für Beispiele zu dieser Funktion von *ἐνα*.

⁵²Holloway: „*ἸΕΡΗΜΙΑΤΕΩ* as a Thematic Marker“, S. 120.

⁵³In Röm 6,11 befiehlt Paulus seinen Lesern die Tatsache zu bedenken (von ihr auszugehen), dass sie der Sünde gegenüber bereits tot sind (etwas, das er in Röm 6,2 als Faktum festgestellt hat) und die lebendig sind für Gott (*ζῶντας τῷ θεῷ*). Ebenso befiehlt er ihnen in Röm 6,13 sich Gott als solche zur Verfügung zu stellen, die (bereits) „lebendig geworden sind aus den Toten“ (*ἐκ νεκρῶν ζῶντας*).

⁵⁴Wie es häufig in Kapitel 6 sein Muster ist, wiederholt Paulus einen Punkt, den er soeben in Röm 6,17–18 behandelt hat, wo er erklärt, dass sie (die römischen Christen) vor ihrer Erlösung Sklaven der Sünde waren (vgl. Röm 6,17a), und nun, nach ihrer Errettung, sind sie frei von der Sünde und Sklaven der Gerechtigkeit (vgl. Röm 6,18).

⁵⁵Noch einmal: das „Sterben mit Christus“ ist ein paulinischer Ausdruck, der in Röm 6,1–7,6 nur für Gläubige verwendet wird.

⁵⁶Paulus betrachtet das „tot gegenüber dem Gesetz“ in Röm 7,4 auf die gleiche Weise wie das „für die Sünde gestorben“ in Röm 6,2–4, indem er betont, dass dies im Leben des Gläubigen als Folge seines Sterbens mit Christus geschieht. Wenn Paulus erklärt, dass der Tod gegenüber dem Gesetz „durch den Leib Christi“ erfolgt, spricht er von Christi Tod und verbindet in Röm 6,2–6 den Gläubigen eindeutig mit dem Tod Christi. Wenn es von dem Gläubigen also heißt, dass er gegenüber dem Gesetz durch den Leib Christi gestorben ist, dann ist er gegenüber dem Gesetz aufgrund seines Todes mit Christus bei seiner Errettung gestorben.

⁵⁷In diesem ganzen Abschnitt seiner Beweisführung (in Röm 6,15–7,4a) verwendete Paulus die Verben und Pronomen in der zweiten Person Plural, doch dann wechselt er bei den Verben und Pronomen zur ersten Person Plural, das am Ende von Röm 7,4 mit *καρποφορήσομεν* beginnt und sich bis Vers 6 fortsetzt. Auch wenn dies nicht beweist, dass er die Wahrheit von Röm 6,15–7,4a nicht auf sich selbst bezieht, während er Röm 7,4b–6 auf sich selbst anwendet (zumal er die erste Person bei den Verben und Pronomen in Röm 6,1–14 verwendet, die viele der Gedanken von Röm 6,15–7,4a behandeln), demonstriert es zumindest, dass er sich in die Reaktion des Fruchtbringens einschließt. Siehe Pratt: „The Relationship between Justification and Sanctification in Romans 5–8“, S. 218.

⁵⁸Alle Grammatiken stimmen darin überein, dass die Formel *ὥστε* + Infinitiv ein Resultat anzeigt.

⁵⁹Den Kontrast, den Paulus zwischen den früheren Tagen vor der Erlösung, von denen er in Röm 7,5 gesprochen hat, und den jetzigen (*νυνί*) des neuen Lebens in Christus in Röm 7,6 macht, erinnert an denselben Kontrast, den er in Röm 6,17–18 und Röm 6,20–22 macht.

⁶⁰Viele haben über die Beziehung von Röm 7,6 zu 2.Kor 3,6 geschrieben und über den Bezug dieser Stellen zu den Verheißungen des Neuen Bundes im AT. Siehe A. Feuillet: „Les attaches bibliques des antitheses Pauliniennes dans la Première Partie de l'Épître aux Romains (1–8)“ in „Mélanges Bibliques en Hommage au R. P. Béda Rigaux“ (ed. Albert Descamps and André de Halleux; Gembloux: „Duculot“, 1970), S. 342–345; Joseph A. Fitzmyer: „Romans“ (AB 33; Garden City, NY: Doubleday, 1993), S. 323, 460; Bernardin Schneider: „The Meaning of St. Paul's Antithesis 'The Letter and the Spirit'“ CBQ 15 (1953), S. 201–207; und Frank Thielman: „Paul and the Law: A Contextual Approach“ (Downers Grove: IYP, 1994), S. 197–199.

⁶¹Es gibt drei Gründe, dieses Partizip in seinem typisch beschreibenden Sinn zu verstehen, statt in einem bedingten Sinn (wie es Fitzmyer tut, [vgl. „Romans“, S. 488]). Erstens, der Aorist Passiv *πληρωθῆ* zeigt an, dass Gott durch Christus die Forderungen des Gesetzes in den Christen erfüllt hat; Er ist der Hauptakteur. Zweitens, das Absicht-Folge-*ἐνα* zeigt an, dass Gottes Vorsatz, das Gesetz in den Christen erfüllt zu sehen, auch sicher verwirklicht wird. Drittens, die typische Verwendung der artikularen Partizipien dient dazu, das Substantiv, auf das sie sich beziehen, zu modifizieren (Moule: „An Idiom Book of New Testament Greek“, S. 104).

⁶²Es gibt einige, die die Meinung vertreten, dass *οἱ τοὶ θεοῦ* sich auf eine von zwei Klassen von Gläubigen bezieht (in diesem Fall eine privilegiere, geistlichere Gruppe). Sie meinen, dass man diese bessere Klasse erst erreicht, wenn man „dem Wirken des Geistes treu ergeben ist“ (F. Godet, „Commentary on the Epistle to the Romans“ [trans. A. Cusin; translation revised by Talbot W. Chambers; New York: Funk & Wagnalls, 1883; repr., Grand Rapids: Zondervan, 1956], S. 309). Ken Yates („Sons of God' and the Road to Grace“, Journal of the Grace Evangelical Society 19 [2006], S. 31–32) vertritt eine ähnliche Sicht: „Das Kind Gottes hat also die Wahl, sich vom Geist leiten zu lassen und seinen Leib zum Gehorsam hinzugeben. Er kann dann den Titel des erwachsenen ‚Sohnes‘ beanspruchen.“ Dillow („The Reign of the Servant Kings“, S. 368–371) folgt auch dieser Argumentation. Dieses methodologische Muster, Paulus' Indikativaussagen durch die Brille des Imperativs zu interpretieren (z. B. erklärt Dillow, [S. 369]: „Jene Christen, die, die Taten des Leibes in den Tod geben' [im Gehorsam gegenüber dem Gebot von Vers 13] sind Söhne ...“), muss genau betrachtet und widerlegt werden, aber das muss im Brennpunkt einer anderen Abhandlung stehen.

⁶³C. E. B. Cranfield („Paul's Teaching on Sanctification“, RefR 48 [1995], S. 222) gibt uns hier einen hilfreichen Kommentar: „Wenn wir denn Christen sind, tun wir dies, wenn auch nur sehr schwach, bloß halbherzig und mit einem sehr begrenzten Verständnis dafür, was wir da tun. Das beständige Werk der Heiligung, das der Heilige Geist vollbringt, veranlasst uns dazu, es mit immer mehr Verständnis, immer aufrichtiger, zuversichtlicher und demütiger zu tun.“

⁶⁴Dunn („Romans 1–8“, S. 482) schreibt: „Offensichtlich will Paulus hier im Rahmen dieser beiden Verse (*προ- ... ἐδόξασεν*) den ganzen Verlauf von Zeit und Geschichte umfassen, vom Anfang bis zum Ende.“

⁶⁵Moo („Romans“, S. 534) erklärt, dass das Verb *προώρισεν* die Präposition *πρό* zu dem Verb *ὀρίζω* hinzufügt, dieses Verb bedeutet üblicherweise „beschließen“, „festsetzen“ oder „bestimmen“. Der Gedanke des Verbs ist „vorherbestimmen“, was durch seine Verwendung in verschiedenen neutestamentlichen Zusammenhängen erhärtet wird, wie zum Beispiel seine Beziehung zur Kreuzigung (vgl. App 4,28), zur „Weisheit“, die nun in Christus offenbart ist (vgl. 1.Kor 2,7), und zu den Gläubigen (vgl. Eph 1,5+11). Die Bedeutung von *πρό* bezieht sich auf den Gedanken „vor Grundlegung der Welt“, wie wir ihn in Eph 1,4–5 sehen.

⁶⁶1.) Der Hinweis, dass die „Liebe Gottes“ (*ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ*) in Röm 5,5 ein absoluter Genitiv ist, könnte darauf hindeuten, dass er lediglich als subjektiv zu verstehen ist, und somit wäre es kein Beweis für eine gerechte Reaktion. 2.) Das Herrschen im Leben (vgl. Röm 5,17b), sowohl als ein gegenwärtiges wie auch ein zukünftiges Ereignis, könnte auch so interpretiert werden, dass es sich nur auf die zukünftige Erfahrung des Gläubigen bezieht. 3.) Wenn Paulus in Röm 8,29 von der Gleichgestaltung in das Ebenbild Christi spricht, könnte sich dies auch auf ein rein zukünftiges Ereignis beziehen.

⁶⁷Wesleyaner-, Chaferian- und Keswick-Interpreten, die mit meinen Schlussfolgerungen nicht übereinstimmen, vertreten die Meinung, dass die Gegensätze zwischen „dem Versklavten“ und „dem Befreiten“ in Kapitel 6 und die Unterschiede zwischen „dem Geistlichen“ und „dem Fleischlichen“ in Kapitel 8 nicht dazu dienen, zwischen Gläubigen und Ungläubigen zu unterscheiden, sondern vielmehr zwei Gruppen von Gläubigen beschreiben: die Gehorsamen und die Ungehorsamen. Diese Gruppe der strittigen Reaktionen umfasst die folgenden: das Wandeln in der Neuheit des Lebens (vgl. Röm 6,4), das Fruchtbringen, das zur Heiligung führt (vgl. Röm 6,22), das Wandeln nach dem Geist (vgl. Röm 8,4), das Ausgerichtetsein auf das, was der Geist will (vgl. Röm 8,5), das Geleitetwerden durch den Geist (vgl. Röm 8,14) und das Beten um Gottes Hilfe (vgl. Röm 8,15).

⁶⁸Diese sind vor allem deshalb unmissverständlich, weil keine wesentlichen theologischen oder grammatikalischen Argumente gegen sie erhoben werden können.

⁶⁹Robert A. Peterson: „Preservation, Perseverance, Assurance, and Apostasy“, Presb 22 (1996), S. 33.

⁷⁰Paulus bezeugt das Geheimnis des menschlichen und des göttlichen Zusammenwirkens beim Fruchtbringen in 1.Kor 15,10: „Aber durch Gottes Gnade bin ich, was ich bin, und seine Gnade mir gegenüber ist nicht vergeblich gewesen. Im Gegenteil, ich habe härter gearbeitet als sie alle, nicht aber ich, sondern die Gnade Gottes, die mit mir ist.“

⁷¹Ich verwende diesen Begriff in dem Sinn, dass man sich passiv zurücklehnt und untätig darauf wartet, dass Gott in unserem Leben alles tut.

A man and a woman are smiling and looking at a tablet together outdoors. The man is on the left, wearing a light-colored checkered shirt. The woman is on the right, wearing a blue cardigan over a patterned top. They are both looking down at the tablet held by the woman. The background is a bright, out-of-focus green area, suggesting a park or garden.

Das Beste im Bereich Bibelsoftware

Verstehen Sie das Wort Gottes besser mit Ihren
Lieblingsbüchern und revolutionärer Technologie.



Die deutsche Ausgabe von Logos 7

Meinen ersten Computer kaufte ich 1985. Ich war damals 20 Jahre alt. Damit gehöre ich weder zu den „digitalen Ureinwohnern“, die eine Welt ohne Computer nicht mehr kennengelernt haben, noch zu den „digitalen Einwanderern“, die erst als Erwachsene der Computerwelt begegnet sind. Ich bin irgendetwas mittendrin.

In meinem Freundeskreis war ich der Erste, der seine Nächte mit dem Rechner verbrachte. Ich interessierte mich damals für das Programmieren, das Entwickeln von kleinen Datenbanken und natürlich die enorm nützlichen Textverarbeitungen. „Digital Kids“ können sich gar nicht mehr vorstellen, was es bedeutet, eine Hausarbeit mit einer Schreibmaschine und „Tippex“

(eine Korrekturflüssigkeit zum Überdecken von Tippfehlern) zu schreiben. Für uns war das damals ein gewaltiger Entwicklungsschritt, Texte vor dem endgültigen Ausdruck stilistisch überarbeiten und korrigieren zu können. Zwar haben wir gelegentlich Wochen damit verbracht, Druckertreiber zu schreiben, die in der Lage waren, Sonderzeichen und Altsprachen zu drucken. Aber es war trotzdem eine große Erleichterung und machte riesigen Spaß.

In dieser Zeit lernte ich auch meine ersten digitalen Bibeln kennen. Mit einfachen Textdateien auf Disketten (Datenträger, die man in so genannte Laufwerke geschoben hat, um Daten zu lesen oder zu schreiben) fing es an. So waren wir nicht mehr gezwungen,

« Part IV: Revelation (Principium Externum) » Chapter 10: General Revelation » General Revelation is Insufficient Artikel » ↑ ↓

GENERAL REVELATION IS INSUFFICIENT

[87] For various reasons, however, this general revelation is not sufficient. On this point, too, Christian theologians are unanimous. Over against the Gnostics, Irenaeus asserts the limited character of human knowledge, while Justin Martyr, Tertullian, Lactantius, Arnobius, and others depict the weakness of reason in very vivid colors.³⁶ Augustine does not deny that among pagans also there is some truth that can be used profitably by Christians,³⁷ but for him philosophy is not the true road to salvation. It can only teach the few and these few it can only teach a little.³⁸ It knows the goal but not the road that leads to it.³⁹ It often leads people astray and suppresses the truth in unrighteousness (*The Trinity* 13, 24), does not seek it piously (*Conf.* 5, 4), lacks the love that is necessary to the knowledge of the truth (*City of God* 9, 20), and is handicapped by its own pride in acquiring the knowledge of the truth, for only humility is the road to life.⁴⁰ Hence another revelation even for the mixed articles of faith also

ciency of natural theology in the preface of the Roman and canons 2, 2–4. Protestant theologians agreed with the insufficiency of general revelation and the natural religion to salvation, viz., the law of nature, the law of Moses, the law of the prophets, and the law of Christ. The majority of theologians as well who held a more favorable view of the sufficiency of general revelation but on the practical side of this life or the life to come. In contrast, the total insufficiency of general revelation, however, was not denied until the eighteenth century by deists and rationalists, like Chertkov and others.

On the insufficiency of general revelation, however, Augustine writes: “Against this pride of the demons, under which the human race was held subject as its merited punishment, that this revelation at most supplies us with knowledge of the truth, but it leaves us absolutely unfamiliar with the person of Christ, who alone is the way to the Father (Matt. 11:27; John 14:6; 17:3; Acts 4:12). General revelation, therefore, is insufficient for human beings as sinners; it knows nothing of grace and forgiveness; it is frequently even a revelation of wrath (Rom. 1:18–20). Grace and forgiveness, which for fallen human beings have to be the primary content of religion, are acts of God’s good pleasure, not of nature and necessity. General revelation can at best communicate certain truths but conveys no facts, no history, and therefore changes nothing in existence. It somewhat illumines the mind and restrains sin but does not regenerate the nature of human beings and the world. It can instill fear but not trust and love.”⁴⁶

CHAP. 20.—OF THE KIND OF KNOWLEDGE WHICH PUFFS UP THE DEMONS
1. However, the very origin of the name suggests something worthy of consideration, if we compare it with the divine books. They are called demons from a Greek word meaning knowledge.⁴ Now the apostle, speaking with the Holy Spirit, says, “Knowledge puffeth up, but charity buildeth up.”⁵ And this can only be understood as meaning that without charity knowledge does no good, but inflates a man or magnifies him with an empty windiness. The demons, then, have knowledge without charity, and are thereby so inflated or proud, that they crave those divine honors and religious services which they know to be due to the true God, and still, as far as they can, exact these from all over whom they have influence. Against this pride of the demons, under which the human race was held subject as its merited punishment, that this revelation at most supplies us with knowledge of the truth, but it leaves us absolutely unfamiliar with the person of Christ, who alone is the way to the Father (Matt. 11:27; John 14:6; 17:3; Acts 4:12). General revelation, therefore, is insufficient for human beings as sinners; it knows nothing of grace and forgiveness; it is frequently even a revelation of wrath (Rom. 1:18–20). Grace and forgiveness, which for fallen human beings have to be the primary content of religion, are acts of God’s good pleasure, not of nature and necessity. General revelation can at best communicate certain truths but conveys no facts, no history, and therefore changes nothing in existence. It somewhat illumines the mind and restrains sin but does not regenerate the nature of human beings and the world. It can instill fear but not trust and love.”⁴⁶

Aug., De civ. Dei 9.20 | NPNF1.2

• **לבב**

• **LEMMA**

לבב **לבב** **לבב** **לבב** **לבב** Herz; Brust; Gewissen

HAL heart; breast; conscience

BDB inner man, mind, will, heart

GHCLOT the heart; the soul, life; to live; to stay the heart; The heart; the senses, affections, and emotions of the mind; to love with the whole heart; a hard heart; pour out their heart; mode of thinking and acting; with a double heart; will and purpo...

mehr »

Morphologische Tabellen | לבב

• **ÜBERSETZUNG LUT84**

Herz, Herzen, Herzens

Sinn

achtet ... darauf
sie sich vorgenommen hatte
Verstand, Verständige
du mich getasche hast
du ... das vernahmst
hatte im Sinn
hatte mir vorgenommen
zaghaft

Herz, Brust, Gewissen

• **WURZEL LUT84**

לבב **לבב** **לבב** Herz; Brust; Gewissen

קבח **קבח** **קבח** Kuchen (besondere Sorte)

באב **באב** **באב** backen

לבב **לבב** **לבב** Herz; Neigung; Innere; Geist; Mut; Entschlossenheit; Wille; Absicht; Aufmerksamkeit; Verstand

לבב **לבב** **לבב** Herz; Brust; Gewissen

לבב **לבב** **לבב** Vernunft annehmen, verständig werden; das Herz rauben

קבח **קבח** **קבח** Kuchen (besondere Sorte)

באב **באב** **באב** backen

לבב **לבב** **לבב** Leib-kamal

לבב **לבב** **לבב** Wut

Bibeltexte mühsam abzuschreiben, sondern konnten sie in unsere Ausarbeitungen hineinkopieren. Später kamen einfache Bibelprogramme mit schlichten oder bereits diffizilen Suchmöglichkeiten hinzu.

Die erste kommerzielle Bibelsoftware war für mich Elbikon und lief unter Windows 3.1. Später erwarb ich das BibleWorks-Paket, das ebenfalls unter Windows läuft und einschließlich der Ursprachen über Jahre hervorragende Dienste geleistet hat. BibleWorks zählt noch heute zu den führenden Bibelanwendungen (www.bibleworks.com). Als ich 2006 vollständig in die Welt von Apple wechselte, musste ich mich von

Bibelworks trennen, da es damals keine praktikable Möglichkeit gab, unter dem Macintosh-Betriebssystem damit zu arbeiten. Ich verkaufte BibleWorks und wechselte zur Bibel-Software Accordance (www.accordancebible.com). Accordance war damals unter Theologen, die mit einem „Apple“ arbeiteten, das Programm der Wahl. Es eröffnete völlig neue Möglichkeiten im Umgang mit biblischen Texten und bibelnahen Referenzen. Damals veröffentlichte ich eine Rezension über Accordance und stehe noch heute zu der Begeisterung, die aus ihr spricht. Accordance ist in der aktuellen Version 12 eine exzellente Anwendung und gerade dort, wo

schnelle Verarbeitung und große Exaktheit erwartet werden, etwa in der Forschung, sehr zu empfehlen.

Im Jahre 2016 bin ich trotzdem zur Bibel-Software Logos gewechselt. Dafür gibt es vor allem fünf Gründe:

Erstens liebe ich die Möglichkeit, in meinen Texten Begriffe, Sätze und Abschnitte zu markieren. Das geht unter Logos ganz hervorragend. Zwar kann das eine Software wie Accordance auch. Aber die Markierungen und Anmerkungen werden dort nicht auf dem Server gespeichert, sondern lokal auf dem genutzten Gerät. Leider sind mir beim Synchronisieren meine Hinterlegungen mehrfach verloren gegangen. Unter Logos läuft das ganz hervorragend und ich kann mir inzwischen diese Option nicht mehr wegdenken.

Zweitens nutze ich Logos nicht nur zum Bibelstudium, sondern auch zur Lektüre von eBooks. Das Angebot unter Logos ist einfach gigantisch und meist sind die Bücher untereinander verknüpft. Das bedeutet, dass, wenn ich etwa in der *Dogmatik* von Herman Bavinck einen Verweis auf den *Gottesstaat* von Augustinus finde, ich über ein Popup-Fenster die Referenzstelle sofort einsehen und – wenn ich das möchte – auch in das Buch „springen“ kann. Das setzt natürlich voraus, dass ich das entsprechende Werk unter Logos auch besitze. Ich habe durch diese Funktion schon immens viel Zeit gespart.

Drittens liebe ich die Logos-Software für mein Tablet. Da ich viel unterwegs bin, lese ich sowohl meine Bibel als auch sonstige Literatur auf dem iPad. Die Logos-Anwendung ist mir inzwischen ein nicht mehr wegzudenkender Begleiter geworden. Ich studiere damit (fast) täglich meine Bibeltexte, führe Gebetslisten und gehe der theologischen Literatur auf den Grund. So kann ich etwa die Zeitschrift *Themelios* im Logos-Format abonnieren und komfortabel lesen. Die 2018 erschienene mobile Logos-Anwendung hat einige Funktionen gründlich überarbeitet. Ich kann jetzt beispielsweise mehrere Bücher öffnen und einfach zwischen den Texten hin- und herspringen. Verbesserungen wünsche ich mir noch bei der Suchfunktion. Eine nüchterne Suche innerhalb des Buches, das ich gerade lese, würde das Erschließen von Inhalten vereinfachen. Derzeit muss ich noch in ein extra Suchmenü wechseln und eine entsprechende Auswahl vornehmen.

Viertens schätze ich die dynamische Preisgestaltung. Ich muss das kurz erklären: Manchmal kommt es vor, dass ich zum Beispiel einen Kommentar aus einer Kommentarreihe gekauft habe. Wenn ich später die gesamte Reihe erwerbe, zum Beispiel im Rahmen einer Rabattaktion, erkennt Logos beim Bestellvorgang, dass ich bereits einen Kommentar aus dieser Reihe besitze und kalkuliert entsprechend günstiger.

Gleiches gilt auch für Paketangebote. Die Funktion hat mich schon mehrfach davor bewahrt, Bücher doppelt zu erwerben.

Besonders hervorheben möchte ich den fünften Grund für meinen Systemwechsel: Ich kenne keine Bibel-Software, die so viele deutsche Werke anbietet wie Logos. Der Hersteller hat sich vor Jahren entschlossen, auf dem deutschsprachigen Markt Fuß zu fassen und dafür personell und lizenzrechtlich enorm investiert. Schon mit der deutschen Version von Logos 6 Gold sind bedeutende Werke ausgeliefert worden. Ich nenne mal Siebenthals *Griechische Grammatik zum Neuen Testament*, das *Theologische Wörterbuch zum Alten Testament* (ThWAT) oder den *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* von Strack und Biberbeck (3 Bände).

Mit der deutschsprachigen Version 7 legt Logos noch einmal nach. So gehört bei der Version Gold *Herders Theologischer Kommentar zum NT* (24 Bände) dazu. Schon in der Version Silber ist mein geliebtes *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (EWNT) von Balz und Schneider oder auch das *Theologische Handwörterbuch zum Alten Testament*

von Jenni und Westermann (2 Bände) enthalten. Nicht alle Werke können derzeit ausgeliefert werden. Es wird noch an ihnen gearbeitet. Wer allerdings jetzt Logos 7 erwirbt, bekommt die Produkte im Laufe der nächsten Monate nachgeliefert.

Hinzu kommt, dass in der Version 7 die Datensätze für das Nachschlagen und Visualisieren von exegetischen Befunden überarbeitet und erweitert worden sind. Dank ihnen lässt sich in Logos jedes Wort des Bibeltextes nun auch in deutscher Sprache gründlich analysieren. Neben Bedeutungen und Wortformen stehen viele andere Informationen bereit, wie etwa Paralleltex-te, Stilfiguren oder syntaktische Funktionen (die meisten Funktionen allerdings erst ab der Version Gold).

Für Einsteiger hält der Hersteller eine kleine Version bereit, die derzeit mit einem Frühveröffentlichungsrabatt von 20 Prozent erworben werden kann. Theologiestudenten und Theologen werden bei Silber oder Gold einsteigen. Ich kann das jedenfalls sehr empfehlen!

Hier der Link für mehr Informationen: de.logos.com



Atari-520ST computer Photograph by Rama {{Ce:LL}}. Wikipedia.

J. V. Fesko

John Owen über die Einheit mit Christus und die Rechtfertigung

Einführung

C. S. Lewis sagt, wir sollten alte Bücher neuen Büchern vorziehen, weil jede Zeit ihre eigene Perspektive hat. Wenn wir alte Bücher lesen, können wir aus der Vergangenheit lernen und gegebenenfalls Fehler in unserer eigenen Perspektive korrigieren.¹ Beim Stöbern in der geschichtlichen Vergangenheit der Theologie ist eine der Gestalten, die wie Riesen aus der Masse der Liliputaner herausragen, John Owen (1616–1683). Er ist vielleicht der bedeutendste englische Theologe, der ganz gewiss auf einer sehr kurzen Liste führender protestantischer Geistlicher im Europa des 17. Jahrhunderts steht.² Owen wurde „der brillianteste theologische Kopf, den England je hervorgebracht hat“ genannt.³ Owens

Ansehen in der Theologiegeschichte wurde durch seine umfangreichen Schriften über eine Vielzahl von Lehrthemen gefestigt, in denen er ein beachtliches Wissen und Geschichtsverständnis, große Belesenheit und Bibelkenntnis, philosophische Klugheit und theologischen Scharfsinn bewies.⁴

Was uns jedoch in diesem Essay besonders interessiert, sind Owens Ansichten über die Einheit mit Christus und die Lehre von der Rechtfertigung. Gegenwärtig finden über diese Lehren umfangreiche Diskussionen statt, die verschiedenen Bereichen der unterschiedlichen theologischen Studienfelder entspringen, nämlich dem geschichtlichen, systematischen, exegetischen und biblischen.⁵ Eine Untersuchung dieses Themas empfiehlt sich schon deshalb, weil Owen einen gro-

ßen Teil seines schriftstellerischen Schaffens der Diskussion dieser beiden Lehren widmete. Das siebzehnte Jahrhundert war eine Zeit des wachsenden Antinomismus und das Pendel bewegte sich stark in die Gegenrichtung und löste eine neonomistische Reaktion aus.⁶ Historisch wurde den Antinomisten vorgeworfen, sie glaubten, dass das Moralgesetz für erlöste Sünder nicht mehr bindend sei, während Neonomisten beschuldigt wurden, Glauben und Werke in der Rechtfertigung des Menschen miteinander zu verflechten. Werke wie *Christ Alone Exalted* von Tobias Crisp (1600–1643) und *Marrow of Modern Divinity* von Edward Fisher (1625–1655) wurden als antinomistisch bezeichnet, und Richard Baxter und seinesgleichen feuerten im Laufe ihrer Karriere etliche Erwi-

derungen ab.⁷ Zwischen der Scylla des Antinomismus und der Charybdis des Neonomismus legte Owen sein eigenes Verständnis von der Einheit mit Christus und von der Rechtfertigung dar.

Neueste Aussagen über reformiert-orthodoxe Theologen wie Owen behaupten jedoch, dass diese keine Lehre von der Einheit mit Christus besitzen. In seiner Analyse reformierter Theologie argumentiert Charles Partee: „Calvin ist kein Calvinist, weil Einheit mit Christus das Herzstück seiner, jedoch nicht ihrer Theologie ist.“⁸ Andere, wie z. B. William Evans, sagen, dass orthodox-reformierte Theologen die früheren Formulierungen Johannes Calvins stark veränderten und das Konzept des Reformators von der Erlösung durch Einheit mit Christus mit ihrer Hinzufügung der Fremdkategorie

der *ordo salutis* verfälschten.² Für Calvin war die jeweilige Reihenfolge der Segnungen nicht von Bedeutung – Rechtfertigung musste nicht notwendig der Heiligung vorausgehen, da beide dem Glaubenden in der Einheit mit Christus gegeben werden. Wenngleich eine Analyse der Beziehung zwischen Calvin und der weiteren frühen reformierten Tradition den Umfang dieses bescheidenen Essays übersteigt, wird eine Untersuchung von Owens Ansichten über Einheit und Rechtfertigung zeigen, dass die oben genannten Behauptungen unzutreffend sind.¹⁰ Dieses Essay weist nach, dass Owen zwar die Einheit mit Christus lehrt, aber gleichzeitig der Lehre von der Rechtfertigung Vorrang vor der Heiligung gibt, das heißt, dass er eine *ordo salutis* vertritt.

Diesen Vorrang gibt Owen in folgendem Sinne: Eine Person kann zwar sagen, sie sei geheiligt, weil sie gerechtfertigt ist, aber sie kann nicht sagen, sie sei gerechtfertigt, weil sie geheiligt ist. Mit anderen Worten: Owen bewahrt das klassische Markenzeichen reformierter Theologie: Rechtfertigung und Heiligung sind unterschiedliche, aber untrennbare Segnungen der Einheit mit Christus, doch die Heiligung eines Menschen (deren Frucht gute Werke sind) ist in keiner Weise mit ihrer Rechtfertigung zu vermischen oder zu verwechseln. Rechtfertigung geht logisch der Heiligung voraus, weil gute Werke

die Früchte und Nachweise der Rechtfertigung sind, aber nicht die ihr vorhergehende Ursache. Darüber hinaus ist Rechtfertigung ein abgeschlossener Akt, während Heiligung ein begonnener, aber noch unvollständiger Prozess ist.

Dieser Vorrang wird durch die *ordo salutis*, auch bekannt als die *Goldene Kette*, zum Ausdruck gebracht. Während einige meinen, die Behauptung eines solchen Vorrangs stehe im Widerspruch zur Lehre von der Einheit mit Christus, sah Owen keinen derartigen Konflikt.¹¹ Der Grund, weshalb Owen keinen Konflikt sieht, ist, dass er eine ganzheitliche Soteriologie vertritt, die in dem vor-zeitlichen *pactum salutis* zwischen dem Vater und dem Sohn begründet ist. Der Schlüssel zum Verständnis von Owens Sicht liegt darin, die *unmittelbare* und die *endgültige* Quelle der Erlösung des Gläubigen zu erkennen.

Um diese These zu beweisen, setzt dieses Essay bei dem logischen Anfang von Owens Soteriologie, dem *pactum salutis*, an. Diese Lehre schafft in vieler Hinsicht die Grundlage für alles Weitere. Anschließend diskutieren wir das Verhältnis von Einheit mit Christus, Rechtfertigung und Heiligung. Schließlich zeigt das Essay, wie Owen die einzelnen Teile als ein Ganzes zusammenfügt, wobei er den Vorrang des Forensischen in der Erlösung aufrechterhält. Nebenbei vergleicht das Essay Owens Sicht mit anderen Sichtweisen der Zeit. Und

obwohl dadurch vielleicht die Grenze zwischen Geschichte und Theologie überschritten wird, schließt das Essay mit einigen Beobachtungen bezüglich der Bedeutung von Owens Lehren von der Einheit mit Christus und von der Rechtfertigung für die zeitgenössische Auseinandersetzung mit diesen Themen.

Das Pactum Salutis

Unter den vielen Bezeichnungen, die für Owens Theologie verwendet werden können, ist auch der Begriff *Bundestheologie*.¹² Dieser Begriff trifft ganz gewiss auf Owens Soteriologie zu. Schon seit der Frühzeit der Reformation brachten reformierte Theologen das Bundeskonzept in ihrer Theologie zu Anwendung, doch erst im siebzehnten Jahrhundert begann das *pactum salutis* in den theologischen Systemen der orthodoxen Reformierten offener zum Tragen zu kommen. Das *pactum salutis* ist der Bund zwischen den Personen der Dreieinigkeit, um die durch den Gnadenbund beschlossene Erlösung des gefallen Menschen herbeizuführen. Allgemein formuliert, vertraten viele reformierte Theologen eine dreifache Unterteilung: das *pactum salutis*, den Bund der Werke und den Gnadenbund.¹³ Der Bund der Werke war der ursprüngliche Bund mit Adam bei der Schöpfung.

Über die Lehre vom Bund schreibt Owen im Vorwort zu Patrick Gillespies (1616–1675) Buch über das *pactum salutis*: „Denn die Lehre davon und die Wahrheit darin ist das eigentliche Zentrum, in dem alle Linien bezüglich der Gnade Gottes und unserer eigenen Pflicht zusammenlaufen; worin die ganze Religion besteht.“¹⁴

Hinsichtlich des *pactum salutis* (oder Bundes der Erlösung) beschreibt Owen fünf Kennzeichen:

1. Der Vater und der Sohn sind sich einig in dem gemeinsamen Ziel der Errettung der Erwählten (Hebr 2,9–10; 12,2; Sach 6,13; 13,7; Ps 55,14; Spr 8,21–22).
2. Der Vater als das Oberhaupt des Bundes erwartet von dem Sohn, dass er alles Notwendige vollbringt, um die Erlösung der Erwählten zu gewährleisten – und somit den Willen des Vaters tut (Mi 6,6–7; 1Petr 1,18; Hebr 10,4; Röm 3,25; Phil 2,6–7; Gal 4,4; Röm 8,3; Hebr 10,9; Jes 49,5; Joh 14,28; Jes 53,10).
3. Der Vater verspricht, Christus dafür, dass er seinen Willen tut, zu belohnen (Jes 42,4; Ps 16,10; 89,28; Hebr 5,7; Jes 53,10–11; Hebr 12,2; Jes 42,1–4; Hebr 7,28).
4. Der Sohn nimmt die Aufgabe an, die der Vater ihm gegeben hat (Ps 40,8–9; 16,2; Jes 50,5; Phil 2,6–8).

5. Der Vater erklärt sich einverstanden, das Werk des Sohnes bei seiner Vollendung anzunehmen (Jes 49,5–6; Ps 2,7; Apg 13,33; Röm 1,4; Ps 2,8; Joh 17,1,4–6.12–16; Hebr 9,24).

Aus der Fülle der Texte, die Owen zitiert und auslegt, tritt der grundlegende Gedanke hervor, dass die Schrift zeigt, dass der Vater und der Sohn sich darin einig waren, die Auserwählten zu erlösen. Owen glaubt, dass diese Einigkeit von ihrer Natur her Bundescharakter hatte.¹⁵ Diese grundlegenden Eigenschaften bilden die Grundlage für Owens Lehren von der Einheit mit Christus und von der Rechtfertigung.¹⁶

Für Owen, wie für die meisten reformierten Theologen, ist die Erwählung nie als isolierte Lehre zu betrachten; sie ist keine nüchterne Entscheidung Gottes. Vielmehr ist Erwählung immer eingebunden in die anderen Bereiche, wie Christologie, Pneumatologie und Soteriologie.¹⁷ So sagt beispielsweise die Savoy Erklärung (1658), ein Bekenntnis, das Owen federführend mitgestaltet hat und das deshalb seine Theologie widerspiegelt:

Es gefel Gott in seiner ewigen Absicht, den Herrn Jesus, seinen einzig geborenen Sohn, zu erwählen und ihn gemäß eines Bundes zwischen den beiden dazu zu bestimmen, Mittler zwischen Gott und dem Menschen zu sein, sowie der Prophet, Priester und König, das Haupt und

der Retter seiner Kirche, der Erbe aller Dinge und Richter der Welt; welchem er von aller Ewigkeit her ein Volk gab, das sein Same sein und von ihm in der Zeit erlöst, berufen, gerechtfertigt, geheiligt und verherrlicht werden sollte.¹⁸

Wie auch bei anderen orthodox-reformierten Theologen, ist bei Owen Erwählung mit dem *pactum salutis* abgestimmt, der diese anderen Lehrbereiche beinhaltet. Owen glaubt, dass Erlösung, Rechtfertigung und Versöhnung in ihrer Gesamtheit auf dem Werk Christi beruhen, das in dem *pactum* beschlossen wurde, das jedoch erst in seiner tatsächlichen Durchführung in der Geschichte wirksam wird. Ein Mensch nimmt nicht von dem vollbrachten Werk Christi Besitz, bis er mit ihm vereint ist und an der Gemeinschaft seiner Segnungen durch das Wirken des Geistes teilhat.¹⁹

Owen verwirft die Lehre von der ewigen Rechtfertigung und glaubt, dass das *pactum* etwas von seiner Umsetzung in Zeit und Geschichte Verschiedenes ist. Um wiederum die Savoy Erklärung zu zitieren: „Gott hat von aller Ewigkeit her verfügt, dass alle Auserwählten gerechtfertigt werden, und Christus starb in der Fülle der Zeit für ihre Sünden und erstand auf von den Toten zu ihrer Rechtfertigung: Gleichwohl sind sie erst dann persönlich gerechtfertigt, wenn der Heilige Geist zu gegebener Zeit Christus tatsächlich an ihnen zur Anwendung bringt.“²⁰

Vielmehr bestimmt das *pactum* Christus zum Bundes-Stellvertreter seines Volkes als den zweiten Adam, der eine forensische Grundlage für alles legt, was in der Erlösung der Auserwählten im Folgenden geschieht. Owen schreibt: „Dies, so sage ich, war der Bund oder Vertrag zwischen dem Vater und dem Sohn; dieser Bund ist das große Fundament dessen, was zuvor gesagt wurde und was im Weiteren das Verdienst und die Erfüllung Christi genannt werden wird. Hierin liegt der Grund für die Gerechtigkeit der hier behandelten Heilszeit: dass Christus die uns geltende Bestrafung erdulden sollte.“²¹

Einheit mit Christus und die Ordo Salutis

Owens Lehre von dem *pactum* zu begreifen, ist Grundvoraussetzung zum Verständnis dessen, wie er das forensische Element in der Erlösung priorisiert. Doch ehe wir fortfahren, müssen wir zunächst verstehen, was Owen unter Einheit mit Christus versteht. Wie die meisten reformierten Theologen vertritt Owen die Lehre von der Einheit mit Christus.²² Owen glaubt, dass alle Segnungen der Erlösung aus der Einheit des Gläubigen mit Christus hervorgehen.²³ „Einheit mit Christus“, schreibt Owen, „ist der Grund für alle anderen Gnaden, derer wir teilhaftig werden; sie alle werden uns aufgrund unserer Einheit mit

Christus vermittelt. Von ihr stammen unsere Annahme, unsere Rechtfertigung, unsere Heiligung, unser fruchtbringendes Leben, unsere Beharrlichkeit, unsere Auferstehung, unsere Herrlichkeit.“²⁴ Einheit mit Christus ist deshalb die allumfassende lehrmäßige Rubrik, die alle Elemente der Erlösung einschließt.

Doch das soll nicht heißen, dass Einheit für Owen lediglich ein gedankliches Konzept ist. Vielmehr ist Einheit mit Christus ein durch den Heiligen Geist bewirkter ehelicher Bund, dessen Ziel die Liebe war: „In der Person des Vaters wohnt eine besondere Liebe zu den Heiligen, in welcher er mit ihnen Gemeinschaft haben will und hat.“²⁵ Doch Owens Lehre von der Einheit hindert ihn nicht, die verschiedenen durch die Einheit erfassten Elemente (Rechtfertigung, Heiligung, Annahme, etc.) zu unterscheiden.

Owen sieht keine Schwierigkeit darin, sowohl die Einheit mit Christus zu lehren, als auch eine *ordo salutis* zu formulieren. Owen erklärt, dass Paulus an keiner Stelle von Heiligung, Neugeburt oder Erneuerung durch den Geist als einer Notwendigkeit spricht, die der Rechtfertigung des Gläubigen vorausgeht. Owen ist sorgsam darauf bedacht, einer Einbeziehung guter Werke des Gläubigen jede Rolle in der Neugeburt, Erneuerung oder Rechtfertigung zu versagen. Owen schreibt, dass Paulus

keine Rangfolge oder kausale Verknüpfung zwischen den Dingen andeutet, die er erwähnt, außer zwischen Rechtfertigung und Annahme, wobei Rechtfertigung nach der natürlichen Ordnung den Vorrang hat: „Auf dass wir, gerechtfertigt durch seine Gnade, Erben würden nach der Hoffnung des ewigen Lebens.“ Alle Dinge, die er aufführt, sind untrennbar. Kein Mensch ist wiedergeboren oder erneuert durch den Heiligen Geist und nicht dabei auch gerechtfertigt; – kein Mensch ist gerechtfertigt, und nicht dabei auch durch den Heiligen Geist erneuert.²⁶

Owen bewahrt die Lehre von der Rechtfertigung sorgsam, weil Paulus sagt, dass Gott die Gottlosen rechtfertigt (Röm 4,5), was ja bedeutet, dass die Rechtfertigung des Gläubigen seiner Heiligung vorangehen muss. Owen führt aus: „Dass es notwendig sei, dass wir geheiligt sind, um vor Gott gerechtfertigt zu sein, sagt der Apostel an keiner Stelle, auch nicht irgendetwas dergleichen.“²⁷ Sinclair Ferguson fasst zusammen: „Für Owen sieht die Reihenfolge einer solchen *ordo salutis* offenbar folgendermaßen aus: Wirksame Berufung; Neugeburt; Glaube; Buße; Rechtfertigung; Annahme; und Heiligung.“²⁸ Ferguson fährt fort, indem er sagt, dass für Owen göttliche Erwählung ihre praktische Ausführung in der *ordo salutis* findet, deren Elemente in der Einheit des Gläubigen mit Christus zusammenlaufen.²⁹



Für Owen sieht die Reihenfolge einer solchen **ordo salutis** offenbar folgendermaßen aus:
Wirksame Berufung; Neugeburt;
Glaube; Buße; Rechtfertigung;
Annahme; und Heiligung.

Rechtfertigung und Heiligung

Wenn wir uns Owens Lehre von der Rechtfertigung genauer anschauen, werden noch weitere Gründe dafür sichtbar, weshalb er ihr den Vorrang gibt. Der Vorrang der Rechtfertigung ist besonders offensichtlich, wenn sie mit der Lehre von der Heiligung verglichen und kontrastiert wird. Owen glaubt, dass die Lehre von der Rechtfertigung von größter Bedeutung ist und stellt sich damit auf die Seite Martin Luthers (1483–1546), der schreibt: „Amisso articulo justificationis, simul amissa est tota doctrina Christiana [Wenn der Artikel der Rechtfertigung verloren ist, ist die ganze christliche Lehre verloren].“ Owen kommentiert dazu: „Und ich wünschte, er wäre kein wahrer Prophet gewesen, als er voraussagte, dass in den folgenden Epochen die Lehre davon wieder verdeckt werden würde.“³⁰ Zu dem Zeitpunkt, als Owen seine Abhandlung über Rechtfertigung (1677) verfasste, gab es bereits einen konfessionellen Korpus an Grundsatzschriften, welche die Lehre festgeschrieben hatten, wie beispielsweise die Confessio Gallicana (1559), das Belgische Bekenntnis (1561), die Neununddreißig Artikel (1563) oder das Westminster Bekenntnis (1647).

Eines der Kernelemente der Savoy Erklärung, die Owen wichtig waren, war der explizite Hinweis auf die Anrechnung des aktiven und passiven Gehorsams Christi:

Jene, die Gott wirksam beruft, die rechtfertigt er auch großzügig, nicht indem er ihnen Gerechtigkeit einflößt, sondern indem er ihre Sünden vergibt und indem er ihre Personen als gerecht ansieht und annimmt; nicht für irgendetwas, was von ihnen bewirkt oder getan wurde, sondern einzig und allein um Christi willen; nicht indem er ihnen den Glauben selbst, als einen Akt des Glaubenden, oder irgendeinen anderen Evangeliums-Gehorsam anrechnet, sondern indem er Christi aktiven Gehorsam gegenüber dem ganzen Gesetz sowie seinen passiven Gehorsam in seinem Tod zu ihrer ganzen und einzigen Gerechtigkeit anrechnet, und indem sie ihn empfangen und im Glauben auf ihn und seine Gerechtigkeit vertrauen; diesen Glauben haben sie nicht aus sich, sondern er ist eine Gabe Gottes.³¹

Owen vertritt den Standpunkt, dass Rechtfertigung allein durch Glauben geschieht, dass sie die Vergebung der Sünden ebenso einschließt wie den zugerechneten aktiven und passiven Gehorsam Christi, und dass sie ein einmaliger definitiver Akt ist.³² Wie ergibt sich, darüber hinaus, in Owens Theologie der Vorrang der Rechtfertigung gegenüber der Heiligung?

Owen glaubt, dass nichts Geringeres als vollkommene Gerechtigkeit der Untersuchung des göttlichen Gerichts vor Gottes Richterstuhl standhalten kann. Owen ist, ausgehend von Psalm 130,3 („Wenn du, Jahwe, merkst auf die

Ungerechtigkeiten: Herr, wer wird bestehen?“), überzeugt, dass die innewohnende Gerechtigkeit (sprich: Heiligung) den für die Rechtfertigung notwendigen Anforderungen der Gerechtigkeit Gottes nicht genügen kann: „Wenn kein Mensch vor Gottes Gericht aufgrund seines eigenen Gehorsams bestehen kann, um vor ihm gerechtfertigt zu sein, und zwar wegen seiner eigenen, persönlichen Ungerechtigkeiten; und wenn unser einziges Plädoyer die Gerechtigkeit Gottes, und zwar die Gerechtigkeit Gottes allein, ist, und nicht unsere eigene; dann gibt es keine persönliche, innewohnende Gerechtigkeit in einem Gläubigen, aufgrund derer er gerechtfertigt werden kann.“³³

Owen nennt drei Gründe, weshalb die innewohnende Gerechtigkeit unvollkommen und deshalb ungeeignet für die Rechtfertigung des Gläubigen ist. Erstens, es gibt ein gegenläufiges Prinzip gewohnheitsmäßiger Sünde, das in den Gläubigen bleibt, solange sie in dieser Welt wohnen. Owen erläutert, ausgehend von Gal 5,17, dass keiner der Bereiche der Seele vollkommen erneuert ist, solange eine Person in der Welt lebt. Zweitens, innewohnende Gerechtigkeit ist mangelhaft, weil jeder Handlung und jedem Dienst, ob innerlich oder äußerlich, Sünde anhaftet. Die guten Werke eines Gläubigen sind nur „schmutzige Gewänder“ (Jes 64,6). Drittens, innewohnende Gerechtigkeit

ist unzureichend aufgrund von tatsächlichen Sünden (im Gegensatz zur Erbsünde).³⁴

Aus diesen drei Gründen gibt Owen der Rechtfertigung den Vorrang vor der Heiligung. Owen errichtet das Fundament des Heils deshalb auf der zugerechneten Gerechtigkeit Christi:

Wenn es eine vollkommene Gerechtigkeit ist, die uns zugerechnet wird, so muss sie auch als solche wertgeschätzt und beurteilt werden; und dementsprechend müssen wir behandelt werden, nämlich als solche, die eine vollkommene Gerechtigkeit haben; und wenn das, was uns als Gerechtigkeit zugerechnet ist, unvollkommen oder unvollständig ist, dann muss sie als solche beurteilt werden, wenn sie zugerechnet ist; und wir müssen als solche behandelt werden, die eine solche unvollkommene Gerechtigkeit haben, und nicht anders. Und deshalb, da unsere innewohnende Gerechtigkeit unvollkommen ist (diejenigen sind zu bedauern oder zu verachten, nicht zu bekämpfen, die das anders sehen), können wir, wenn diese uns zugerechnet wird, auf dieser Grundlage nicht als vollkommen gerecht angenommen werden, es sei denn durch ein Fehlurteil.³⁵

Somit ist für Owen die zugerechnete vollkommene Gerechtigkeit Christi die Grundlage der Rechtfertigung und Erlösung der Gläubigen, weil Zurechnung, nicht innewohnende Gerechtigkeit

Recht und Anspruch auf ewiges Leben gibt.³⁶ Owens Standpunkt widerspricht Baxter, der behauptet, die letzte Rechtfertigung der Gläubigen am Ende der Tage sei auf ihre guten Werke gegründet.³⁷

Der Vorrang der Rechtfertigung tritt deutlich hervor, wenn Owen das Verhältnis von Rechtfertigung und jüngstem Gericht erklärt: „Manche sagen, dass der Apostel zwar alle Werke von unserer ersten Rechtfertigung ausschließt, aber nicht von der zweiten; oder, wie einige sagen, von der Fortsetzung unserer Rechtfertigung.“³⁸ Wenngleich Owen hier keine Namen nennt, so hat er doch die römisch-katholische Kirche, Jacobus Arminius (1560–1609) und Baxter im Sinn. Rom, Arminius und Baxter glauben alle, dass Rechtfertigung ein fortlaufender Prozess ist, wobei die Heiligung der Gläubigen eine Rolle in ihrer letztendlichen Rechtfertigung spielt.³⁹

An anderer Stelle räumt Owen ein, dass Rom an eine doppelte Rechtfertigung glaubt, eine erste und eine zweite. Die erste Rechtfertigung gießt in der Taufe eine Gewohnheit der Gnade oder Nächstenliebe ein, und die zweite Rechtfertigung folgt im Anschluss an die erste und basiert auf den guten Werken, die aus dieser eingegossenen gewohnheitsmäßigen Gnade hervorgehen. Owen erwähnt namentlich das Konzil von Trient (1546).⁴⁰ Er widerspricht einer solchen Formulierung, weil sie Heiligung in

Rechtfertigung verwandelt: „Die ganze Natur der evangelischen Rechtfertigung, die in der gnädigen Vergebung von Sünde und der Zurechnung von Gerechtigkeit besteht, wie der Apostel ausdrücklich bekräftigt, sowie darin, dass der gläubige Sünder daraufhin für gerecht erklärt wird, wie das Wort allein sagt, wird dadurch vollständig zerstört.“⁴¹

Wenn Owen eine doppelte Rechtfertigung verwirft, wie erklärt er dann das Verhältnis zwischen Rechtfertigung und Endgericht? Owen unterscheidet zwischen der Natur und dem Wesenskern der Rechtfertigung, sowie zwischen ihrer Erscheinungsform und ihrer öffentlichen Bekanntmachung. Erstere erfolgt in die-



sem Leben, und letztere am Tag des Gerichts. Wenn eine Person in diesem Leben gerechtfertigt ist, dann weiß sie es in ihrem Herzen, doch es gibt keine formale Evidenz dafür vor der Gemeinde und der Welt. Im Endgericht wird die Rechtfertigung des Gläubigen vor der Gemeinde und der Welt öffentlich bekannt gemacht und offenbart. Doch Owen ist darauf bedacht, klarzustellen: „Dennoch ist es keine *zweite Rechtfertigung*: denn sie hängt völlig von den sichtbaren Auswirkungen des Glaubens ab, durch den wir gerechtfertigt sind, wie uns der Apostel Jakobus lehrt. Vielmehr gibt es nur eine einzige Rechtfertigung vor Gott, zu seiner Ehre, zum Wohl anderer, und zum Zuwachs unserer Belohnung.“⁴² Für Owen gibt es nur die eine Rechtfertigung, die sich auf die zugerechnete, vollkommene Gerechtigkeit Christi gründet. Eine zweite, endgültige Rechtfertigung einzubringen heißt für ihn, die Heiligung des Gläubigen einzubringen (und somit beide miteinander zu vermischen); die guten Werke des Gläubigen sind immer schlecht geeignet, die Prüfung vor dem göttlichen Gericht zu bestehen.⁴³

Die Teile des Ganzen in Beziehung setzen

Bislang haben wir Owens Soteriologie untersucht und stellen fest, dass er das *pactum salutis*, die Einheit mit Christus,

die *ordo salutis* und den Vorrang der Rechtfertigung vor der Heiligung darlegt. Wie setzt Owen all diese verschiedenen Elemente innerhalb seiner Soteriologie in Beziehung zueinander? Behält die Einheit mit Christus oder die Rechtfertigung den obersten Stellenwert in Owens Theologie? Oder hat Owen eine unvereinbare Soteriologie vorgelegt, die nicht zu klären ist? In manchen Fällen müssen Historiker auf Implikation und Interpretation der Soteriologie eines Theologen zurückgreifen, um die verschiedenen Bestandteile des Ganzen in Beziehung zu setzen. Doch bei Owen ist das nicht der Fall, weil er diese Fragen an verschiedenen Stellen anspricht. Owen kann die Ursachen der Rechtfertigung in sehr traditioneller Weise erklären, indem er aristotelische Unterscheidungen anwendet. Owen erklärt, dass die höchste bewegende Ursache der Rechtfertigung Gott ist; verdienstliche Ursache ist Jesus Christus und sein Werk als Mittler; und die instrumentale Ursache ist Glaube.⁴⁴ Wenn wir ein wenig tiefer auf die einzelnen Elemente der Rechtfertigung eingehen, wie zum Beispiel auf die Zurechnung, dann finden wir, dass Owen auf die Einheit mit Christus blickt:

Gott hat bestimmt, dass es ein unmittelbares Fundament für die Zurechnung der Genugtuung und Gerechtigkeit Christi an uns geben soll, aufgrund dessen man sagen kann, dass wir das, was er an unserer Stelle tat und erlitt, durch dieses

Geschenk, diese Bewilligung und Zurechnung an uns, in ihm getan und erlitten haben; oder dass wir daran beteiligt werden, dass es uns zu eigen gemacht wird; das ist alles, was ich behaupte. Und dies ist unser tatsächliches Zusammenwachsen mit ihm im Glauben zu einer mystischen Person.“⁴⁵

Dabei bringt Owen freilich nicht Rechtfertigung (das Forensische) mit Heiligung (dem Transformativen) durcheinander, sondern sagt vielmehr, dass eine Person in Einheit mit Christus sein muss, um Anteil an dem forensischen Nutzen der Zurechnung zu haben. Owen formuliert diesen Punkt ganz klar: „Unsere tatsächliche Anteilhabe an der Genugtuung Christi hängt gemäß Gottes Bestimmung von unserer tatsächlichen Einfügung in seinen mystischen Leib durch den Glauben ab.“⁴⁶ An anderer Stelle sagt er kurz und bündig: „Das Fundament der behaupteten Zurechnung ist Einheit.“⁴⁷

Eine Frage ergibt sich augenblicklich: Wie kann Owen die Einheit mit Christus als das Fundament der forensischen Vorzüge betrachten (was ja impliziert, dass Einheit als die fundamentalere Kategorie den Vorrang sowohl vor Rechtfertigung als auch vor Heiligung hat), und dennoch weiterhin den Vorrang der Rechtfertigung vor der Heiligung behaupten? Hat Owen sich selbst unentzerrbar auf die Hörner eines Dilemmas aufgespießt? Doch Owen ist keineswegs

verwirrt, sondern beleuchtet die Zurechnung eher von ihrer anthropologischen Seite oder vom Standpunkt der Anwendung der Erlösung. Owen erläutert, dass es im Hinblick auf Einheit und Zurechnung „viele Gründe und Ursachen gibt ... aber das, worauf wir uns als Grundlage dieser Zurechnung unmittelbar beziehen, ist das, wodurch der Herr Christus und der Glaubende tatsächlich zu einer mystischen Person zusammenwachsen.“⁴⁸

Hier liefert uns der weitere Kontext der Rechtfertigungsdebatte des siebzehnten Jahrhunderts Anhaltspunkte zum Verständnis, da Owen vermutlich Baxters Ansichten im Sinn hat. Baxter deutet Einheit mit Christus in einer Weise um, dass Zurechnung der Gerechtigkeit Christi ebenso davon ausgeschlossen ist wie sein Innewohnen durch den Heiligen Geist. Nach Baxters Ansicht handelt es sich eher um eine politische als um eine mystische Einheit.⁴⁹ Im Gegensatz zu Baxter (dessen Namen er allerdings nicht nennt) schreibt Owen:

Dass es eine solche Einheit zwischen Christus und den Gläubigen gibt, ist der Glaube der katholischen [allgemeinen; d. Übers.] Kirche, und so war es zu allen Zeiten. Jene, die dies in unseren Tagen zu leugnen oder infrage zu stellen scheinen, wissen entweder nicht, was sie sagen, oder ihr Verstand ist durch die Lehre derer beeinflusst, welche die Personen des Sohnes und des Heiligen Geistes

leugnen. Aufgrund der Annahme dieser Einheit wird die Vernunft zugestehen, dass die hier verfochtene Zurechnung vernünftig ist; zumindest, dass es einen derart charakteristischen Grund für sie gibt, dass sie sich nicht durch irgendetwas Natürliches oder Politisches unter den Menschen veranschaulichen lässt.⁵⁰

Owen meint nicht, dass er etwas spezifisch Reformiertes behauptet, wenn er Zurechnung als in der Einheit begründet bezeichnet, sondern vielmehr etwas, das die weltweite Kirche zu allen Zeiten vertreten hat. Doch man sollte nicht die Untersuchung deswegen abbrechen und den Schluss ziehen, dass Owen glaube, Einheit sei grundlegender als Rechtfertigung und Heiligung. Wie würde das zu seiner Aussage passen, es gebe „viele Gründe und Ursachen“ für die Zurechnung?

Owen gibt sich nicht damit zufrieden, Einheit mit Christus und Rechtfertigung lediglich im Sinne der *applicatio salutis* oder als Erlösung aus dem anthropologischen Blickwinkel zu definieren. Wenn man das Gesamtbild mit etwas Abstand über die Anwendung der Erlösung hinaus betrachtet, erklärt Owen, wie die Zurechnung bereits vor ihrer Anwendung für den Gläubigen durch Einheit mit Christus erfolgt:

Die Zurechnung der Sünde auf Christus ging jeder wirklichen Einheit zwischen ihm und Sündern voraus, indem er ihre

Sünde auf sich nahm, wie er wollte und mit der Zielsetzung, die er wollte; doch die Zurechnung seiner Gerechtigkeit auf Gläubige folgt in der natürlichen Ordnung logisch auf ihre Einheit mit ihm, wodurch sie in einzigartiger Weise ihr eigen wird: so dass die beiden Aspekte, dass er als Sünder angesehen wurde und dass sie als gerecht ausgewiesen werden, gemäß vernünftiger Analyse nicht gleichrangig nebeneinander stehen.⁵¹

Es ist keine Doppelzüngigkeit, wenn Owen schreibt, dass Zurechnung der Einheit sowohl vorausgeht als auch folgt. Vielmehr kommen wir wieder an unseren Ausgangspunkt, das *pactum salutis*, zurück: „Die erste Quelle oder Ursache dieser *Einheit*, sowie alle anderen Ursachen derselben, liegt in jenem ewigen Vertrag, der zwischen dem Vater und dem Sohn bezüglich der Wiederherstellung und Erlösung der gefallenen Menschheit bestand.“⁵² Die Inkarnation, die Annahme menschlicher Natur, war in diesem *pactum salutis* konzipiert. Im Rahmen dieses *pactum* bestimmte der Vater den Sohn als den fleischgewordenen Gott-Menschen zu Gnade und Herrlichkeit mit zweierlei Zielsetzung: (1) was seine eigene Person und sein Werk betrifft und (2) was er an die Kirche vermitteln sollte. So ernannte der Vater Christus zum Haupt der Kirche und befahl die Auserwählten Gottes gemäß den Bedingungen des *pactum* Christus an, um sie von Sünde, vom Fluch des

Gesetzes und vom Tod zu befreien.⁵³ Owen fasst das Werk Christi innerhalb der Architektur des *pactum* in dem Gedanken zusammen, dass Christus zum „Bürgen des neuen Bundes“ gemacht wurde. Im Kommentar zu Hebräer 7,22 schreibt Owen: „Jesus ist eines besseren Bundes Bürge geworden.“ Darauf allein, von allen grundlegenden Überlegungen über die Zurechnung unserer Sünden auf Christus, werde ich beharren, um Fehler bezüglich der Natur seiner Bürgschaft und ihren Bezug zu dem Bund, dessen Bürge er war, zu vermeiden und zu beheben.“⁵⁴

Im Anschluss geht Owen mit großer exegetischer Sorgfalt auf die Natur der Rolle Christi als Bürge des Bundes ein. Owen argumentiert, dass, wenngleich der Ausdruck ἕγγυος (Bürge) nur an dieser einen Stelle im Neuen Testament vorkommt, ein Vorkommen ebenso verbindlich ist wie zwanzig. Um den Begriff zu bestimmen und zu verstehen, sucht Owen in der Septuaginta und im hebräischen AT. Er stellt fest, dass der Begriff in Sprüche 6,1 vorkommt: „Mein Sohn, wenn du Bürge geworden bist für deinen Nächsten, für einen anderen deine Hand eingeschlagen hast“. Laut Owen wird der Begriff des hebräischen AT, ערב, in der Septuaginta mit ἐγγυάω wiedergegeben. Owen zitiert Spr 17,18 und 20,16 als weitere Vorkommen dieser Lexeme. Dann führt er aus: „ערב, bedeutet ursprünglich *sich mischen* oder eine Ver-

mischung von irgendwelchen Dingen oder Personen; und daher wird der Begriff, ausgehend von der Verbindung oder Vermischung zwischen einem Bürgen und demjenigen, für den er eine Bürgschaft eingeht, wodurch sie im Hinblick auf die Zielsetzung dieser Bürgschaft gleichsam zu einer Person verschmelzen, für einen *Bürgen* oder das *Übernehmen einer Bürgschaft* gebraucht.⁵⁵ Owen veranschaulicht dies anhand von 1Mose 43,9, den Worten Judas an seinen Vater Jakob bezüglich Benjamin: „Ich will Bürge für ihn sein [אנכי אערבנו]; von meiner Hand sollst du ihn fordern.“ Owen führt dazu aus: „Indem er es auf sich nimmt, Bürge für ihn zu sein, was seine Sicherheit und Bewahrung betrifft, verpflichtet er sich, für alles, was ihm geschieht, geradezustehen; denn, so fügt er hinzu: ‚Wenn ich ihn nicht zu dir bringe und ihn vor dein Angesicht stelle, so will ich alle Tage gegen dich gesündigt haben.‘“⁵⁶

All diese lexikographische und exegetische Pionierarbeit führt Owen zu der Schlussfolgerung: „Ein Bürge ist jemand, der für einen anderen (oder für andere) eintritt, und der zu Recht und legal das auf sich nimmt, was anderen gebührt und von ihnen fällig ist.“⁵⁷ Wenn die Bürgschaft Christi in ihrer Natur rechtskräftig ist und wenn die Vereinbarung des *pactum salutis* die Zurechnung der Sünden der Erwählten auf Christus sowie die Zurechnung der

Gerechtigkeit Christi auf die Erwählten umfasst, dann gründet Owen Erlösung auf die Forensik. Für Owen sind deshalb die rechtlichen Elemente der Erlösung letztendlich grundlegend für die transformativen. Oder anders formuliert: Die unmittelbare Ursache für die Erlösung der Gläubigen ist Einheit mit Christus mit ihren zweifachen Segnungen der Rechtfertigung und der Heiligung. Rechtfertigung hat jedoch Vorrang vor der Heiligung, weil in ihrem Kern die vollkommene und vollständig zugerechnete Gerechtigkeit Christi liegt, deren letztendliche Ursache wiederum Christi freiwillige Zustimmung und Verheißung ist, Bundesbürge für die Erwählten in dem *pactum* zwischen dem Vater und dem Sohn zu sein.

Schluss

Owen bahnt sorgfältig einen Weg zwischen den gefährlichen Felsen des Antinomismus und des Neonomismus. Mit großer Präzision umgeht er die gefährliche Scylla des Antinomismus, indem er argumentiert, dass der Gläubige in einer Einheit mit Christus ist, die gewährleistet, dass der Gläubige aufgrund der innewohnenden Gegenwart Christi die Frucht guter Werke hervorbringen wird. Gleichzeitig navigiert Owen erfolgreich an der gefährlichen Charybdis des Neonomismus vorbei, indem er sagt, dass für

Owen bahnt sorgfältig einen Weg zwischen den gefährlichen Felsen des Antinomismus und des Neonomismus.



den Gläubigen Rechtfertigung, Anspruch und Recht auf ewiges Leben auf die zugerechnete Gerechtigkeit Christi gegründet sind. Die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi ist nicht etwas, das der Gläubige sich durch seinen Gehorsam verdient, sondern etwas, das er empfängt – etwas, das in einem beiderseitigen Bündnis zwischen dem Vater und dem Sohn von Ewigkeit her, lange, bevor der Gläubige existierte, vereinbart worden ist. Für Owen ist dieser in der vergangenen Ewigkeit geschlossene Bund jedoch nicht einfach eine gewagte Entscheidung Gottes, sondern umfasst vielmehr eine Anzahl verschiedener lehrmäßiger Themen wie Christologie, Pneumatologie, Soteriologie, sowie ihre Untergruppen, wie die Einheit mit Christus und die *ordo salutis*. Die Lehre vom *pactum salutis* liefert die Antwort, wie Owen dem Forensischen die letztendliche Priorität und der Einheit mit Christus die unmittelbare Priorität geben kann. Für Owen ist der Grund der Erlösung in der zugerechneten Gerechtigkeit Christi zu finden.

Owens Ansichten mögen für heutige Ohren vielleicht seltsam klingen, doch im früh-modernen reformierten Kontext des siebzehnten Jahrhunderts waren sie recht populär und normal. Entgegen den Behauptungen einiger Historiker hielt Owen die beiden Lehren von der Einheit mit Christus und von der *ordo salutis* trotz ihrer vermeint-

lichen Unvereinbarkeit, nicht mit skeptisch hochgezogenen Augenbrauen zusammen.

Owens „alte“ Wege können für die gegenwärtigen Diskussionen zwischen den verschiedenen theologischen Disziplinen über Einheit mit Christus und Rechtfertigung inspirierend sein. Richard Muller hat festgestellt, dass systematische Theologen im Allgemeinen keine historischen Dokumente lesen.⁵⁸ Theologen konstruieren ihre Lehren in Unkenntnis der Vergangenheit oder sie graben nur in der Vergangenheit, um nach Meinungen zu suchen, die ihre eigenen Formulierungen bestätigen. Dasselbe lässt sich über Bibelforscher sagen, besonders über jene aus dem Fachbereich NT. Für NT-Forscher beginnt die Geschichte der Deutung gewöhnlich irgendwo im frühen neunzehnten Jahrhundert, wobei den vorangegangenen achtzehn Jahrhunderten der Kirchengeschichte wenig Beachtung geschenkt wird. Bei all seinem Anspruch, ein revolutionäres Verständnis der Rechtfertigung anzubieten, klingt N. T. Wright doch allzu sehr wie Richard Baxter.⁵⁹

Es scheint mehr als notwendig, dass Forscher, unabhängig davon, auf welchem Spezialgebiet, untersuchen, was die Kirche über ein Thema gesagt hat, bevor sie ihre eigene Lesart und Deutung der Schrift anbieten. Könnte es sein, dass man von den Theologen der

Vergangenheit etwas lernen kann? In diesem speziellen Fall präsentiert Owen einen reichen Fundus an theologischem Mahlschrot bezüglich der Lehren von der Einheit mit Christus und der Rechtfertigung, den es zu bedenken und auszuwerten gilt. Owen bietet eine befriedigendere Darstellung der Einheit mit Christus und der Rechtfertigung an. Anders als manche NT-Forscher, die Rechtfertigung nur aus paulinischen Texten erklären, erstreckt sich Owens Lehre vom Ersten Buch Mose bis zur Offenbarung, von der vergangenen Ewigkeit bis zur Vollendung; sie bezieht theologische Fachbereiche ein – eigentliche Theologie, Christologie, Pneumatologie, Anthropologie; und sie stimmt sich mit der Lehre vom Bund ab.

Lewis hat recht: Wir brauchen es, dass die Brise vergangener Zeitalter durch unseren Verstand weht, während wir versuchen, die Schrift zu verstehen. Wir schmieden unsere Theologie nicht auf dem Amboss des Individualismus. Gott hat die Schriften der Kirche übergeben, und daher sollte alle Exegese und Theologie im Dialog mit der Kirche durchgeführt werden. Das ist die Methode, mit der Owen seine Lehren von der Einheit und von der Rechtfertigung schmiedete.



J. V. Fesko ...

ist Akademischer Dekan und außerordentlicher Professor für Systematische und Historische Theologie am Westminster Theological Seminary California, Escondido, Kalifornien. Der Artikel erschien zuerst in der Zeitschrift *Themelios* (37 (1), 2012). Er wurde mit freundlicher Genehmigung übersetzt und hier in deutscher Sprache veröffentlicht. Christian Beese hat den Text übersetzt, Tanja Bittner lektoriert.

Anmerkungen

¹ C. S. Lewis, „Introduction“, in St. Athanasius, *On the Incarnation: De Incarnatione Verbi Dei* (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1966).

² Carl R. Trueman, *John Owen: Reformed Catholic, Renaissance Man* (Aldershot: Ashgate, 2007), S. 1. Trueman zitiert an anderer Stelle eine Biographie von Owen: Peter Toon, *God's Statesman: The Life and Work of John Owen* (Exeter: Paternoster, 1971); zitiert in Carl R. Trueman, *The Claims of Truth: John Owen's Trinitarian Theology* (Carlisle: Paternoster, 1998), S. 101.

³ Carl R. Trueman, „John Owen as a Theologian“, in *John Owen: The Man and His Theology* (Hg. Robert W. Oliver; Darlington: Evangelical Press, 2002), S. 43.

⁴ Trueman, „John Owen“, S. 44–51. Seine Schriften wurden gesammelt herausgegeben in *The Works of John Owen* (Hg. William Goold; 24 Bände; Edinburgh: Johnstone and Hunter, 1850–53).

⁵ In Lutherstudien ist beispielsweise die finnische Lesart Luthers populär geworden (siehe Carl E. Braaten und Robert W. Jenson, *Union with Christ: The New Finnish Interpretation of Luther* [Grand Rapids: Eerdmans, 1998]). Gleichzeitig fanden Calvins Studienbücher und Essays über die Genfer Lehren von der Einheit mit Christus immer größere Verbreitung (z. B. Evans, *Imputation and Impartation*; Partee, *John Calvin*; Cornelis Venema, *Accepted and Renewed in Christ: The „Twofold Grace of God“ and the Interpretation of Calvin's Theology* [Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 2007]; Mark A. Garcia, *Life in Christ: Union with Christ and Twofold Grace in Calvin's Theology* [Milton Keynes: Paternoster, 2008]; J. Todd Billings, *Calvin, Participation, and the Gift: The Activity of Believers in Union with Christ* [Oxford: Oxford University Press, 2007]; Julie Canlis, *Calvin's Ladder: A Spiritual Theology of Ascent and Ascension* [Grand Rapids: Eerdmans, 2010]). In systematischen Kreisen kommen immer mehr Bücher über die Einheit mit Christus ans Tageslicht (siehe z. B. J. Todd Billings, *Union with Christ: Reframing Theology and Ministry for the Church* [Grand Rapids: Baker, 2011]; Michael Horton, *Covenant and Salvation: Union with Christ* [Louisville: Westminster John Knox, 2007]; Robert Letham, *Union with Christ: In Scripture, History, and Theology* [Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 2011]). Und in biblischen Studien haben Vertreter der *New Perspective* wie N. T. Wright argumentiert, dass Einheit mit Christus der Schlüssel zu Paulus' Soteriologie ist, ein Punkt, den frühere reformierte Theologen übersehen zu haben scheinen (Travis Tamerius, „Interview with N. T. Wright“, *Reformation and Revival* 11:1 [2002]: S. 129; N. T. Wright, „New Perspectives on Paul“, in *Justification in Perspective: Historical Developments and Contemporary Challenges* [Hg. Bruce L. McCormack; Grand Rapids: Baker, 2006], S. 255–56).

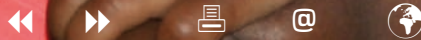
⁶ Zum historischen Kontext der antinomistischen Kontroverse siehe: Theodore Dwight Bozeman, *The Precisianist Strain: Disciplinary Religion and Antinomian Backlash in Puritanism to 1638* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003); David R. Como, *Blown by the Spirit: Puritanism and the Emergence of an Antinomian Underground in Pre-Civil-War England* (Stanford: Stanford University Press, 2004); David D. Hall (Hg.), *The Antinomian Controversy, 1636–38: A Documentary History* (Durham: Duke University Press, 1990).

- ⁷ Tobias Crisp, *Christ Alone Exalted* (London: John Bennett, 1832); Edward Fisher, *The Marrow of Modern Divinity* (London: G. Calvert, 1645); siehe z. B.: Richard Baxter, *Confession of His Faith: Especially Concerning the Interest of Repentance and Sincere Obedience to Christ, in our Justification and Salvation* (London: 1654); idem, *Aphorismes of Justification with Their Explication Annexed: Wherein Also Is Opened the Nature of the Covenants, Satisfaction, Righteousness, Faith, Works, etc.* (Hague: Abraham Brown, 1655); idem, *Of The Imputation of Christ's Righteousness to Believers* (London: Nevil Simons and Jonathan Robinson, 1676); idem, *A Treatise of Justifying Righteousness in Two Books* (London: Nevil Simons und Jonathan Robinson, 1676).
- ⁸ Charles Partee, *The Theology of John Calvin* (Louisville: Westminster John Knox, 2008), S. 27.
- ⁹ So William B. Evans, *Imputation and Impartation: Union with Christ in American Reformed Theology* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2008), S. 43–83.
- ¹⁰ Zur Beziehung zwischen Calvin und der späteren reformierten Tradition siehe Richard A. Muller, *The Unaccommodated Calvin: Studies in the Foundation of a Theological Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2001); idem, *After Calvin: Studies in the Development of a Theological Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2003).
- ¹¹ So Evans, *Imputation and Impartation, passim*.
- ¹² Sebastian Rehnman, *Divine Discourse: The Theological Methodology of John Owen* (Grand Rapids: Baker, 2002), S. 156–57.
- ¹³ Für einen kurzen Überblick über Owens Bundesverständnis siehe Sinclair Ferguson, *John Owen on the Christian Life* (Edinburgh: Banner of Truth, 1987), S. 20–32. Zu den Ursprüngen des *pactum salutis* siehe Richard A. Muller, „Toward the Pactum Salutis: Locating the Origins of a Concept”, *Mid-America Journal of Theology* 18 (2007): S. 11–65. Für zeitgenössische Abhandlungen über die Dreiteilung des Bundes siehe R. Scott Clark und David VanDrunen, „The Covenant before the Covenants”, in *Covenant, Justification, and Pastoral Ministry* (hg. R. Scott Clark; Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 2007), S. 167–96; Louis Berkhof, *Systematic Theology* (1932–38; Nachdruck, Grand Rapids: Eerdmans, 1996), S. 211–18, 265–304; Geerhardus Vos, „The Doctrine of the Covenant in Reformed Theology”, in *Redemptive History and Biblical Interpretation* (hg. Richard B. Gaffin Jr.; Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 1980), S. 234–70; Charles Hodge, *Systematic Theology* (3 Bände; Nachdruck, Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 2: S. 117–22, 354–77; Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics* (4 Bände; Grand Rapids: Baker, 2003–2008), 3: S. 193–232.
- ¹⁴ John Owen, „Preface” to Patrick Gillespie, *The Ark of the Covenant Opened: or, A Treatise of the Covenant of Redemption Between God and Christ as the Foundation of the Covenant of Grace* (London: Thomas Parkhurst, 1677), o. S. Siehe auch Sebastian Rehnman, *Divine Discourse: The Theological Methodology of John Owen* (Grand Rapids: Baker, 2002), S. 162.
- ¹⁵ Owen, *Vindiciae Evangelicae*, 12: S. 507.
- ¹⁶ Ebd., 12: S. 500–507.
- ¹⁷ Siehe z. B.: Richard A. Muller, *Christ and the Decree: Christology and Predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins* (Grand Rapids: Baker, 1986).
- ¹⁸ Trueman, *John Owen*, S. 105–6; *A Declaration of the Faith and Order Owned and Practiced in the Congregational Churches in England: Agreed upon and Consented unto by Their Elders and Messengers in Their Meeting at the Savoy, October 12, 1658*, 8:1, in Jaroslav Pelikan und Valerie Hotchkiss (Hg.), *Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition* (3 Bände; New Haven: Yale University Press, 2003), 3: S. 112. Die Savoy Erklärung war die unabhängige (oder kongregationalistische) Überarbeitung des Westminster Bekenntnisses. Sie wurde von 120 Vertretern kongregationalistischer Kirchen in England im Londoner Savoy Palace im Jahre 1658 ausgearbeitet. Die kongregationalistischen Theologen stimmten der Lehre des Westminster Bekenntnisses zu, änderten jedoch die presbyterianische Kirchenordnung (Pelikan und Hotchkiss, *Creeds and Confessions*, 3: S. 104–5).
- ¹⁹ Owen, *Vindiciae Evangelicae*, 12: S. 507. Siehe auch ebd.: *The Doctrine of the Saints' Perseverance*, 11: S. 336–43; Trueman, *Claims of Truth*, S. 145.
- ²⁰ Savoy Declaration, 11:4, in *Creeds*, 3: S. 115; vergl. Trueman, *Claims of Truth*, S. 212–13; ebd., „John Owen's Dissertation on Divine Justice: An Exercise in Christocentric Scholasticism”, *CTJ* 33 (1998): S. 103; Hans Boersma, *A Hot Pepper Corn: Richard Baxter's Doctrine of Justification in Its Seventeenth-Century Context of Controversy* (Vancouver: Regent, 2004), S. 103–5.
- ²¹ Owen, *Vindiciae Evangelicae*, 12: S. 507.
- ²² Für eine kurze Zusammenfassung von Owens Lehre von der Einheit siehe: Ferguson, *Christian Life*, S. 32–36. Für zeitgenössische Abhandlungen der Einheit mit Christus aus reformierter Perspektive siehe: Berkhof, *Systematic Theology*, S. 447–53; Michael Horton, *The Christian Faith* (Grand Rapids: Zondervan, 2011), S. 587–619; John Murray, *Redemption, Accomplished and Applied* (Grand Rapids: Eerdmans, 1955), S. 161–74.
- ²³ Owen, *Communion with God the Father, Son, and Holy Ghost*, 2: S. 8–9, 16.
- ²⁴ Owen, *An Exposition of the Epistle to the Hebrews*, 21: S. 149–50.
- ²⁵ Owen, *Communion*, 2: S. 54.
- ²⁶ Owen, *The Doctrine of Justification*, 5: S. 133.
- ²⁷ Ebd.
- ²⁸ Ferguson, *Christian Life*, S. 35.
- ²⁹ Ebd., S. 36.
- ³⁰ Owen, *Justification*, 5: S. 67.
- ³¹ *Savoy Erklärung*, 11:1, in *Creeds*, 3: S. 115; auch Trueman, *John Owen*, S. 105–6.
- ³² Vergl. Owen, *Justification*, 5: S. 87, 89, 96, 110, 217, 219.
- ³³ Ebd., 5: S. 225.
- ³⁴ Ebd., 5: S. 234–35.
- ³⁵ Ebd., 5: S. 172–73.
- ³⁶ Ebd., 5: S. 173, 267.
- ³⁷ Baxter, *Justifying Righteousness*, S. 7; idem, *Confession of Faith*, S. 296; vgl. Boersma, *Hot Pepper Corn*, S. 273–327, bes. S. 290–99, 315–16; J. I. Packer, *The Redemption and Restoration of Man in the Thought of Richard Baxter* (Vancouver: Regent College, 2003), S. 241–65, bes. S. 252–53, 257–63.
- ³⁸ Owen, *Justification*, 5: S. 284–85.
- ³⁹ Konzil von Trient 3 (13. Jan. 1547), in *Creeds*, 2: S. 826–39; Baxter, *Justifying Righteousness*, S. 7; idem, *Confession of Faith*, S. 296; Jacob Arminius, *The Works of James Arminius* (hg. James Nichols und William Nichols; 3 Bände; 1825–75; Grand Rapids: Baker, 1996), 2: S. 407. Man sollte jedoch festhalten, dass es, trotz der Ähnlichkeiten zwischen Trient, Baxter und Arminius, große Unterschiede zwischen den Dreien gab, besonders zwischen Trient und den beiden Protestanten Baxter und Arminius. Baxter und Arminius widersprachen beispielsweise dem Gedanken, dass die Taufe das Werkzeug für die Rechtfertigung sei. Sowohl Baxter als auch Arminius glaubten, dass ihr eigener Standpunkt sich von der römisch-katholischen Lehre unterschied (siehe z. B.: Arminius, *Works*, Disputation 19.11, 1: S. 600–601).
- ⁴⁰ Owen, *Justification*, 5: S. 137–38.
- ⁴¹ Ebd., 5: S. 138.
- ⁴² Ebd., 5: S. 139.
- ⁴³ Ebd., 5: S. 140.
- ⁴⁴ Ebd., 5: S. 360.
- ⁴⁵ Ebd., 5: S. 218.
- ⁴⁶ Ebd., 5: S. 218.
- ⁴⁷ Ebd., 5: S. 209.
- ⁴⁸ Ebd.
- ⁴⁹ Richard Baxter, *Of the Imputation of Christ's Righteousness to Believers* (London: Nevil Simons, 1676), S. 55; vergl. Boersma, *Hot Pepper Corn*, S. 234–41.
- ⁵⁰ Owen, *Justification*, 5: S. 209.
- ⁵¹ Ebd., 5: S. 354.
- ⁵² Ebd., 5: S. 179.
- ⁵³ Ebd., 5: S. 179–80.
- ⁵⁴ Ebd., 5: S. 181. Für Owens ausführliche Behandlung des *pactum* und der Rolle Christi als Bürge des Bundes siehe sein *Hebrews*, „Federal Transactions between the Father and the Son” (Exercitation 28), 19: S. 77–97.
- ⁵⁵ Owen, *Justification*, 5: S. 181. Owens lexikalische Aussagen scheinen im Lichte jüngster lexikographischer Studien im Allgemeinen korrekt zu sein. Vgl. BDAG S. 271; Johan Lust, Erik Eynikel und Katrin Hauspie (Hg.), *Greek-English Lexicon of the Septuagint: Revised Edition* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2003), S. 167; *HALOT* 1: S. 876–77.
- ⁵⁶ Owen, *Justification*, 5: S. 182.
- ⁵⁷ Ebd., 5: S. 182.
- ⁵⁸ Richard Muller, „Reflections on Persistent Whiggism and Its Antidotes in the Study of Sixteenth- and Seventeenth-Century Intellectual History”, in *Seeing Things Their Way: Intellectual History and the Return of Religion* (hg. Alister Capman, John Coffey und Brad S. Gregory; Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2009), S. 137.
- ⁵⁹ Paul Helm hat eine tiefgehende Vergleichsstudie zwischen Baxter und Wright verfasst. Siehe z. B.: „Analysis 15 – Baxter's Soup and Wright's Soap”, <http://paulhelmsdeep.blogspot.com/2008/analysis-15-baxters-soup-and-wrights.html> (veröffentlicht 3. August 2011).

**WIR SCHAUEN
NICHT WEG!**

GEBENDE HÄNDE

Gesellschaft zur Hilfe für notleidende
Menschen in aller Welt mbH
Baumschulallee 3a, 53115 Bonn
E-Mail: info@gebende-haende.de



Spenden zur Förderung
unserer Kinder-Hilfsprojekte:

GEBENDE HÄNDE
IBAN: DE04 2501 0030 0644 2003 05
BIC: PBNKDEFFXXX (Postbank)
Verwendungszweck:
GuDh-Hilfsprojekt Sambia

Ausführliche Informationen:
www.gebende-haende.de

aus der Rubrik
Von den Vätern lernen
Heinrich Bullinger



Heinrich Bullinger im Jahr 1553

Väterliche Anweisungen

von Heinrich Bullinger für seinen Sohn

- 1.** Fürchte und ehre allezeit Gott, der Einer im Wesen und dreieinig in den Personen ist. Trage stets das denkwürdige Sprüchlein in deinem Herzen mit dir: „Habe Gott vor Augen.“ Und denke an den schönen Spruch Salomons: „Die Furcht des Herrn ist der Anfang der Weisheit“ (Spr 1,7).
- 2.** Demütige dich vor Gott und richte dein Gebet allein zu ihm. Bitte ihn durch unseren einen Mittler und Fürsprecher Jesus Christus; denn er erscheint allezeit vor Gott und vertritt uns vor ihm.
- 3.** Glaube fest, dass Gott, der Vater, uns alles, was zu unserem Heil und Leben notwendig ist, in Christus, seinem Sohn, vollkommen dargereicht hat, so dass uns durch dessen Tod und Auferstehung alle Sünden verziehen werden, und dass wir auch nach unserem Abschied aus diesem Leben in das ewige Leben aufgenommen werden. Denn so stellen uns alle Apostel und Propheten Christus vor.
- 4.** Bitte vor allen Dingen Gott um einen festen und wahren Glauben. Bist du damit ausgerüstet, so hänge ihm in Hoffnung und Liebe unzertrennlich an und diene ihm alle Tage deines Lebens aufrichtig. Dazu bitte Gott um einen gelehrigen Geist und um starke Kräfte des Verstandes, Gemütes und Sinnes, um eine schöne Aussprache, damit du die Dinge, die dir nützlich sind, lernen und behalten und sie eines Tages zu Gottes Ehre und des Nächsten Wohlergehen gebrauchen kannst.
- 5.** Bitte ihn ernstlich, dass er dir deinen guten Ruf erhalte, dass er dich vor Sünden, vor Krankheit und vor böser Gesellschaft gnädig behüte, dass er dir alles, was für deinen Leib und deine Seele gut ist, väterlich darreiche.
- 6.** Bete auch eifrig für das Vaterland, für deine lieben Eltern und für das Wohlergehen derer, bei welchen du wohnst, ja für alle, die dir Gutes erweisen, dass Gott sie segne und vor allem Bösen bewahre.
- 7.** Bete eifrig für das Wachstum des Wortes Gottes, für die Diener der Kirche, für unsere Oberen, mit einem Wort: für alle Menschen. Beschließe dein Gebet allezeit mit dem Gebet des Herrn und verwende zum Lob Gottes auch gern das schöne Symbolum (Hymnus) des Ambrosius und Augustinus: „Herr, Gott, dich loben wir“ etc. (Gemeint ist der (wahrscheinlich) ambrosianische Lobgesang Te Deum, der u. a. von Martin Luther 1529 im Lied „Großer Gott, wir loben“ in die deutsche Sprache übertragen wurde).
- 8.** Sei nicht undankbar für die Wohltaten Gottes, sondern erzeige dich dankbar gegen ihn.
- 9.** Wähle dir als deine Gebetsstunden die Morgenstunde aus, sobald du aufgestanden bist; die Mittagsstunde, sobald du gegessen hast und ehe du spazieren gehst; die Abendstunde, wenn du zu Bette gehst.

10. Scheue dich nicht, auf Knien zu beten vor dem Bett oder in deinem Studierstüblein, denn du siehst ja, wie Christus, der Herr, am Ölberg gebetet hat, dass er sich mit dem Anlitz bis zur Erde neigte.

11. Schäme dich nicht, vor deinen Stubengenossen auf Knien zu beten, wenn du nicht Gelegenheit hast, dies im Verborgenen zu tun. Denn man soll das Gebet durchaus nicht unterlassen; wo man nicht betet, da ist weder Glück noch Heil.

12. Hüte dich vor den päpstlichen Kirchen, Kapellen und Gemeinden. Nimm auch nicht bei denen das Abendmahl, die von einem fremden Abendmahlsgast begehren, dass er glauben soll, das Brot sei der wahre, wesenhafte Leib Christi, und der werde sowohl von den Gottlosen als auch den Frommen substanzuell und leiblich, ja mit dem Munde des Leibes, gegessen. Du aber bist nicht in dieser Weise unterwiesen worden, denn du glaubst, dass Christus mit seinem wahrhaften Leib in den Himmel gefahren ist und zur Rechten Gottes, seines himmlischen Vaters, sitzt, von wo er erst zum Jüngsten Gericht wiederkommen wird. Als solchen hat man ihn anzurufen, und so müssen wir ihn im Abendmahl geistlich und durch den Glauben empfangen.

13. Besuche fleißig und eifrig das gemeinsame Gebet und die Predigten, vor allem am Sonntag, morgens und abends; darüber hinaus, wann und wo es dir die Schulgesetze gebieten, zu gewissen Stunden zuzuhören und zu beten. Komme ihnen jederzeit fleißig nach.

14. In allem deinem Tun und Lassen halte dir das Gesetz Gottes vor Augen, dessen Inbegriff du in den heiligen Zehn Geboten hast; diese wiederhole oft und viel; denn das Ziel der christlichen Lehre ist, dass wir in diesem Leben Gott loben und preisen, heilig und fromm leben und nach diesem elenden Leben ewig im Himmel bei Gott leben.

15. Wenn dich etwa eine Krankheit befällt und ins Bett wirft, so suche vor allen Dingen Hilfe bei Gott. Hüte dich vor vielen Arzneien, aber verachte sie dennoch nicht, sondern höre dabei auf den Rat weiser Leute.

16. Sollte die Krankheit doch tödlich sein, so lass dich nicht auf katholische Weise einsegnen oder anderes dergleichen. Befiehl deine Sache Gott und glaube gewiss, du wirst nach diesem Leben durch Christus in das ewige Leben eingehen. Dieses Glaubensbekenntnis halte fest und fliehe allen Aberglauben wie eine Schlange.

17. Achte darauf, dass du alles, was du jemandem schuldig bist, ordentlich aufzeichnest. Sollte Gott dich aus diesem Leben abberufen, so kann mir alles sicher zugesandt werden. In solchen Sachen halte dich ausschließlich an gottesfürchtige und gläubige Leute.

18. Zanke nicht hartnäckig mit denen, die unsere Religion hassen. Sage allezeit, du bekennst deine Religion und verleugnest sie nicht, du wollest aber das Disputieren denen überlassen, die im Disputieren geübt sind.

19. In allen Dingen streite nicht hartnäckig; denn es gibt kein sichereres Zeichen des Hochmutes und Stolzes, als das, dass man allezeit recht haben will. Das führt meistens dazu, dass aus Worten Schläge werden.

20. Fluche niemandem. Sage niemandem, wer er ist, so lässt man dich auch bleiben, wer du bist; denn wer redet, was er will, hört allezeit, was er nicht will.

21. Sprich nicht über alle Dinge, höre auch nicht alle Dinge. Musst du aber reden, so rede nicht das Böseste, sondern das Beste zu allen Sachen. Wer den Frieden sucht, der findet ihn. Der Zanksüchtige ist Gott und Menschen ein Gräuel.

22. Das viele Schwatzen gebiert fortwährend Sünden. Deshalb sagt Jakobus: „Jedermann sei schnell zum Hören, langsam zum Reden, langsam zum Zorn“ (Jak 1,19). Darum sollst du nicht viel reden und nicht überstürzt zornig sein.

23. Mische dich nicht in jede Sache ein. Und rühme weder dich noch deine Sachen.

24. Verschwiegenheit wird an jungen Menschen sehr geschätzt. Trage deinem Hauswirt nichts zu, was du von anderen hörst und schwatze auch nicht bei anderen aus, was du von deinem Hauswirt hörst, insofern du meinst, dass Zwietracht daraus entstehen könnte.

25. Bemühe dich nicht zu sehr, etwas Neues zu vernehmen, noch darum, Neuigkeiten auszubreiten, damit du nicht von jedermann für einen Märchenerzähler gehalten wirst.

26. Beschäme niemanden und nimm niemandem etwas weg, wie gering es dir auch erscheinen mag, denn: Stiller Mund und reine Hand, durchwandeln allzeit alle Land. Viel schwatzen, lügen, stehlen, pochen, wird gewiss an jedem schnell gerochen.

27. Rede nichts über Dinge, die dich nichts angehen. Geselle dich nicht zu solchen jungen Männern, die sich unterste-

hen, unehrliche oder gefährliche Dinge zu vollbringen. Sitze du über deinen Büchern, und vergiss nie, warum du in die Fremde geschickt wurdest und wie du nur kurze Zeit zu reisen hast. Vielleicht wirst du früher heimberufen und examiniert werden, als du meinst.

28. Lass dir deshalb hochwichtig sein, nicht mit Schande und Unehre wieder nach Hause zu kommen, sondern mit Lob und Ruhm, auf dass es deinen Eltern zur Freude und der ganzen Familie zur Ehre gereiche. O welch große Schande ist es, wenn einer als ein grober und unwissender Esel heimkommt!

29. Denke, dass alle Zeit verloren ist, die du nicht zum fleißigen Studieren verwendet hast.

30. Morgenstund hat Gold im Mund. Wenn du die Morgenstunden mit Schnarchen zubringst, so hast du den besten Teil des Tages verloren. Denke an das bekannte Sprüchlein: „Wache doch allezeit lieber, als dass du dich dem Schlaf ergebst.“

31. Nimm dir für dein Studieren eine zuverlässige Methode vor. Widme dich sowohl der hebräischen, griechischen als auch lateinischen Sprache. Lerne diese Sprachen eifrig. Besuche die Vorlesungen fleißig, höre den Professoren aufmerksam zu. Schreibe mit Freude das

Nützlichste auf, was geredet wird. Daheim wiederhole es und schreibe es sauber ab.

32. Wie aber die Erfahrung bezeugt und Cicero selbst sagt, ist die Übung im Schreiben der beste Lehrer der Beredsamkeit. So sieh zu, dass du dich fleißig übst im Niederschreiben von Reden aller Art und in der Übersetzung aus dem Griechischen ins Lateinische. Gewöhne dich auch daran, lateinisch zu reden.

33. Hüte dich davor, beim Lesen eines Schriftstellers nur auf die Worte zu sehen, sondern achte auch auf die Sache selbst. Studiere deshalb zugleich die Philosophie und andere gute Künste und Wissenschaften.

34. Vor allem konzentriere dich auf die Theologie. Wenn jemand die Bücher des Neuen Testaments erklärt, höre ihm fleißig zu.

35. Lies und schreibe mit besonderem Fleiß meine Darlegung aller biblischen Bücher ab. Sodann sollst du alle Tage drei Kapitel aus der Bibel lesen, indem du beim ersten Buch Mose anfängst und nicht aufhörst, bis du zum Ende gekommen bist. Wenn du wieder heimkehrst, werde ich dich dazu prüfen.

36. Ehre deine Professoren, ebenso auch deinen Hauswirt und die ganze Haushaltung, mit der du lebst. Bringe keine Schande über ihr Haus. Sei von höflichen Sitten und sei nicht zu vertraut mit der Hausfrau, den Töchtern und Mägden. Halte dich überall sauber.

37. Sei treu im Hause und tätig. Wenn du siehst, dass im Haushalt viel zu tun ist, so biete ihnen deine Hilfe an. Sei nicht faul und träge, kein Klotz. Dienst gebiert Gunst.

38. Hüte dich vor unnützen Kameraden, vor Lästerern, vor Lügnern, vor Zanksüchtigen, Schreihälsen, Trinkern, Leichtfertigen, Hochmütigen und Mutwilligen oder sonst vor allerlei lockeren Gesellen, damit man dich nicht auch für einen solchen hält oder du gar zu einem solchen wirst.

39. Hüte dich, dass du nicht zu viele Bücher kaufst, sondern schaffe dir nur die an, die von deinen Lehrern benutzt werden. Auf diese höre, lies sie und lerne aus ihnen, denn die Menge der Bücher verwirrt einen Studenten.

40. Lies nicht immer nur bald da, bald dort in einem Buche, sondern wenn du es lesen willst, so fang' es an und lies es bis zum Ende, und das Vorzüglichste schreib dir daraus ab, damit

du auch mit Nutzen liest. Triff eine sorgfältige Auswahl in dem, was du liest.

41. Die Geschichtsbücher des Justinus und Orosius empfehle ich dir dringend, sowie unter den neueren die von Sabellius und von Melanchthon.

42. Auf der Reise gib wohl Acht auf die berühmten Ortschaften, Städte, Schlösser, Berge und Flüsse. Frage nach den schönen Sachen, die da zu sehen, und nach den Taten, die da geschehen sind. Besorge dir ein Reisebuch und zeichne das Merkwürdigste auf. Wenn du in eine Stadt kommst, so wende dich den Studierenden zu, so dass sie dir das Wichtigste zeigen und um dich von ihnen zu den Gelehrten führen zu lassen. Stell dich diesen vor und frage sie, ob sie Briefe haben, die an den Ort gerichtet sind, zu dem du reisen wirst usw.

43. Trage deinem Leibe Rechnung, halte ihn rein und unbefleckt und bade dich zuweilen. Den Mund und die Hände wasche allezeit, bisweilen auch das Haupt; das Haar kämme täglich sorgfältig. Wasche die Füße ebenfalls öfters, damit du nicht ein stinkender Haufen werdest, der jedermann eine Last ist.

44. Deine Kleider halte sauber und rein und wirf oder gib sie nicht leicht weg. Säubere sie, wasche sie und bewahre sie. Wenn du siehst, dass sie irgendwo durchlöchert oder zerrissen sind, so gib sie rechtzeitig zum Ausbessern. Eine soldatische, leichtfertige und modische Kleidung mag ich nicht an dir sehen. Denn an der Kleidung erkennt man den Menschen. Aber das Sprichwort sagt auch: „Wer seine Kleider in Ehren hält, den halten sie auch in Ehren.“ Mit Recht wird beides getadelt, eine nachlässige und eine geckenhaft gezielte Kleidung. Fliehe des Diogenes Schmutz und des Pfauen Hoffart.

45. Dein Gang und des ganzen Leibes Haltung und Bewegung sollen züchtig sein; denn „Gott widersteht den Hoffärtigen, den Demütigen aber gibt er Gnade“, sagt Petrus (1Petr 5,5). Hoffartigkeit tat nie gut. Verachte niemanden, ziehe dich selbst anderen nicht vor.

46. Bei Tisch verhalte dich, wie es einem guten Jüngling wohl ansteht. Iss nach deinem Bedürfnis, nicht übermäßig, trinke auch nur mäßig. Es gibt nichts Hässlicheres als Gefräßigkeit und Völlerei. Frage nicht nach verlockenden Speisen. Klage bei anderen nicht über die Mängel des Hauswirts oder der ganzen Haushaltung. Begnüge dich mit dem, was man dir vorsetzt. Und was du gern genießt, das stopfe

nicht in dich, als ob es dir allein gehörte. Gönn anderen Leuten am Tisch auch etwas.

47. Deine Gespräche bei Tisch seien anständig, freudig, mäßig, fern von Schelten und Schmähungen.

48. Sei sparsam, in Anbetracht unserer geringen Mittel und unserer Armut, auch der großen Unkosten, die ich habe, auch der Menge deiner Brüder und Schwestern. Denn ich habe dich nicht allein zu versorgen.

49. Vergiss den Spruch nicht: „Was nicht nötig ist, ist um einen Schilling zu teuer.“ Auch nicht den: „Sinne nicht auf das, was du wünschst, sondern auf das, was du nicht entbehren kannst.“ Mäßigkeit in jeder Hinsicht ziert einen Jüngling, die Verschwendung dagegen macht ihn unnütz. Es ist einem nützlich, hin und wieder Mangel zu leiden.

50. Schreibe in einem Verzeichnis auf, wie viel Geld du ausgegeben hast und füge hinzu, wofür du es ausgegeben.

51. Wenn ich dich durch ein Schreiben auffordern werde, von einem Ort an einen andern zu ziehen, so hole zuerst von jedem deiner Professoren ein Zeugnis deines Fleißes und Wohlverhaltens, danach von deinem Hauswirt ein Zeug-

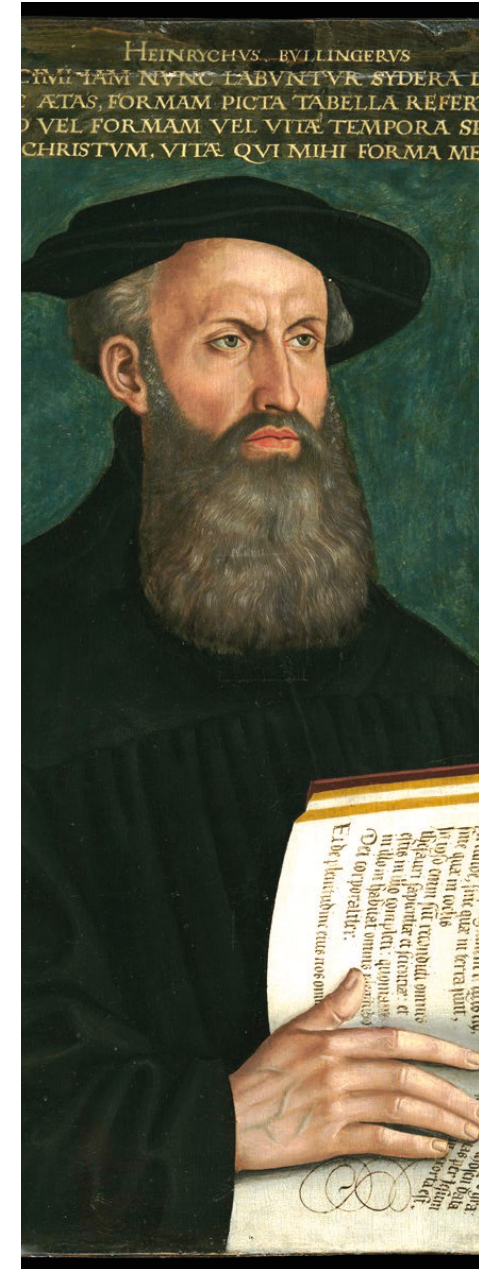
nis über deinen frommen Wandel. Ich will nicht, dass du ohne diese heimkommst.

52. Alle Samstagabende sollst du dieses alles fleißig durchlesen. Sieh nun zu, mein Sohn, dass du dich im Leben, in deinen Sitten und deinem Studieren treu an das hältst, was du jetzt von mir, deinem Vater, hörst und von meiner eigenen Hand geschrieben vor dir hast. Es soll allezeit für dich sein, als redete ich mündlich mit dir. Ja, wenn einige Gottesfurcht in dir ist, so achte darauf, dass du dich verhältst, wie ich oben gesagt habe.

53. Der Herr, unser Gott, wolle sich um Christi willen deiner erbarmen. Er segne dich reichlich, er geleite dich, behüte und erhalte dich, und bringe dich an Geist, Seele und Leib unverehrt wieder zu uns. Amen!

1. September 1553.

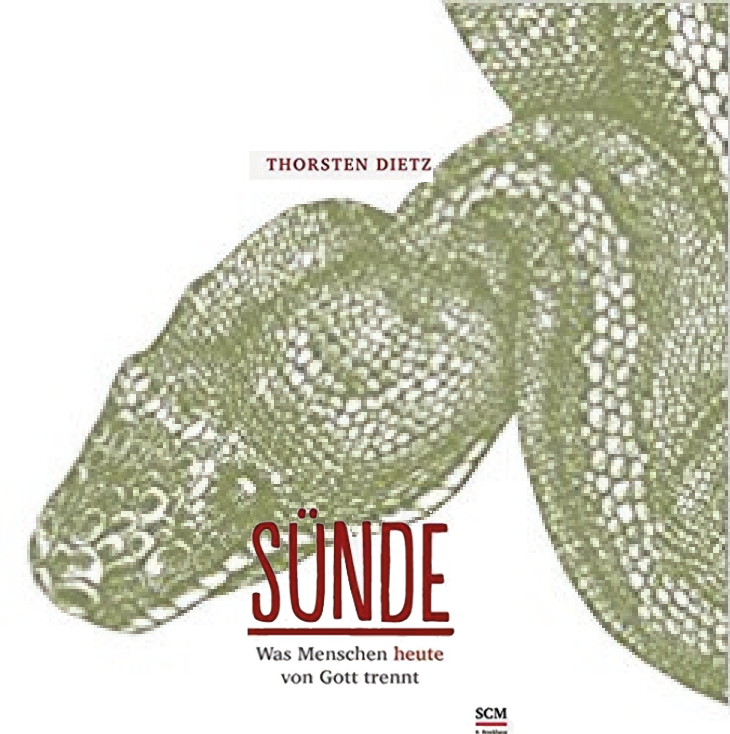
Der Text stammt aus: *Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der reformierten Kirchen*, Band 5, Heinrich Bullinger, Elberfeld: Verlag von R.L. Friderichs, 1858. Er wurde in einer digitalisierten Version mit freundlicher Genehmigung von Andreas Jansen (www.glaubensstimme.de) übernommen und durch Ron Kubsch sprachlich modernisiert. Tanja Bittner hat den Text lektoriert.



Tanja Bittner

Sünde: Was Menschen heute von Gott trennt

Thorsten Dietz



Thorsten Dietz. *Sünde: Was Menschen heute von Gott trennt*. Witten: SCM R. Brockhaus, 2017² (Erstauflage 2016). 220 Seiten. 16,95 Euro.

„Das Wort Sünde funktioniert nicht mehr. Statt irgendetwas zu erklären, bedarf dieser Ausdruck selbst der ständigen Erläuterung. Er produziert nur noch Missverständnisse“ (S. 5). Diese Feststellung bildet den Ausgangspunkt für eine „Entdeckungsreise“ (S. 22), zu der der Autor Christen und Nichtchristen einlädt, um der Sünde von neuem auf die Spur zu kommen. Die Stationen dieser Reise werden im Folgenden zunächst nachgezeichnet:

Der Begriff ist für den christlichen Glauben zentral. Aber er ist auch in problematischer Weise moralisierend

geprägt worden, so dass er für viele Menschen heute unverständlich, sinnlos, ärgerlich ist. Menschen wurden damit abgewertet, entmündigt; anmaßende Verkündiger haben ihn gebraucht, um mit dem Finger auf andere zu zeigen und einige ausgewählte Sünden anzuprangern. „Ein neuer Anfang ist nötig. [...] Will man am Christentum festhalten, dann kann es um nicht weniger als darum gehen, den christlichen Glauben neu zu entdecken, zu befreien aus so mancher problematischen Verstrickung oder Verengung“ (S. 21f).

Traditionelle Perspektiven auf die Sünde (Schuld, Misstrauen, Maßlosigkeit, Verführung, Zielverfehlung) haben ihre Berechtigung, greifen aber für den

heutigen Menschen nur noch begrenzt. *Schuld* hat in unserer multireligiösen Gesellschaft ihre Verknüpfung mit den Zehn Geboten verloren, diese Funktion übernehmen mehr und mehr die Menschenrechte. Zumal es in unserer kompliziert gewordenen Zeit ohnehin nicht mehr so einfach ist, zwischen Richtig und Falsch zu unterscheiden. *Misstrauen* bedeutet Verkehrung des Vertrauens. In seiner Verletzlichkeit benötigt der Mensch einen sicheren Halt, das Vertrauen auf Gott, statt sich auf andere Dinge zu verlassen, die ihn nicht tragen. Doch begünstigt dies eben auch ein Schwarz-Weiß-Denken und diskreditiert Nichtchristen als moralisch unterlegen. Betrachtet man Sünde als *Maßlosigkeit*, so geht es um das Begehren, das sich

auf die falschen Dinge ausrichtet, statt die Erfüllung in Gott zu suchen – um das Habenwollen, statt liebend zu geben. Leider wurde bei diesem Blickwinkel oft vor allem das Verbotene betont. Dagegen wurde Sünde als *Verführung* häufig nicht genügend beachtet. Der Mensch ist auch Opfer der Sünde (wenn wir auch die Sündenfallserzählung nicht „mit Erklärungsansprüchen“ „überfrachten“ sollten [S. 43]). Sünde als *Zielverfehlung* fand ebenfalls eher zu wenig Beachtung. Viele Handlungen können in der einen Situation richtig, in der anderen falsch sein. Nimmt man ein Menschenleben als Ganzes in den Blick, bedeutet diese Zielverfehlung, dass jemand hinter dem, was eigentlich seine Bestimmung gewesen wäre, zurückgeblieben ist.

So wendet sich Dietz nun der Aufgabe zu, den ursprünglichen Gedanken der Bibel zum Thema wieder auf die Spur zu kommen. Er will aber auch entdecken, was die Narrative unserer Zeit (wie sie auf den Kinoleinwänden erzählt werden) dazu beitragen können, in denen sich das Leben, Fürchten und Träumen der heutigen Menschen widerspiegelt und verdichtet. Beide Perspektiven seien wichtig, um die jeweils andere zu verdeutlichen. Unter den Stichworten *Blind*, *Hart*, *Süchtig*, *Selbstlos*, *Reich*, *Sicher* und *Träge* werden nun sieben „neue“ bzw. „neu verstandene“ (S.7) Sünden entfaltet.

Blind meint die Blindheit für sich selbst, die eigene Situation. Biblische Bezugspunkte findet der Autor im von Jesus kritisierten Pharisäertum. Man lebt in einer Selbsttäuschung, die die eigene Wahrnehmung für die Wirklichkeit hält (siehe auch die *Matrix*-Trilogie), was sich beispielsweise in Vorurteilen und Selbstgerechtigkeit manifestiert. Der Augenöffner für den Blinden ist die Erfahrung der Liebe, die Erfahrung von Schönheit, kumuliert in der Begegnung mit Gott. Da wir in einer von der Verblendung durchdrungenen Welt leben, sollten wir uns des Wahrheitsgehalts unserer persönlichen Sicht nicht allzu sicher zu sein.

Hart weist auf das harte Herz, das nach biblischem Zeugnis durch ein fleischernes Herz ersetzt werden muss (vgl.

Hes 36,26). Weder verhärtet sich der Mensch nur aktiv selbst, noch wird er nur passiv verhärtet (vgl. der Pharaon in Ex 7–14). Wir sind verstrickt in das Zusammenwirken von Schuld und Schicksal (siehe die Person des Darth Vader in *Star Wars*). Von der Bibel sollten wir keine einfachen Antworten auf die Frage nach dem Ursprung des Bösen erwarten, da sie hier „geheimnisvoller, offener, andeutender“ (S. 83) redet als wir das vielleicht gern hätten. „Echter Glaube will nicht alles begreifen und in ein System pressen können“ (S. 83). Mit Dorothee Sölle verbindet er das Phänomen der Härte mit dem Begriff der Entfremdung, nämlich von sich selbst und von anderen. Der Gegenpol ist wieder die Liebe (vgl. 1Kor 13), die der Verhärtung widersteht und sich verletzlich macht.

Süchtig verdeutlicht ebenfalls, wie Täter- und Opfersein des Menschen ineinander fließen. Im Sog der Sucht verliert der Mensch die Kontrolle an eine Macht, die ihn beherrscht (vgl. auch Röm 7,14–20), indem sie ihm ein Stückchen Glück verheißt und schließlich das Leben völlig vereinnahmt (siehe Gollum in *Herr der Ringe*). Die Lösung heißt Freiheit, doch der Mensch findet diese nach Bonhoeffer gerade nicht in der Niederwerfung aller Grenzen, sondern in der Bindung an den Schöpfer. Der praktische Weg in die Freiheit beginnt mit dem Eingeständnis der

eigenen Ohnmacht, benötigt eine sich gegenseitig stützende Gemeinschaft, und beendet schließlich die Opferrolle, indem die Verantwortung für das eigene Leben übernommen wird (vgl. das Konzept der Anonymen Alkoholiker).

Selbstlos zu sein ist nach Dietz nur scheinbar das positive Gegenteil von einer negativ zu bewertenden Selbstbezogenheit. Die Dinge sind nicht so einfach, wie sie zunächst aussehen. Wenn Jesus in Mk 8,34–37 dazu aufruft, sich selbst zu verleugnen und ihm nachzufolgen, geht es zentral um die Frage: „Wie gewinne ich mein wahres Selbst?“ (S. 116). Anhand verschiedener Figuren aus *Harry Potter* wird deutlich: Wer wir wirklich sind, zeigt sich daran, wie wir mit den herausfordernden Situationen des Lebens umgehen. Nach Kierkegaard ist die Aufgabe jedes Menschen, er selbst zu werden, während er die Gegebenheiten, in die Gott ihn stellt, vertrauensvoll akzeptiert (statt sich daran abzumühen, nicht er selbst bzw. jemand anderes sein zu wollen).

Dietz' Zwischenbilanz nach diesen ersten vier, eher persönlich zugespitzten Sünden lautet: „Wir verfehlen unsere Bestimmung in der Verdrängung der Wahrheit, unserer Abkehr von der Liebe, in der Flucht vor der Freiheit und in der Verweigerung des Vertrauens. So verfehlen wir Gott, indem wir uns selbst verfehlen. Und so werden wir

unserer Berufung nicht gerecht, indem wir an Gott vorbei leben“ (S. 131). Es folgen drei strukturelle Sünden:

Reich: Dietz warnt davor, vorschnell nur den Missbrauch des Reichtums (wie Geiz, Habgier) zu problematisieren und sich dann entspannt zurückzulehnen. Die Bibel kann sehr pauschal sein, wenn sie auf Reichtum zu sprechen kommt (z. B. Jak 5,1; Lk 6,24–25). „Reichtum ist nicht neutral. Nein, Reichtum allein verdirbt nicht den Charakter, aber er steigert die Chancen, dass dies geschieht“ (S. 138; siehe die Serie *Breaking Bad*). Dagegen ruft Papst Franziskus im Hinblick auf das Flüchtlingselend dazu auf, unsere Gleichgültigkeit abzulegen, hinzusehen und hinzuhören, mitzuleiden und mitzuweinen.

Sicher: Unser Sicherheitsbedürfnis verleitet uns dazu, die Welt zu vereinfachen und Freund-Feind-Schemata aufzubauen. Doch Jesus überwindet in der Bergpredigt diese sicheren Bahnen (Mt 5,43–48), ruft zu Gewaltverzicht auf und macht selbst den Feind zu meinem Nächsten, den ich lieben soll (siehe auch die Hobbis Frodo und Sam in *Herr der Ringe*). Natürlich ist Fundamentalismus mit seiner „schlichten Logik des Entweder-Oder, Schwarz oder Weiß“, mit seiner „Wut, seine[r] Ausgrenzungsbereitschaft und Unversöhnlichkeit“ (S. 167) abzulehnen. Das Vorhandensein klarer Überzeugungen

ist aber nicht prinzipiell als fundamentalistisch anzusehen. Entscheidend ist das Moment der „aggressiven Abwertung“ (S. 168), die Verweigerung der echten Auseinandersetzung mit anderen Sichtweisen und die Unfähigkeit, diese stehen zu lassen. Entsprechend muss sich der Nichtfundamentalist für die Diskussion mit dem Fundamentalismus eine Offenheit bewahren, die eben diese Fallstricke vermeidet.

Träge: Pontius Pilatus ließ sich wider besseres Wissen letztendlich darauf ein, den Unschuldigen zu opfern, ging den Weg des geringeren Widerstands – wohl aus Angst vor den Folgen. Ähnliches wird auch in *Tribute von Panem* thematisiert, wo sich der Kampf gegen Mitläufertum und Anpassung als zunehmend unübersichtlich erweist. Dabei spielt auch Verantwortungsbewusstsein (z. B. für die Familie) eine Rolle. Karl Barth weist darauf hin, dass Sünde nach zwei Richtungen hin möglich ist, nämlich einerseits die Überhöhung des Menschen (Hochmut) und andererseits die Weigerung, sich auf die eigene Berufung einzulassen (Mutlosigkeit, Rückzug). „Das Leben wird auch da verfehlt, wo Menschen ihre eigenen Möglichkeiten nicht entdecken, ihre Gaben nicht entfalten und einsetzen“ (S. 190).

Im Schlusskapitel setzt Dietz nun diese Sünden in Beziehung zu Jesus. Im Hinblick auf die Blindheit war Jesus der, unter dessen Blick Menschen „wag-



VON HARRY POTTER & CO ZU BIBLISCHEN WAHRHEITEN

Lässt sich die Bibel und das, was sie zum Ausdruck bringt, durch aktuelle Narrative besser verstehen?

ten, das Wunder zu glauben, dass Gott sie mit liebenden Augen ansah“ (S. 195) und er öffnete auch ihren Blick füreinander. Er lebte berührbar und verletzlich. In seiner völligen Abhängigkeit von Gott war Jesus unabhängig von jeder irdischen Vereinnahmung. Gerade in seiner gelebten, selbstlosen Liebe war er ganz er selbst. Jesus lebte in Armut, doch ohne Berührungsängste gegenüber Reichen, und tatsächlich „hieß es von ihm, dass er durch seine Armut viele reich machte“ (siehe 2Kor 8,9; S. 196). Jesus lebte mit der Bedrohung seiner persönlichen Sicherheit, doch er ließ sich nicht von der Angst beherrschen. Und er ließ sich nicht auf die Spiele der Menschen ein, sondern folgte stets seiner eigenen, nicht berechenbaren Agenda.

Die Bibel nennt Jesus sündlos. In den Helden der Kinoleinwand finden wir dieses Muster wieder: es gibt Widerstände aller Art, aber der Eine geht geradlinig seinen Weg und kann am Ende die Welt retten. Auch wenn im Hinblick auf die Evangelien viel Unsicherheit bestehen mag, was und wieviel davon tatsächlich so passiert ist, kann uns Jesu Leben Hoffnung geben. Zwar endet sein „Gottesexperiment“ (S. 204) in einer Katastrophe, mit seinem Tod scheint alles aus zu sein. Und doch war das der Anfang einer Bewegung von Jesusnachfolgern. Gott kam auf seine Weise zum Ziel. Das gibt uns die Pers-

pektive, uns auf ein solch radikal anderes Leben einzulassen, das geprägt ist von Vergebung, Versöhnung und der Hoffnung, dass irgendwo da draußen ein Happy End warten könnte, für das es sich zu kämpfen lohnt.

Thorsten Dietz hat sich mit diesem Buch aufgemacht, heutigen Menschen einen neuen Zugang zu einem Kernthema des christlichen Glaubens zu eröffnen. Er analysiert richtig, dass dieser Zugang heute weitgehend verschüttet und deshalb das Christentum davon bedroht ist, in der Irrelevanz zu versinken. Menschen ohne Bewusstsein für Sünde sind an Erlösung wohl wenig interessiert. Er hat sich also eine wichtige Aufgabe gestellt. Das Buch ist allgemeinverständlich geschrieben und es gelingt ihm, dem Leser unaufdringlich den Spiegel vorzuhalten. Was er schreibt, hat mit meinem Leben zu tun und fordert heraus, sich in den diskutierten Bereichen selbst zu reflektieren. Doch insgesamt greift das Buch zu kurz, vermittelt nur eine flache Sicht auf das Thema.

Das liegt wohl bereits am Vorgehen an sich – nämlich dem Versuch, im Dialog von Bibel und aktuellen Narrativen zu einer zeitgemäßen Sicht auf die Sünde zu kommen. Die Bibel wird als eine Art uralter, christlicher Basis-Narrativ neben die neuen Narrative gelegt und das Ganze auf Gleichklänge untersucht. Das Ergebnis ist vorprogrammiert: man

findet das in der Bibel wieder, was unsere Kultur als Sünde definiert. Aber auch nichts anderes. Die großen Werte im Untergrund heißen Toleranz, Relativismus, Selbstwerdung – Sünde ist, wenn diese Werte verletzt werden. Was keinen Widerhall findet in unserer Zeit, fällt unter den Tisch. Das gilt nicht nur für Sünden, die heute nicht mehr als Sünde gelten (z. B. Ehebruch), sondern es fehlt beispielsweise auch der Gott, der uns zur Verantwortung ziehen wird, und das nicht nur, weil wir unsere eigentliche Bestimmung verfehlen, sondern weil Sünde auch Rebellion gegen ihn bedeutet (vgl. Kol 3,5–7; Paulus nennt Sünder „Feinde“ Gottes, „Gotteshasser“: Röm 5,10; 1,30).

Entsprechend erscheint auch die (Er-)Lösung blass. Jesus ist das Vorbild, das irgendwie alles richtig gemacht hat. Uns bleibt der Versuch, Werte wie Liebe, Mut, Verantwortung und Hoffnung im Vertrauen auf Gottes Hilfe umzusetzen, während wir unsere Sündenverstrickung gleichzeitig als unausweichliches Schicksal annehmen müssen.

Es fehlt Wesentliches. Ohne den biblischen Sinnzusammenhang, in den Sünde und Erlösung eingebunden sind, bleibt nur ein kraftloser (moralisierender?) Schatten der biblischen Botschaft übrig. Nicht im Blick ist der Gott, mit dessen Heiligkeit Sünde unvereinbar ist und der uns gerecht richten wird, also verurteilen muss (Apg 17,31; Röm 3,10).

Nur äußerst diffus ist zu ahnen, was die Bibel deutlich sagt, nämlich, dass Jesus am Kreuz die Vergebung der Sünden erworben hat, dass für den, der an ihn glaubt, der Schuldschein tatsächlich abgetan ist (Kol 1,21f; 2,14; 1Joh 2,2). Erst auf den vorletzten Seiten (S. 207f) taucht dazu wie ein Fremdkörper ein einsames Zitat aus 2Kor 5,17–21 auf, ohne weiteren Kommentar. So hat Dietz denn auch ganz am Ende nur ein irrationales *Man sollte die Hoffnung nicht aufgeben!* anzubieten, präsentiert von Sam aus *Herr der Ringe*.

Es ist fraglich, ob nicht gerade diese Strategie das Christentum in die Irrelevanz führt – eine Kirche, die der Welt nur das sagt, was diese bereits glaubt, ist überflüssig. Aber was soll auch anderes zu sagen übrig bleiben, wenn die Bibel zu einem alten Narrativ mit nicht näher bestimmtem Wahrheitsgehalt geworden ist? „Es ist weder nötig noch plausibel zu behaupten, alles hat sich buchstäblich so zugetragen oder ist wortwörtlich von den Beteiligten so gesagt worden“ (S. 201, hier bezogen auf die Evangelien). „Wer diese Texte nicht symbolisch liest, der verfehlt ihren Sinn“ (S. 105, über den Sündenfall). Wenn die Bibel nicht die Wahrheit ist, dann hat sie uns tatsächlich nicht mehr zu sagen als *Star Wars* oder *Harry Potter*. Man kann Impulse mitnehmen – mehr aber auch nicht.

Hanniel Strebel

Als Jesusnachfolger auf dem Marktplatz der Meinungen

Os Guinness

Das Vermächtnis eines Religionssoziologen

Os Guinness (*1941) hat in den letzten fünf bis sieben Jahren eine erstaunliche Schreibproduktivität an den Tag gelegt. Es scheint mir eine Art Vermächtnis des Religionssoziologen zu sein, der seinem Doktorvater Peter L. Berger (1929–2017) maßgeblichen Einfluss für sein Leben zumisst. Guinness' Perspektive ist getränkt von einer christlichen Welt-sicht, vom jahrzehntelangen Studium der literarischen Klassiker und einem geschärften Sinn für den Zeitgeist. Ich stelle seine fünf neuen Werke vor.

„A Free People's Suicide: Sustainable Freedom and the American Future“ (IVP, 2012) entstand aus seiner Anspra-

che vor US-Parlamentsmitgliedern über die Frage, wie die Freiheit dem Land erhalten bleiben kann. „The Global Public Square“ (IVP, 2013) widmet Guinness der Glaubens- und Gewissens-freiheit.

Guinness schrieb in „Renaissance“ (IVP, 2014) über die Kraft des Evangeliums zur (kollektiven) Erneuerung. „Impossible People“ (IVP, 2016) ist der Zwillings dieses Werkes. Er beschäftigt sich mit der Frage nach der Wiederbelebung des Einzelnen.

„Fool's Talk: Recovering the Art of Christian Persuasion“ (IVP, 2015) ist der Frage gewidmet, wie wir in der nach-sä-

kularen westlichen Welt Menschen das Evangelium bringen, die es ihrer Meinung nach gar nicht benötigen.

Os Guinness *A Free People's Suicide: Sustainable Freedom and the American Future*. IVP: Downers Grove, 2012. EUR 14,50 (Taschenbuch), EUR 7,55 (Kindle).

Eine Vision für die Erhaltung und Wiedergewinnung der Freiheit für Amerika (und für den Westen)

Guinness entwickelt in diesem essay-artigen – ich möchte fast sagen – Gemälde eine Vision für die Erhaltung und Wiedergewinnung der Freiheit für die Verei-

nigten Staaten von Amerika. Er verbirgt seine tiefe Besorgnis, dass diese akut gefährdet ist, nie. Die klar umrissene Kulturkritik gleicht der eines weisen Propheten und nicht der eines Schwarzmalers.

Guinness spricht über ein Problem unter der Oberfläche, das hinter zahlreichen anderen Ereignissen der USA steht und nicht mit den Händen zu greifen ist. Mit Verweis auf Augustinus meint der Autor: Wenn du beurteilen willst, wie es um eine Nation bestellt ist, dann blicke darauf, was ein Volk am meisten liebt. Für die USA betrifft dies seit der Gründungszeit ihre Freiheit. Die Gesundheit

dieses Staates kann also am Status seiner Freiheit gemessen werden. Die Gründerväter der USA waren beseelt von der Idee, eine freie Gesellschaft zu gründen, die für immer frei bleiben würde. Wie kann also Freiheit erhalten bleiben?

Frei werden, Freiheit ordnen, frei bleiben

Der erste Akt dieser Freiheit war die Unabhängigkeitserklärung (1776), der zweite, dieser Freiheit einen Rahmen zu geben, nämlich die Verfassung (1778). Freiheit muss geordnet werden. Die Russen und Chinesen taten dies nicht gleichermaßen, und die Freiheit entfaltete dementsprechend ihre dämonische Seite. Die dritte Aufgabe aber ist die bei weitem anspruchsvollste: Die Freiheit zu erhalten. Der 28-jährige Abraham Lincoln hielt die berühmte Rede „*The Perpetuation of Our Political Institutions*“ (1837). Er sah voraus, dass die Nation frei und mächtig werden und ihre Freiheit für selbstverständlich halten würde.

Drei Gefahren für die Freiheit

Die römischen Klassiker – Cicero und Polybius – hatten ein klares Verständnis darüber, dass eine freie Gesellschaft stets durch externe Gefahren bedroht ist. Die zweite Art der Bedrohung präsentiert sich viel subtiler: Die Verderbnis der Sitten und Gewohnheiten. Den dritten Faktor stellt die Zeit dar. Routine verdrängt die Frische. Der Historiker

Edward Gibbon (1737–1794) antwortete auf seine selbst aufgeworfene Frage, warum Rom fiel, zuerst: Durch die Wunden der Zeit.

Freiheit beginnt mit Selbstbeschränkung

Es gilt das Paradoxon: Der größte Feind der Freiheit ist die Freiheit. Keine freie Gesellschaft hatte je dauerhaften Bestand. Freiheit benötigt nicht nur den Schutz durch Gesetze, sondern sie setzt den Geist der Freiheit voraus. Freiheit ist eine zutiefst moralische Angelegenheit. Sie benötigt Ordnung. Diese Ordnung beginnt bei der Selbstbeschränkung des Einzelnen. Denn Freiheit besteht nicht darin das zu tun, was man will, sondern das, was man sollte.

Die drei Tugenden der Freiheit

Freiheit steht auf drei Beinen. Zuerst: Freiheit setzt Tugend voraus. Etymologisch kommt der Begriff vom Wort „Mut“ und schließt alles ein, was Charakter betrifft. Zum Beispiel verstehen die Bewohner ihre Aufgaben als Bürger. Der Charakter eines Führers ist ebenfalls entscheidend, weil die Geführten ihm auch dann vertrauen können, wenn sie nicht genau wissen, was er tut. Dann: Tugend setzt eine Art des Glaubens voraus. Der Glaube wiederum setzt Freiheit voraus.

Der schrittweise Verlust der Freiheit

Wie ist die Entwicklung des Westens unter diesen Gesichtspunkten zu betrach-

ten? Der Glaube wurde im 19. Jahrhundert schrittweise privatisiert und galt fortan als öffentlich irrelevant. Dazu gesellte sich im 20. Jahrhundert die Auffassung, der öffentliche Raum sei eine neutrale Arena von miteinander im Wettbewerb stehenden Interessen. So bleibt kein Platz für Glaube und Tugend im öffentlichen Raum übrig. Vervollständigt wird dies durch den postmodernistischen Leitsatz, dass keine übergeordnete Wahrheit existiert, sondern alles durch eine Agenda der Macht motiviert sei.

Was also sind aktuelle Bedrohungen der Freiheit?

- Die Entfremdung der Führer: Keine Nation kann langfristig überleben, wenn eine Anzahl ihrer Führer das ignoriert, was die Nation ausmacht.
- Die erschwerte Weitergabe bzw. Unterbrechung von Werten an die nächste Generation.
- Die Verderbnis der Sitten (corruption of customs). Das jüdisch-christliche Erbe wurde schrittweise zurückgewiesen. Wahre Freiheit ist jedoch immer auch Freiheit zu etwas hin. Diese positive Ausrichtung fehlt. Die zeitgenössische Vorstellung ist hauptsächlich permissiv und darum nicht nachhaltig.

Was ist nötig für ein Umdenken? Dieser Frage widmet sich Guinness nicht nur in diesem Buch. Hier streicht er insbesondere Leadership (Führung) heraus. Wel-

cher Führer verkörpert heute die Vision der Freiheit (Tugend, Glauben, Freiheit)? Auf diese Frage kann sich Guinness selbst keine Antwort geben. Zweitens benötigen die USA eine Wiederherstellung staatsbürgerlicher Erziehung (civic education).

Die Gründerväter hatten eine klare Vorstellung davon, wie Freiheit wiederhergestellt werden kann. Was den Juden der Exodus war, den Puritanern die Bekehrung, war für den Staat die Revolution. Was den Juden und den Puritanern der Bund war, fußte für den Staat in der Verfassung, einem bindenden Übereinkommen. Was die Juden Rückkehr nannten, bezeichneten die Puritaner als Erweckung (revival). Dies kann auf der staatlichen Ebene als Rückkehr zu den ersten großen Prinzipien beschrieben werden. Es steht in der Verantwortung jeder neuen Generation, dorthin zurück zu streben.

Os Guinness *The Global Public Square: Religious Freedom and the Making of a World Safe for Diversity*. IVP: Nottingham, 2013. EUR 14,50 (Taschenbuch), EUR 9,80 (Kindle).

Glaubens- und Gewissensfreiheit: Ein teures Gut

Guinness war an der „*Global Charter of Conscience*“, einer Erklärung für Glaubens- und Gewissensfreiheit beteiligt.

Die Charta ist eine Erneuerung und Aktualisierung von Art. 18 der „*Universal Declaration of Human Rights*“. Es geht um die Glaubens- und Gewissensfreiheit für jeden Menschen. Von einem jungen Interviewer an einer Universität gefragt, in welcher Generation Guinness am liebsten leben würde, gelangte er zum Schluss: In der des Interviewers. Es stünden so viele weitreichende Entscheidungen an: Wirtschaftliche, technologische, demografische, soziale, politische, medizinische, umwelttechnische. Guinness hat sich selbst nie in den Elfenbeinturm zurückgezogen. Nicht nur stellte sich Guinness an Universitäten Fragen und Kontroversen. Er bekam während der sechsmonatigen Entwicklungszeit der „*Global Charter of Conscience*“ immer wieder Todesdrohungen.

Es geht um die Grundsatzfrage: Wie können wir künftig mit unseren grundlegenden religiösen und ideologischen Unterschieden leben, gerade wenn diese Unterschiede Teil unseres gemeinsamen öffentlichen Lebens sind? Es geht darum zu erkennen, ob wir Grund haben, an die Würde jedes einzelnen Menschen zu glauben. Zweitens gilt es einen Weg zu suchen, zusammen trotz und mit den tief greifenden Unterschieden zu leben. Drittens muss es einen gegenseitigen Umgang geben, um Differenzen öffentlich zu diskutieren und mit Argumenten eher als mit Gewalt zu überzeugen.

Drei Bedingungen zur Freiheit der Seele

Um diese drei Bedingungen zu erfüllen, braucht es vor allem eines: Das Zugeständnis „seelischer Freiheit“ (soul freedom, Ausdruck von US-Gründervater Roger Williams, 1603–1683). Freiheit der Seele ist die positive Antwort auf drei der größten Fragen der kommenden 100 Jahre, nämlich (S. 16)

- Wird der Islam zu einer friedlichen Modernisierung imstande sein?
- Welcher Glaube wird den Marxismus in China ersetzen?
- Wird der Westen sich weiter von seinen Wurzeln entfernen oder wird er sich erholen?

Wo Freiheit der Seele besteht, gedeihen Friede, Stabilität, Großzügigkeit, Unternehmertum – kurz die Wohlfahrt einer Zivilgesellschaft. Leider zeigt der Trend weltweit in eine andere Richtung. Im Westen gefährdet aggressiver Atheismus und die unglückliche Verbannung der Religion aus dem öffentlichen Leben gerade diese grundlegende Freiheit. Errungenschaften der letzten Jahrhunderte stehen damit auf dem Spiel.

Sieben Evaluationsschritte

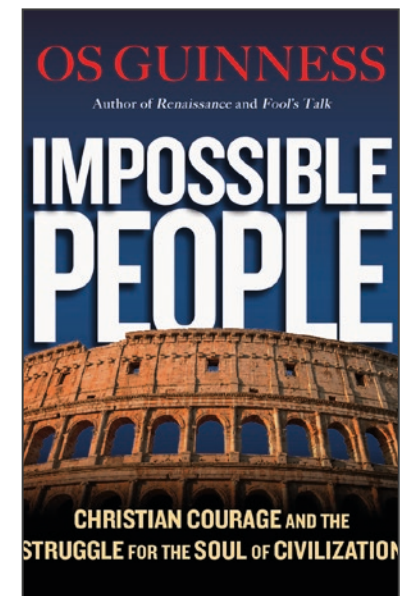
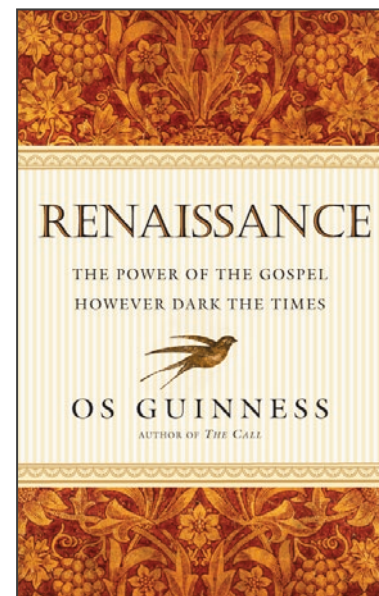
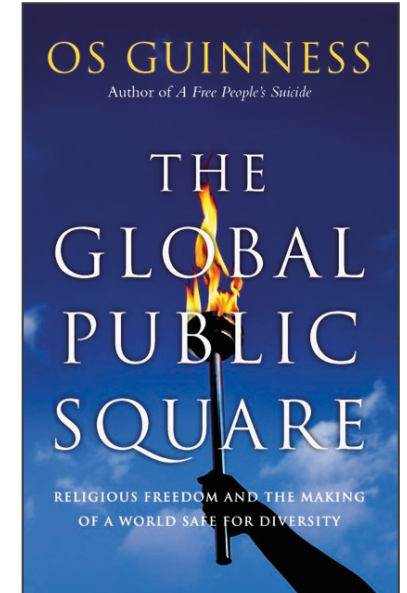
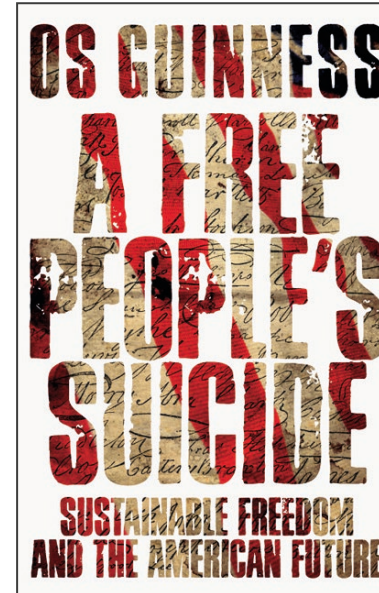
In sieben Schritten evaluiert Guinness die gegenwärtige weltweite Situation der Glaubens- und Gewissensfreiheit.

1. Die gebildeten westlichen Eliten müssen ihre Vorurteile gegenüber Religion

überwinden. Wo Religion abgewertet wird, wird auch die Religionsfreiheit beschnitten. Man mag Religion als stupide oder reaktionär bezeichnen, doch soll niemand deren Platz in der Geschichte und im Leben von Menschen unterschätzen! Religion berührt die tiefsten Wurzeln von Sinn und Zugehörigkeit, welche das Leben lebenswert machen. Wissenschaft kann diesen Sinn niemals gleichermaßen adressieren (31). Glaubens- und Gewissensfreiheit gilt für Nicht- und Antireligiöse ebenso wie für Gläubige jeder Richtung. Säkularisierte Menschen müssen jedoch daran erinnert werden, dass auch sie Grundüberzeugungen in sich tragen! Stolz, Verachtung und Vorurteile sind nicht nur in totalitär regierten Ländern, sondern auch unter den westlichen Bildungseliten zu finden. Dies gefährdet die Glaubens- und Gewissensfreiheit, die jeglicher Machtverteilung und Gesetzen vorausgehen sollte.

2. Wir müssen anerkennen, dass die weltweite religiöse Situation von großer Fragmentierung geprägt ist. Es gilt, gerade mit diesen grundlegenden Unterschieden unser Zusammenleben zu gestalten.
3. Die Priorität der Frage nach Gewissens- und Religionsfreiheit muss neu gesetzt werden, und zwar zum Wohl des Menschen und der Menschheit generell. Dieses Recht stellt den Lackmustest für alle anderen Rechte und Freiheiten dar.

4. Die Gewissens- und Glaubensfreiheit wird im Westen auf unterschiedlichen Wegen unterwandert und zerstört. Die scheinbar unproblematischen Einzelfälle sorgen in ihrer Gesamtheit dafür, dass das Grundrecht ausgehöhlt wird.
5. Es gibt zurzeit zwei dominierende Modelle: Auf der einen Seite das Modell der „nackten Öffentlichkeit“, das sämtliche religiösen Äußerungen aus dem öffentlichen Raum verbannt. Auf der anderen Seite wird in manchen Ländern eine Religion bevorzugt und dafür andere religiöse Überzeugungen massiv benachteiligt und unterdrückt.
6. Es muss anerkannt werden, dass manche zeitgenössischen Antworten auf die weltweiten Herausforderungen ein Schritt in die falsche Richtung sind. Guinness erwähnt zum Beispiel die Taubheit des wissenschaftlichen Materialismus, sich selbst als ein System mit religiösen Vorannahmen zu erkennen, das einen bestimmten Glauben voraussetzt.
7. Guinness betätigt sich nicht als Schwarzmalerei, obwohl er als Sozialkritiker manche Fehlüberlegungen und -entwicklungen anprangert. Er bleibt nicht in der Analyse stecken, sondern skizziert neue Denkansätze und Handlungsempfehlungen. Wie sieht der öffentliche Raum unter Wahrung der Gewissens- und Religionsfreiheit in Zukunft aus?



- Es gibt keine bevorzugten Glaubenssysteme. Geschützt sind nicht Glaubensinhalte, sondern das Gewissen der Glaubenden.
- „Civility“ beschreibt eine klassische Tugend, die ihre Bürger befähigt, öffentlich Differenzen zu diskutieren, zu debattieren und zu verhandeln.
- Der öffentliche Diskurs muss Abstand von Machtspielen nehmen und zurück zur Überzeugungsarbeit finden. Bürger als „...phob“ zu brandmarken, gehört zu diesem Repertoire an Machtspielen!
- Die neue Political Correctness erstickt die Gewissens- und Glaubensfreiheit. Sie sägt letztlich an dem Ast, auf dem sie selber sitzt.
- Es ist legitim, für moralische Überzeugungen hinzustehen und sie öffentlich zu diskutieren. Der postmoderne moralische Relativismus hat hier fälschlicherweise eine Gefahr gewittert.
- Überzeugungsarbeit ist nicht nur unter säkularen Bedingungen zugelassen. Die Säkularisten gebärden sich als Platzherren, haben aber nicht verstanden, dass sie selbst der Leitreligion ihrer Umgebung angehören.
- Die Öffentlichkeit darf nicht als Platz für den „kleinsten gemeinsamen Nenner“ verstanden werden. „Interreligiösen Dialog“ oder „ökumenische Einheit“ anzustreben, reicht nicht aus.
- Ebenso falsch ist die Annahme, dass alle gleich sein müssten, z.B. im ökonomischen Sinn. Diese Gleichmacherei hat in

den letzten Jahrzehnten die gewaltigsten Repressionen und Verfolgungen der Geschichte ausgelöst.

- Das Recht Beliebiges zu glauben bedeutet nicht, dass alles, was jemand glaubt, recht ist. Es ist auch ein Recht zu irren und seine Meinung ändern zu dürfen.

Erwachen und Korrektur

Diese Überlegungen führten mich zur Frage: Was muss ich korrigieren? Zuerst, so merkte ich, brauchte es bei mir ein Erwachen. Ich sitze gemütlich in meiner Wohnung und gehe unreflektiert davon aus, dass Glaubens- und Gewissensfreiheit ein selbstverständliches Gut sei. Doch dem ist nicht so. Nicht nur wird es in China oder im Mittleren Osten mit den Füßen getreten. Auch bei uns wird es durch Hunderte scheinbar unbedeutender Einzelmaßnahmen ausgehöhlt.

Zweitens sollte mir bewusst bleiben, dass in den säkularen Regimes der letzten 100 Jahre mehr Menschen getötet wurden als in allen religiösen Unterdrückungen der 2000 Jahre zuvor. Wir brauchen uns nichts vorzumachen: Ignoranz, Stolz und Vorurteile der westlichen Bildungseliten gegenüber Religion gefährden die Glaubens- und Gewissensfreiheit. Viele hochgebildete Menschen sind Experten in der Verurteilung von Religionen, aber Novizen in der Frage, wie mit ihnen umzugehen ist (43).

Bei der Gewissens- und Religionsfreiheit gibt es keine favorisierten Überzeugungen oder geschützten Glaubenssysteme.

Nicht der Inhalt eines Glaubens, sondern das Gewissen des Glaubenden ist geschützt. Das bedeutet: Wenn ich jemandem, der über völlig andere Überzeugungen verfügt, dieses Recht zustehe, schütze ich damit ein mir teures Gut.

Die Kraft des Evangeliums für eine christliche Gegenkultur

Os Guinness Renaissance: The Power of the Gospel However Dark the Times. IVP: Downers Grove, 2014. EUR 14,20 (Taschenbuch), EUR 9,25 (Kindle).

Hat der christliche Glaube überhaupt eine Zukunft, und wenn ja, welche? Die Antwort folgt vorab mit einem kräftigen Ja. Das Evangelium verfügt über die Kraft zu erneuern! Dieses Werk stellt eine Art Kulturkritik dar, besser gesagt, es beschreibt die Grundlinien zum Leben einer christlichen Gegenkultur. In Guinness' eigenen Worten wird die Vision einer realistischen, dringend nötigen christlichen Renaissance entworfen (Pos. 350; Kindle-Positionsnummern).

Guinness geht davon aus, dass wir uns in einem „Augustinischen Moment“ befinden. So wie der Kirchenvater den Untergang des Römischen Reiches und die Konturen einer aufziehenden neuen Ära erlebte, befinden auch wir uns in einer Übergangszeit. Augustinus agierte als Brückenbauer zwischen einer alten, untergehenden und der sich abzeichnen-

den neuen Ordnung (267). Zeitgenössische Anregung erhielt Guinness durch die Debatte nach dem Zweiten Weltkrieg, als Gelehrte konfessionsübergreifend die Frage diskutierten: Verdient unsere Kultur überhaupt noch die Qualifizierung „christlich“?

60 Jahre nach dem großen Krieg befindet sich der Westen in einer großen Krise. Die utopischen Hoffnungen der Aufklärung haben sich definitiv zerschlagen. Der erstarkende Islam, der sich als alles andere als liberal enttarnte, (wirtschaftlicher) Liberalismus sowie das selbst produzierte Chaos von Ideen und Lebensstilen sorgen für tiefe Verunsicherung. Manche Christen sind dazu müde von den Slogans wie „relevant sein“, „die Gesellschaft transformieren“ und „einen Unterschied ausmachen“. Dies alles weist auf unsere tief verunsicherte nach-christliche Identität hin. Würde sich die weltweite Gemeinde von der kulturellen Gefangenschaft (cultural captivity), in der sie sich befindet, lösen können (291)?

Die Agenda

Welcher inhaltlichen Agenda folgt Guinness? In einem nachdenklichen und gleichzeitig eloquenten Stil durchschreitet er ein weit abgestecktes Gelände. Die erste Zone: Welche globalen Aufgaben stehen für die Gemeinde, deren „DNS“ ja eine globale Vision enthält, bevor? In einem zweiten Teil beschäftigt er sich mit dem Argumentationsmuster „Jesus +

Nothing“, einer Charakterisierung „Christus gegen die Kultur“ und bewertet diese als unzulänglich. Im dritten Abschnitt stellt er die Frage, wie christliche Treue und Gehorsam der Wahrheit gegenüber die Welt verändern könne. Damit eng verbunden ist viertens die Dynamik des Königsreichs, insbesondere das Nebeneinander-Stehen von göttlich souveränem Wirken und dem Wahrnehmen menschlicher Verantwortung. Der Schlussstein wird mit der Botschaft „das goldene Zeitalter steht noch bevor“ gesetzt.

Die Antworten

Welche konkreten Antworten bietet Guinness auf seine eingangs gestellte Frage?

- Es gilt die **Vision vom Königreich Gottes** im Auge zu behalten. Guinness orientiert sich an der augustinischen Zwei-Reiche-Lehre. Unser finales Ziel ist Gottes Reich, nicht das dieser Welt. Wir werden uns in die Reihe der Glaubensvorbilder einreihen, die ihr Leben in der noch nicht realisierten Hoffnung verbracht haben (Hebr 11).
- Guinness ist (meines Erachtens zu Recht) **zurückhaltend, eine zu pessimistische Optik einzunehmen**. So rühmt er den Lauf der westlichen Geschichte als Sieg des Lammes über alle bestimmenden Mächte dieser Erde. Er bezieht dies beispielsweise

auf den Siegeszug des Evangeliums im heidnischen Europa nach dem Zusammenbruch des Römischen Reichs.

- Ebenso verliert der Autor die gegenwärtige **erstaunliche globale Entwicklung der Kirche** nicht aus dem Blick. Welche Aufbrüche hat Gott in Afrika, Asien und Südamerika geschenkt! Allerdings fügt er sogleich warnend hinzu: Manche Entwicklungen der Moderne sind in diesen Gebieten der Erde noch nicht richtig angekommen bzw. beginnen erst jetzt Fuß zu fassen.
- Das moderne „**management by metrics**“ ist weder Patentrezept noch Lösung für die Probleme der Moderne. Das ständige Messen und Vergleichen erweist sich als methodische Fehlleitung. Methoden zerstören unersetzliches Gottesvertrauen.
- Guinness definiert **Kultur als „ein Weg gemeinsam gelebten Lebens“** („a way of life lived in common“, 753). Wer sich schon tiefer im Thema Kulturkritik vergraben hat, ist dankbar um solch bündige Definitionen und Antworten.
- Guinness versäumt es nicht, **zwei Seiten der christlichen Anthropologie** gleichermaßen herauszustellen: Die Würde des Menschen durch die Erschaffung im Ebenbild Gottes und seine Fähigkeit zur Kulturentwicklung ebenso wie die Perversion und Entstellung dieser Entwicklung durch die

Sünde. Mit Bezug auf C. S. Lewis beschreibt er Christen als Welt verneinend („world denying“) und gleichzeitig Welt bejahend („world affirming“) Dieses Spannungsfeld darf nicht aufgelöst werden.

- Besonders wichtig ist die Erinnerung, dass der christliche Glaube eine einzigartige **Chance zur Erneuerung und Besinnung** beinhaltet. Im Gegensatz zu Ideologien wie beispielweise dem Marxismus sind Christen in der Lage, eigenes Versagen als Sünde zu bekennen. Dies bildete in ihrer Geschichte immer wieder den Beginn von neuen Aufbrüchen.
- Der Autor streicht zudem die **Balance zwischen göttlicher Souveränität und menschlicher Verantwortung** heraus. Diese beiden Aspekte dürfen nicht gegeneinander ausgespielt werden! Guinness demonstriert dies an der Schiffsreise von Paulus in Apostelgeschichte 27. Im Sturm war Schiff samt Mannschaft unverkennbar Gottes souveränem Wirken unterstellt. Dies bewirkte bei Paulus, der als Gefangener vermeintlich über einen begrenzten Wirkungsraum verfügte, nicht nur große Freimütigkeit, sondern auch einen erstaunlichen Aktionsradius!
- Das Warnschild, das über dem ganzen Buch aufleuchtet, lässt sich so beschreiben: Unsere **Therapeuten und Consultants** dürfen niemals unser Vertrauen in Gottes mächtiges Handeln

ersetzen. Leider leben wir weitgehend so, wie wenn wir unseren Schöpfer nicht mehr nötig hätten. Das täuscht uns über unseren wahren Zustand hinweg.

Hoffnung und die Kraft des Gebets

Das Buch ist nüchtern und gleichzeitig hoffnungsvoll gehalten. Es finden sich natürlich Anklänge an frühere Werke, z. B. wenn Guinness die Megatrends der Moderne und deren Einfluss auf den Evangelikalismus beschreibt. Guinness sieht das Buch in gewisser Weise als „Begleitschreiben“ des „*Evangelical Manifest*“ (2008), an dem er mitgewirkt hatte und das im Wortlaut im Anhang wiedergegeben ist. Etwas vom faszinierendsten sind die kraftvollen Gebete am Ende jedes Kapitels. Sie bilden einen wohlthuenden Kontrapunkt zu unseren immer gleichen „bitte, bitte, gib mir...“-Formeln.

Wieder unmögliche Leute werden

Os Guinness *Impossible People: Christian Courage and the Struggle for the Soul of Civilization*. IVP: Downers Grove, 2016. EUR 17,20 (Taschenbuch, EUR 10,90 (Kindle).

Eine Schnittblumenkultur

Guinness schließt direkt an seine zahlreichen Bücher aus den letzten 30 Jahren an. Er berichtet vom Erlebnis eines CEO

-Forums in Shanghai. Der Dean der Business School fragte ihn unter vier Augen: „Wir hier sind fasziniert von den christlichen Wurzeln des Westens um der Zukunft Chinas willen. Ihr im Westen löst euch von diesen Wurzeln. Was habe ich verpasst?“ Guinness gibt unumwunden zu: Die chinesische Analyse stimmt. Er nennt unsere Kultur deshalb eine Schnittblumen-Kultur. Wir haben uns von unseren Wurzeln abgetrennt. Dadurch hängen nicht nur unsere „Köpfe“. Wir sind bis ins Mark kraft- und saftlos geworden. Tragisch, aber wahr: Manche Kirche hat diesen radikalen Schnitt nachvollzogen!

An die Ablehnung vom jüdisch-christlichen Erbe ist bisher kein alternatives Set an Überzeugungen getreten (117). Durch den Tod Gottes ist das Zentrum verloren. Alles ist im Fluss und dadurch (ethisch) relativistisch, unverbindlich (durch Konsumentenentscheidungen bestimmt). Dazu kommt die immense Geschwindigkeit des Wandels über dem Menschen als „Moderator des Planeten“ (127), der diesen Wandel in sich als Heilsbringer interpretiert.

Was sind „unmögliche Leute“?

Unmögliche Leute sind Nachfolger von Jesus, die nicht korrumpierbar (durch die Verlockungen der Konsumgesellschaft) noch manipulierbar (durch die Allgewalt der Medien) sind. Das heißt, sie beziehen ihren Lebenssaft von Jesus.

In der Kraft der unterschiedlichen Identität kann ein Mensch aufrecht stehen bleiben.

Womit ringen diese unmöglichen Leute?

Ihre Umgebung ist geprägt vom Verschwinden von Institutionen als Autoritäten. Die (Spät-)Moderne zeigt sich in verschiedenen Gesichtern, z. B. in der asiatischen Form. Zudem verschiebt sich die geistliche Gravitation in den Süden.

Die Kirchgemeinden kämpfen insbesondere mit drei großen Herausforderungen: **Dem tief verankerten Prinzip der freien (Konsumenten-)Wahl:** „Eine erste und kritische wichtige Verzerrung kommt von der Art, wie die Moderne uns von einem Stand unter Autorität zu einem der Vorliebe verschiebt. Vorsichtiger ausgedrückt, sie tendiert dazu alle Formen der Autorität zu unterwandern und sie mit dem Gefühl zu ersetzen, dass alle Antworten nur eine Frage der Vorliebe darstellten. ... Die Wahl auf Kosten des Inhalts hebt den souveränen Wählenden empor und entwertet den Inhalt der Auswahl, indem sie diese auf Vorlieben reduziert.“ (66+69)

Damit einher geht die **Fragmentierung des Lebens und die Bewertung des Glaubens als öffentlich irrelevant.** „Das zweite Beispiel der Verzerrungen der Moderne ist die Tendenz der modernen Welt die Religion von einer Position der Integrität zu einer der Fragmentierung zu verschieben. (Es handelt sich um) die

offensichtliche Tendenz bzw. Versuchung, in einer fragmentierten Welt mit dem Strom zu gehen und all die unterschiedlichen Plätze und separaten Dinge im Leben als naturgegeben zu akzeptieren. Dadurch beginnt man an jedem Ort leicht anders zu leben und die Dinge getrennt voneinander zu behandeln – ohne es zu realisieren.“ (75–76)

Drittens kämpfen sie mit **der Annahme eines geschlossenen Universums, das (rational zumindest) keinen Raum für Übernatürliches zulässt.** „Eine dritte gefährliche Verzerrung, die durch die Moderne ausgelöst wird, verschiebt das Bewusstsein vom Übernatürlichen hin zum Säkularen. Es wäre absurd zu denken, dass vormoderne Menschen immer fromm gebetet und sich grundsätzlich von uns unterschieden hätten, indem sie mit ihren Köpfen in übernatürlichen Sphären schwebten. Auch sie mussten ihr Abendessen kochen und ihren Müll entsorgen. Aber als einer der wichtigen Unterschiede zwischen ihrer Welt und unserer existierte das Bewusstsein, dass das Unsichtbare nicht unwirklich ist (im Gegenteil).“ (77)

Vier Beobachtungen

Während dem weiteren Studium blieb ich an vier Stellen hängen. Meine Irritation bedeutet nicht zwingend Ablehnung, sondern eher ein Aufmerken.

1. **Die Betonung des kosmischen Kampfes:** In krassem Gegensatz zur „Welt ohne Fenster“ sieht die Bibel den

unsichtbaren Kampf der Geister. Zwar sind von dieser Realität nur die niedlichen Schutzengel über den Kinderbetten übrig geblieben (97). Das Einknicken der Kirchen in der Sexualethik – ein bloßer Revisionismus im Gefolge des Säkularismus – sieht Guinness als Symptom an (110). Allerdings als eines, das überaus ernst zu nehmen ist.

2. **Funktionale Solidarität mit dem Atheismus:** Auch ein säkularer sei auf die Solidarität seiner Bürger angewiesen (163). Ebenso benötige er normative Annahmen und ethische Traditionen, um überlebensfähig zu bleiben. Als solcher müsse er sich eingestehen, dass er einzelne Stimmen auf der Marktplatz der Meinungen nicht ausschließen könne. Er müsse anfangen, sich als postsäkularer Vielstimmen-Staat zu begreifen. Darin könnten auch die Christen (wieder) eine Stimme haben.

3. **Technologie ist nicht genug** (196). Die Naivität im Umgang mit der Technologie nicht nur für den Transport, sondern als Ersatz für die eigentliche Kommunikation räche sich bitter. Es gehe nicht nur um die neusten Informationen, sondern um genuines Wissen (besser gesagt Erkenntnis).

4. **Milde Ökumene:** Als Leser habe ich sehr wohl wahrgenommen, dass Guinness eine breitere Sicht der Ökumene sieht. So sieht er Evangelikale, Katholiken und Orthodoxe innerhalb ihrer Konfession viel näher zusammen

als die Mehrheit in diesen Kirchen, die dem theologischen Liberalismus anheimgefallen sind (32; 111). Den Cessationismus sieht er eher als rationalistischen Abdruck der Moderne und verweist auf den Gesinnungswandel von Augustinus in dieser Frage (83).

Wer die Bücher von Os Guinness noch nicht kennt, findet hier einen optimalen Einstiegspunkt. Das Grundanliegen, als Christen unbestechliche, integre Zeugen von Jesus zu sein und zu bleiben, kann nicht genug hoch eingeschätzt werden.

Das Evangelium Menschen weitergeben, die es gar nicht kennenlernen wollen

Os Guinness *Fool's Talk: Recovering the Art of Christian Persuasion. IVP: Downers Grove, 2015.*

Im Zeitalter der Selbstdarstellung

Wie beschreibt Guinness Menschen, mit denen wir täglich zu tun haben? Wir leben im Zeitalter der Selbstdarstellung. Jeder ist mit jedermann vernetzt. Unsere Zeitgenossen sind nach-christlich geprägt. Die Große Erzählung von Schöpfung, Sündenfall und Erlösung ist ihnen von Grund auf fremd. Während wir selbst davon ausgehen, dass das Gegenüber auf eine ansprechende Darstellung der biblischen Botschaft – leider oft irreführend betont als Angebot für

Erfüllung und Selbsthilfe – eingehen werde, stellt Guinness fest: Sie haben nicht im mindesten auf diese Botschaft gewartet! Sie lehnen sie rundweg ab. Dafür haben sie eine beträchtliche Anzahl von Gründen bereit, die sie unbeusst mit sich führen. Der wichtigste: Sie haben Gott gar nicht nötig. Es läuft auch so.

Die unangenehme Aufgabe

Welche Haltung empfiehlt Guinness einzunehmen? Er spricht von der verlorenen Kunst der Überzeugung (persuasion) und nimmt dabei Maß an Jesus, Paulus und den alttestamentlichen Propheten. Es geht darum, Zugang zu Menschen zu finden, die dem Evangelium ablehnend gegenüber stehen. Der Prophet Micha, der eine unangenehme prophetische Aufgabe gegenüber dem verhärteten König Ahab zu erfüllen hatte (1. Könige 20+22) oder der Prophet Nathan, der David nach einer treffenden Parabel die Worte „Du bist der Mann“ entgegen schleuderte (2. Samuel 12), sind Vorbilder für die Aufgabe, die uns ins Haus steht.

Wie in seinen übrigen Büchern greift Guinness die verbreitete Vorstellung, dass durch Methoden und Techniken dieser Eingang gefunden bzw. erzwungen werden kann, mit einer gehörigen Portion Ironie an. Wie kann es gelingen, trotz oder gerade wegen der Immunisierung einen Anknüpfungspunkt zu finden? Das Gespräch hat dafür die Anato-

mie des Unglaubens zu berücksichtigen. Da bedeutet: Emotionen und Wertungen mit einzubeziehen. Der Austausch vollzieht sich auf der geistlichen und moralischen und nicht in erster Linie auf der intellektuellen Ebene. Noch wichtiger:

Der Boden der Zuversicht

Die Kommunikation gründet im festen Vertrauen, dass Gott der wichtigste Verteidiger seiner selbst ist. Das lässt eigene Verwundbarkeit zu, anstatt Rückzugsgelände zu veranstalten oder Festungstürme zu bauen. Wir rechnen mit Selbstrechtfertigung und dem Verdecken von Scham. Als Christen nehmen wir den Platz des verachteten Jesus ein. Es geht nicht in erster Linie um uns selbst und unseren Ruf. Wir stehen demütig hinter unserem Meister. Der christliche Glaube ist auch dann wahr, wenn ihn keiner wahrhaben will (58). Wir stehen unter der Autorität Gottes, vertrauen seiner Souveränität und erwarten seine Initiative.

Im Kern geht es darum, ein Verrückter (fool) für Christus zu sein. Das hat nichts mit Selbstabwertung oder fehlendem Wissen zu tun. Es geht vielmehr um die Bereitschaft, um Christus willen für einen Verrückten gehalten zu werden und Nachteile jeder Art in Kauf zu nehmen. Aus dieser Haltung heraus stehen solche Menschen mutig für die Wahrheit ein. Sie antworten in Momenten, in

denen es niemand vermutet hätte. Sie weisen auf Widersprüche zur Realität und auf Inkonsistenzen in der Argumentation hin. Damit wollen sie ihr Gegenüber nicht demütigen oder zu Fall bringen. Sie vertrauen vielmehr darauf, dass der Widerhaken der Wahrheit durch den Geist Gottes Menschen zum Nachdenken bringen wird.

Teil dieser Haltung ist lebensbejahende Freude, Humor ohne frivol zu werden. Die Dynamik des Kreuzes gleicht eher der Komödie als der Tragödie (77) wegen ihres unverhofften Ausgangs. Tod und die Auferstehung von Jesus sind die Hoffnung für jeden Menschen. Es geht also um eine Begegnung zwischen einem Wahrheitssucher und einem Wahrheits-,Vernebler“. Der Gottferne versucht die Realität seinen Wünschen gefügig zu machen. Es geht im Grunde um einen willentlichen Missbrauch der Wahrheit (85). Sie muss verdreht werden, was einem Selbstbetrug gleichkommt. Der Christ kommt dem auf die Schliche. Er ist sich bewusst, dass sich Elemente der Wahrheit mit Strömungen der Lüge mischen.

Die eigenen Denkanahmen zu Ende denken

Guinness spricht vom Dilemma- und vom Ablenkungs-Pol (96–97). Beim ersten ist der Mensch von Gottes Wahrheit entfernt und spürt sein Dilemma stärker; beim zweiten ist er Seiner Wahr-

heit näher und muss sich deshalb ablenken. In welchen Momenten spürt also ein Mensch seine unausweichliche Lage? Und an welche Mittel hat er sich gewöhnt um sich abzulenken? Eins steht fest: Unsere Zeit bringt Meister der Ablenkung hervor (103).

Das bedeutet, dass wir den anderen mit Geduld und Milde dazu führen müssen, dass er seine eigenen Annahmen zu Ende denkt und mit seiner Realität abgleicht. Während der christliche Glaube wahr ist und in die gesamte Wirklichkeit passt, müssen Nicht-Christen an einem oder mehreren Punkten lügen bzw. dürfen ihre Annahmen nicht zu Ende denken. Die Reaktionen werden unterschiedlich ausfallen. Die einen werden überraschend zur Einsicht kommen (was noch nicht bedeutet, dass sie zum Glauben durchdringen); andere werden sich auf dem Absatz umdrehen und uns stehen lassen. Es ist nicht angenehm, im eigenen Leben mit dem Widerspruch der selbst aufgestellten Argumente erappt zu werden.

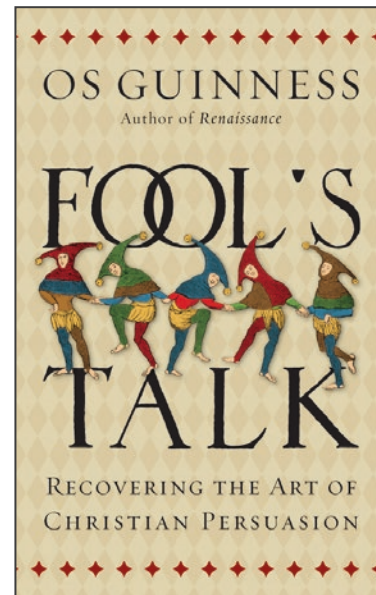
Wie können wir dabei vorgehen? Es geht darum, behutsam und gleichzeitig klar Fragen zu formulieren. Zum Beispiel fragen wir nach, was sich aus einer Annahme ergibt, wohin sie führt, welche Konsequenzen sie mit sich bringt. Dabei können wir uns oft auf die „Propheten“ des Gegners berufen (125). Manch treffende Analyse ist von ihnen gemacht worden. Der persönlich-unendliche Gott

führt uns an den Druckpunkt der Wirklichkeit. Manchmal verbindet sich dies mit „Signalen der Transzendenz“. Dies sind Hinweise im Leben der Menschen, die über ihr bisheriges geschlossenes Universum hinausgehen. C.S. Lewis sprach vom Sehnen nach einer einmaligen Freude. Weitere solche Signale können – so der Religionssoziologe Peter L. Berger – in der Form von Humor, Spielen, aber auch durch erstaunliche Ordnungen und Gesetzmäßigkeiten des Kosmos sowie durch überraschende Urteile von Menschen auftreten (142).

Manchmal kann auch ein neuer Bewertungsrahmen angeboten werden. So wie Jesus die Emmaus-Jünger unterwegs Stück für Stück aus ihrem festgefahrenen, enttäuschten Zustand herausholte (Lukas 24). Oder wie Petrus die Gäste von ihrer Vorstellung wegführte, sie seien schon am Morgen alkoholisiert gewesen (Apostelgeschichte 2). Die Grenze zur Rechthaberei (um selbst nicht in das Loch der Unsicherheit hineinzurutschen) ist allerdings eng. Demut und Verletzlichkeit sind Markenzeichen von Christen (176). Die Gefahr der Heuchelei ist stets in Reichweite. Allerdings hat die Spätmoderne diesen Anspruch der Authentizität überzogen. Die Wahrheit lautet: Wir sind alle Heuchler. Wir müssen uns darüber klar werden, in welchem Lebensbereich dieser Widerspruch entstanden ist. Unser Glaube gesteht uns schließlich die Möglichkeit zum Bekenntnis ein!

Apologetik ist nicht abgeschafft

In den letzten zehn, zwanzig Jahren habe ich oft den Satz gehört, dass Apologetik, die Kunst der Verteidigung des Glaubens, unnötig geworden sei. Dieses Buch bringt zur Raison: Das ist wirklich nur eine faule Ausrede. Wir werden in der kommenden Zeit gefordert sein, den christlichen Glauben weise und milde in einer postsäkularen, vielstimmigen Gesellschaft neu zu artikulieren.



SÜNDE | OS GUINNESS | RICHTIG GENDERN | LUTHERS GRUNDBEGRIFFE

REZENSION

das haben wir gelesen

Daniel Vullriede

Richtig gendern

Diewald, Gabriele / Steinhauer, Anja (Hg.)

Diewald, Gabriele / Steinhauer, Anja. Richtig gendern: Wie Sie angemessen und verständlich schreiben. Berlin: Verlag Bibliographisches Institut GmbH (Duden), 2017. ISBN: 978-3-411-74357-5, Paperback, 128 Seiten. 12,00 Euro.

Von (un)gerechter Sprache

Viele Menschen im Saarland werden den Namen Marlies Krämer nicht mehr so schnell vergessen. Die 80-jährige Seniorin geriet Anfang 2018 in die Schlagzeilen, weil sie eine juristische Auseinandersetzung mit der Sparkasse Saarbrücken führte. Frau Krämer hatte

Klage eingereicht, weil in den Vordrucken ihrer Bank die weibliche Anrede fehlte und sie als selbstständige Frau somit praktisch totgeschwiegen wurde. Das Argument bankenrechtlicher Vorgaben oder der Hinweis auf den normalen Sprachgebrauch überzeugte die Rentnerin nicht. Sie ging durch alle Instanzen, bis hin zum Bundesgerichtshof.

Sprache ist für das menschliche Leben unverzichtbar und meist gebrauchen wir sie wie selbstverständlich. Schwierig wird es natürlich, wenn Menschen durch Worte abgewertet und ausgegrenzt werden, oder gar Schaden erleiden. Wer will schon eine ‚ungerechte‘ Sprache?

Der Wunsch nach Gerechtigkeit

Die Autorinnen Gabriele Diewald (Professorin für Germanistische Linguistik an der Leibniz Universität Hannover) und Anja Steinhauer (Lektorin und promovierte Germanistin) bieten mit dem vorliegenden Duden-Büchlein den ersten umfassenden Ratgeber zum *Gendern*. Einerseits gehen sie damit auf zahlreiche Anfragen an die Dudenredaktion ein, andererseits spiegelt sich hier eine gewichtige, gesellschaftliche Entwicklung wider. Menschen in Institutionen, Verwaltungen und Firmen sollen nun eine praktische Hilfestellung zum gen-

dergerechten Schreiben erhalten. In der Einleitung werden zunächst konzeptionelle Grundlagen erläutert: Die Bedeutung des Wortes Gendern als die Anwendung geschlechtergerechter Sprache; die gesetzlichen Grundlagen zur Gleichberechtigung; die Funktion menschlicher Sprache und ihr Einsatz als ein Mittel für mehr Gendergerechtigkeit in der Gesellschaft.

Die Autorinnen beleuchten v. a. die schriftliche Kommunikation und folgen in ihrem Buch einer pragmatischen Grundhaltung: Weil die Menschen im deutschen Sprachraum aktuell in Männer und Frauen unterteilt werden, gehen sie vom „Prototyp der Zweigeschlecht-



lichkeit“ (S. 8) aus. Dennoch möchten sie die Möglichkeit oder die Legitimität anderer Geschlechteridentitäten nicht in Abrede stellen. Ihr Anliegen ist zunächst deskriptiv: ‚Richtig gendern‘ bedeutet für sie, situations- und sachangemessen, verständlich und gemäß der eigenen Absichten geschlechtergerecht zu kommunizieren.

Im Kapitel ‚Sprachliche Grundlagen‘ werden vier Ebenen von Worten und Personenbezeichnungen unterschieden: Das grammatische Geschlecht (Genus), das semantische Geschlecht (auf der Bedeutungsebene), das soziale Geschlecht

(als kulturelle Kategorie) und das biologische Geschlecht. In einem Unterabschnitt erklären die Autorinnen das generische Maskulinum, das sie schließlich als sexistisch, sachlich unzutreffend und irreführend ablehnen. In einem Exkurs beleuchten sie anhand von Gegensatzpaaren eine sprachliche Alternative und sprechen sich u. a. für die Verwendung von neutralen Oberbegriffen aus (Person: Frau – Mann; Studierende: Studentin – Student).

Das Kapitel ‚Richtig gendern auf der Wortebene‘ präsentiert weitere Möglichkeiten gendergerechter Formulierungen: ausführliche Doppelnennungen von weiblichen und männlichen Personen (Kolleginnen und Kollegen), Sparschreibungen wie Schrägstrich mit Bindestrich, das große Binnen-I, Klammern, der Genderstern oder der Gendergap. Insgesamt sprechen sich die Germanistinnen dafür aus, Texte gut lesbar zu halten und Ersatzformen bzw. Neutralisierungen zu nutzen, wie z. B. Substantivierungen, Kurzwörter, direkte Anrede, das Passiv und Adjektiv-Formulierungen (Rat des Arztes – ärztlicher Rat).

Im Abschnitt ‚Richtig gendern in Satz und Text‘ beleuchten die Autorinnen sprachtheoretische Grundlagen von Sätzen und Texten. Sie definieren dazu vier Ebenen, die einzeln eine mäßige, eine hohe oder die höchste Genderrelevanz haben können. Dazu gehören Referenztypen (Klassen, Gruppen und Personen,

auf die man Bezug nimmt), syntaktische Funktionen im Satz (Verhältnis von Subjekt und Prädikat), textuelle Funktionen (Ersterwähnung und Wiederaufnahme von Personen und Gruppen im Text) und der Wortstatus (je direkter der Personenbezug eines Wortes, desto höher seine Genderrelevanz). Zahlreiche Beispiele unterstreichen dabei den Gedankengang der Autorinnen.

Ein eigenes Kapitel machen die ‚Beispielanalysen‘ aus. Hier besprechen und revidieren die Germanistinnen unterschiedliche Texte, die sie als gut oder ungünstig gegendert ansehen. Im letzten Kapitel liefern sie noch einen knappen, historischen Abriss über moderne feministische Strömungen und deren Sprachkritik. Maßgebliche Personen, Buchtitel und Hauptargumente werden kurz genannt, ebenso die Ansätze und Absichten der heutigen Gender Studies. Ein weiterführendes Literaturverzeichnis und ein Register runden das Duden-Büchlein ab.

Kompetente Antworten, aber noch mehr Fragen

Zunächst einmal ist den Autorinnen eine kompetente Einführung gelungen – sowohl in die Möglichkeiten und Nuancen der deutschen Sprache, als auch in das grundsätzliche Anliegen einer nichtdiskriminierenden Sprache.

Dabei ging es ihnen nicht um einen kanonischen Leitfadens, sondern um einen Ratgeber und um Impulse zur reflektierten Anwendung des Gelesenen. Ihre Argumente stellen sie nachvollziehbar dar, und trotz des heiklen Themas wird ein polemischer Tonfall fast durchweg vermieden. Beim Lesen kann man den Autorinnen ein persönliches Anliegen für die Gleichberechtigung aller Menschen abspüren.

Trotz der Fachkenntnis und einer gewissen Ausgewogenheit wirft das Duden-Büchlein Fragen auf. Bei der Lektüre wird ersichtlich, dass auch die Autorinnen nicht ‚neutral‘ sind. Stattdessen vertreten sie ein klares Weltbild und haben konkrete gesellschaftspolitische Absichten, die sich im Sprachgebrauch niederschlagen sollten. Viele ihrer Schlagwörter (z. B. geschlechtergerechte Gesellschaft, systematische Ungleichbehandlung aufgrund des biologischen Geschlechts) sind bereits ideologisch gefüllt, was eine offene Debatte zum Thema nicht unbedingt erleichtert. Auch der historische Abriss am Ende des Buches hat einen klar apologetischen Charakter und verschweigt die markanten Unterschiede bzw. Reibungspunkte zwischen den LGBT-, Queer- und feministischen Communitys.

Ein Schlüsselargument betrifft den Unterschied zwischen dem grammatischen und dem semantischen

Geschlecht eines Wortes, der sich höchst unterschiedlich interpretieren lässt. Während manche im generischen Maskulinum eine grobe Diskriminierung sehen, sprechen sich andere mit derselben Argumentation für sein Inklusionspotenzial aus – gerade weil das semantische Geschlecht nicht automatisch das grammatische, soziale oder biologische Geschlecht bezeichnen muss.

So hat auch der Bundesgerichtshof die Klage von Frau Krämer (siehe oben) am Ende abgewiesen, weil die grammatikalisch ‚männliche‘ Formulare Sprache weder gegen das Gleichbehandlungsgesetz noch gegen Artikel 3 des Grundgesetzes verstoße, d. h. auf der Bedeutungsebene keine Geringschätzung des anderen Geschlechtes ausdrücke. Was ist nun Diskriminierung und wo beginnt sie? Reicht bereits eine ungeschickte Formulierung oder muss eine konkrete Absicht bestehen? Wie weit darf man anderen ihre Sprache vorschreiben?

Symptome für ein größeres Problem

So wichtig diese und ähnliche Fragen für das gesellschaftliche Miteinander auch sein mögen, sie wirken letztlich symptomatisch. Bereits vor über 50 Jahren wiesen christliche Denker wie Carl F.H. Henry oder Francis Schaeffer auf ein größeres Problem hin, nämlich dass unserer westlichen Welt die Verstehens- und Lebensgrundlage abhandengekommen sei.

Trotz alter und neuer Ideologien umgibt uns heute eine immense Ratlosigkeit: Was genau ist die Realität? Worauf gründet sie sich und wie kann man sie erkennen? Was macht den Menschen aus und wie sollte man letztlich leben? So ist es verständlich, wenn Gesellschaften die Frage nach der Realität, nach der eigenen Identität und nach der Ethik psychologisieren und individualisieren. Man komponiert sich selbst und muss alle störenden Hürden auf dem Weg dahin überwinden.

Christen werden gut daran tun, diese Anfragen ernst zu nehmen und sie auf der Grundlage der Bibel zu beantworten. Sie sollten erklären, was Mann und Frau wertvoll macht und zugleich voneinander unterscheidet. Sie sollten Diskriminierung und Missbrauch aufdecken und angehen, ohne jedoch unüberlegt die Methoden oder Denkkategorien einer nichtchristlichen Gesellschaft zu kopieren. Zugleich sollten Christen keine Angst vor Gegenwind haben und geduldig aufzeigen: Unsere Sehnsucht nach einer gerechten Gesellschaft werden auch eine gendergerechte Sprache und ähnliche Ansätze nicht stillen können. Umso mehr dürfen Christen Gott mit ihren Worten ehren, bescheiden die Wahrheit sagen und andere Menschen mutig auf Jesus Christus hinweisen. Denn ihn ihm, dem inkarnierten und verherrlichten Gottessohn höchstpersönlich, hat sich uns die wahre, umfassende Gerechtigkeit offenbart.

JUNGE | ALTE | DUZEN |
SIEZEN | HÖFLICHKEIT |
RESPEKT | ANERKENNUNG |
ETIKETTE | TITEL |

Wie weit darf man anderen ihre
Sprache vorschreiben?



Ron Kubsch

Martin Luthers theologische Grundbegriffe: Von „Abendmahl“ bis „Zweifel“

Reinhold Rieger

Rieger, Reinhold. Martin Luthers theologische Grundbegriffe: Von „Abendmahl“ bis „Zweifel“ (UTB Band 4871), Tübingen: Mohr Siebeck, 2017, 378 S. Euro 24,99.

Reinhold Rieger, Akademischer Oberrat und außerplanmäßiger Professor für Kirchengeschichte an der Ev.-Theologischen Fakultät Tübingen, hat in akribischer Arbeit ein bemerkenswert hilfreiches Lehrbuch für die Lutherforschung geschaffen. Das Buch *Martin Luthers theologische Grundbegriffe* bietet eine Auswahl der wichtigsten Grundbegriffe Luthers und erklärt diese ausschließlich anhand von Aussagen des Reformators. Damit füllt das Werk die Lücke zwi-

schen Konkordanzen und systematischen Darstellungen der Theologie Luthers.

Luther hat in seinen Predigten und Schriften oft verschiedene Wörter benutzt, um ein und dieselbe Sache auszudrücken. Das ergibt sich schon allein dadurch, dass bei ihm lateinische und deutschsprachige Texte nebeneinander stehen. In mühevoller Kleinarbeit hat Reinhold Rieger diese bedeutungsverwandten Wörter, übrigens auch Antonyme und verschiedene Wortarten wie Substantive oder Adjektive, „auf den Begriff gebracht“. Die aufgeführten Belegtexte sind keine genauen Übersetzungen aus dem Lateinischen oder Früh-

neuhochdeutschen, sondern eher Paraphrasen. Diese lassen allerdings das markante Lutherdeutsch noch erkennen und sind hervorragend lesbar. Die inhaltlichen Aussagen lassen sich auf diese Weise schnell erfassen.

Die verwendeten Quellentexte beziehen sich auf die Weimarer Werkausgabe (WA, WABr, DB). Ihre konsequente Nennung inklusive Zeilennummern macht es möglich, die Belegtexte im Originalwortlaut und Kontext vertiefend zu studieren (viele Bände der WA sind übrigens hier einsehbar).

Ein Beispiel dazu: Beim Artikel über das „Gesetz“ wird natürlich Luthers Unterscheidung von Gesetz und Evange-

utb.

Reinhold Rieger

**Martin Luthers
theologische
Grundbegriffe**

lium viel Raum gegeben. Verwiesen wird etwa auf (S. 109):

„Die höchste Kunst in der Christenheit ist die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. Beides ist Gottes Wort, das Gesetz oder die Zehn Gebote und das Evangelium. Aber die zwei Worte sind recht zu unterscheiden und nicht ineinanderzumengen (36, 9, 24–10, 18).“

Eine Recherche in der WA zeigt einmal, um wie viel schwerer der Text dort zu verstehen ist. Zugleich erweitert der Kontext aber auch das Verstehen. Dort ist nämlich zu lesen:

„Sant Paulus meinung ist diese, das inn der Christenheit sol beide, von den Predigern und Christen eine gewisse unterscheid geleret und gefasset werden zwischen dem gesetz und glauben, zwischen dem gebot und Euangelion. Wie er denn solches auch dem Timotheo befiehlt, das er vleissig zusehe und das wort der wahrheit recht teile u. Denn bis ist die höchste kunst inn der Christenheit, die wir wissen sollen, und wo man auch die nicht weis, so kanstu nicht grundlich gewis werden, welcher ein Christen vor einem Heiden oder Juden sey. Denn inn dieser unterscheid ligt es gar. Darumb dringt Sant Paulus so hart darauff, das diese zwo lere inn der Christenheit wohl von einander gescheiden werden. Beides ist Gottes wort. Das Gesetz odder die zehen gebot, welches von Gott durch die Engel gegeben ist. Und das Euangelion,

welches auch Gottes wort ist. Aber hie ligt de macht dran, das man die zwey wort recht unterscheidet und nicht inn einander menge, sonst wird der eines verloren sein wo anders nicht alle beide.“

Die einzelnen Artikel setzen, wo gegeben, mit definitorischen Anmerkungen Luthers zum Schlagwort oder seinem Bedeutungsfeld ein. Im darauf folgenden Hauptartikel werden inhaltliche Aussagen sachlich gegliedert. Gelegentlich kommt dabei zutage, dass Luther seine Meinung geändert hat oder seine Stellungnahmen Widersprüche enthalten. Solche Begebenheiten werden nicht unterschlagen oder harmonisiert.

Um den Aufbau der Artikel nachvollziehen zu können, seien exemplarisch die Gliederung und Hauptgedanken zum Begriff „Abgott“ aufgeführt. Die Eintragung ist nach folgendem Muster vorgenommen worden:

Wesen: Ein Idol oder Abgötterei ist nichts anderes als ein menschlicher Wahn und Gedanke, der vom Teufel unter dem Namen des wahren Gottes ins Herz eingebildet wird (16, 348, 22–24).

Es gibt zwei Arten von Götzendienst: äußeren und inneren. Der äußere geschieht, wenn der Mensch Holz, Steine, Tiere, Sterne anbetet. Dieser ist vom inneren Götzendienst bestimmt, durch den der Mensch aus Furcht vor Strafe oder aus Liebe die äußere Verehrung des Geschöpfes aufgibt, aber inner-

lich die Liebe und das Vertrauen zu ihm behält (1, 399, 11–17; vgl. 14, 593, 4; 16, 462, 18–463, 2).

Ursache: Allein das Trauen und Glauben des Herzens macht beide, Gott und Abgott (30I, 133, 4).

Der Götzendienst ist als solcher nur denen erkennbar, die an Christus glauben, da er den Schein der Heiligkeit hat (40II, 111, 20f.).

Beispiele für Götzendienst sind das Mönchsleben mit Fasten und Beten, das Priestertum der Papstkirche und die von ihm als Opfer verstandenen Messen (8, 417, 36–38; vgl. 6, 564, 28; 8, 489, 19; 30II, 307, 31–34; 38, 197, 23), erst recht die Privatmesse (40II, 111, 26f.).

Ergänzt werden die einzelnen Artikel durch Literaturhinweise. Darin verarbeitet wurden bewährte Beiträge aus der Lutherforschung sowie jüngere Veröffentlichungen. Ein Sachregister erleichtert die Arbeit mit dem Leitfaden, zumal Stichwörter, denen kein eigener Artikel gewidmet ist, dort eingearbeitet worden sind.

Das Buch *Martin Luthers theologische Grundbegriffe* ist alles in allem ein sehr gelungenes Lehrbuch, das für den Reformator wichtige Begriffe anhand von Zitaten darstellt und ordnet. Jeder Student, Lehrer oder Verkündiger, der sich mit Luthers Theologie vertraut machen muss oder möchte, erhält hier ein vorzügliches Hilfsmittel zum fairen Preis.



Es gibt zwei Arten von Götzendienst: äußeren und inneren.



BUCH HIN WEISE

Harald Seubert. *Platon – Anfang, Mitte und Ziel der Philosophie*. Freiburg u. München: Verlag Karl Albert, 2017, 678 S. Euro 49,00.

Platons Werk behandelt Fragen, die für die europäische Philosophie bis heute bestimmend sind: die Unterscheidung von Wissen und Meinung, das Problem einer situationsabhängigen Wahrheit und die Verknüpfung von Ideen und erscheinenden Wirklichkeiten. Platon begründete zudem die Dialektik als Grundverfahren der Trennung und Beziehung von Begriffen.

Die vorliegende Monographie von Professor Harald Seubert ist als Gesamtdarstellung platonischer Philosophie angelegt. Im Einzelnen spannt sie den Bogen von den frühen aporetischen Sokratesdialogen bis zu den dialektischen Spätdialogen, der Kosmogonie des *Timaios* und der Naturphilosophie des *Philebos*. Sie ist als grundlegende Übersicht sowie auch als differenzierte Darlegung von Kernproblemen platonischen Denkens zu lesen. Sie geht dabei von der

Beobachtung Schleiermachers aus, dass das Exoterische der Dialoge das Esoterische einer Tiefengrammatik Platons erschließt. In diesem Licht werden auch die Überlegungen zu „Platons ungeschriebener Lehre“ aufgenommen.

Abgerundet wird die Monographie durch eine Skizze zu den „Wirkungsgeschichten“ und einen Epilog. Ein Fazit: „Platonische Denkform richtet sich auf das Eine Gute, sie ist aber keineswegs einstimmig, sondern viestimmig. Sie zielt auf die situationsinvariante eine Wahrheit und Wirklichkeit und nimmt doch verschiedene, genealogisch zu unterscheidende, Anläufe von den aporetischen Frühdialogen über die ‚Politeia‘, die dialektischen Spätdialoge bis zum großen Narrativ der ‚Nómoi‘. Platon insinuiert den Aufstieg zum Einen, wovon her sich das different Vielfache artikuliert, und weist zugleich nach, dass die gesamte Erkenntnis nicht nur des Aufstiegs, sondern auch des komplementären Abstiegs bedarf. Erst dann kann sie ‚hikanon‘ (ausreichend) genannt werden“ (S. 654–655). (rk)

Harald Seubert

Platon – Anfang, Mitte und Ziel der Philosophie

VERLAG KARL ALBER



Amy Nelson Burnett u. Emidio Campi (Hg.). *Die schweizerische Reformation: Ein Handbuch*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2017, 740 S. Euro 80,00.

Die Reformation war eines der großen Ereignisse der Schweizer Geschichte. Ob sie schon 1515 mit dem Einzug von Erasmus in Basel oder erst mit dem Antritt Zwinglis im Züricher Grossmünster begann, sie hat sich eigenständig entwickelt und zugleich auf andere Gebiete ausgestrahlt.

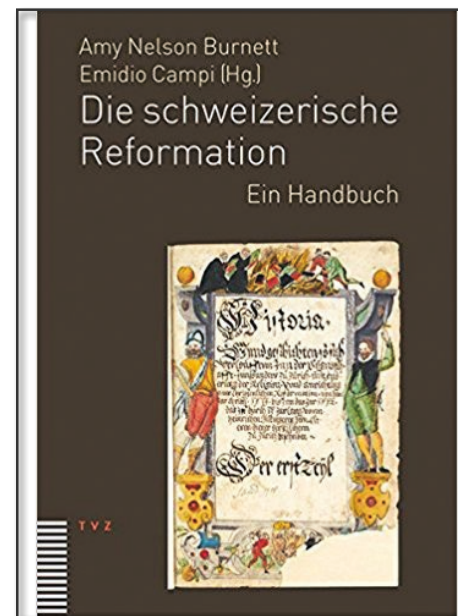
Die Forschung konzentrierte sich traditionell auf Calvin in Genf, Zwingli in Zürich und auf die Anfänge des Täuferturns. Angesichts der bedeutenden Einflüsse des Calvinismus auf die reformierte Theologie war die Genfer Reformation dabei lange vorherrschendes Thema. Die Gewohnheit, Angehörige der reformierten Kirchen als „Calvinisten“ zu bezeichnen, begünstigte diese Konzentration. Bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts hinein wurde die Züricher Reformation als bloße Vorstufe der Genfer Ereignisse betrachtet.

Diese Ineinandersetzung von Genf und Zürich erwies sich besonders in zweierlei Hinsicht als Verzerrung. Einerseits war Genf im 16. Jahrhundert eine unabhängige Stadtrepublik. Erst im frühen 19. Jahrhundert ist sie Teil dessen geworden, was wir heute als Schweiz bezeichnen. Hinzu kommt – noch schwerwiegender –, dass die Reforma-

tion relativ spät in Genf einzog. Erst ab 1536 gelang es unter Johannes Calvin, die Stadt zum „protestantischen Rom“ zu machen. Der schweizerischen Reformation kam bei dieser Umgestaltung eine größere Rolle zu, als bisher angenommen wurde.

Ein besseres Verstehen der Genfer Ereignisse setzt deshalb eine genaue Kenntnis der Reformation in der Eidgenossenschaft voraus. Die Forschung hat sich in den letzten Jahrzehnten intensiv mit der Züricher Reformation beschäftigt. Dabei ist deutlich geworden, dass die Nachfolger Zwinglis, insbesondere Heinrich Bullinger und Peter Martyr Vermigli bisher unterschätzt worden sind. Großes Interesse findet seit einiger Zeit auch das Täuferturn. Unter dem Einfluss der sozialgeschichtlichen Forschung wird es nicht mehr nur als religiöse Bewegung wahrgenommen. Die Täuferbewegung war recht komplex und Zusammenhänge mit den sozialen Umwälzungen der damaligen Zeit können deutlicher als bisher herausgestellt werden. Dennoch war sie vor allem religiös motiviert.

Das Handbuch möchte bisher unterbelichtete Bereiche gründlicher akzentuieren. In den verschiedenen Kapiteln wird der große Einfluss der „politischen, geografischen, demografischen und wirtschaftlichen Spezifika der einzelnen Gebiete auf die reformatorische Bewegung aufgezeigt“ (S. 23). Der erste Teil



schildert die Verhältnisse in der Schweizer Eidgenossenschaft vor der Reformation. Der zweite Teil schildert die Reformation detailliert. Emidio Campi beschäftigt sich mit dem Verlauf in Zürich. Dabei wird die Bedeutung von Bullinger herausgestrichen. Er hat vielen Ideen und Konzepten, die unter Zwingli eher Entwurfsstatus innehatten, in den späteren Jahren Gestalt gegeben. Die folgenden Kapitel befassen sich mit den Stadtrepubliken Bern, Basel und Schaffhausen. Die Ausbreitung der Reformation in den ländlichen Gebieten, in Graubünden und den französischsprachigen Bezirken wird ebenfalls beschrieben. Andrea Strübind verantwortet das letzte Kapitel im zweiten Teil, das das Schwei-

zer Täuferturn behandelt. „Die täuferischen Gemeinden verstanden sich dezidiert als Kontrastgemeinschaft zur etablierten Kirche und dem gesellschaftlichen Gefüge. Dieses Selbstverständnis in Verbindung mit der gesellschaftlichen Stigmatisierung machte sie zu notorischen religiösen Aussenseitern“ (S. 446). Die Täuferbewegung hat trotzdem eine große Anziehungskraft ausgeübt, da „sie überzeugte und überzeugende Mitglieder hatte, Männer und Frauen, für die nicht ihr leibliches Leben, ihre kirchliche Institution, ihr Stand in der Gesellschaft, wohl aber die Wahrheit ‚untödlich‘ (Balhasar Hubmaier) war“ (S. 446).

Der dritte Teil des Handbuches rückt die Langzeitwirkungen der Reformation auf die Schweizer Gesellschaft in den Fokus. Drei prägende Eigenarten treten hervor: das Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt, die Theologie der Sakramente und die hohe Sicht der göttlichen Bünde (Föderaltheologie).

Das Handbuch erschien 2016 in englischer Sprache bei Brill (*A Companion to the Swiss Reformation*). Dass ein Werk von diesem Format nun auch in deutscher Sprache vorliegt, ist nur zu begrüßen. Es enthält zahlreiche farbige Abbildungen, Literaturverzeichnisse und Register. Es wird das bewährte Standardwerk *Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte* von Gottfried W. Locher aus dem Jahr 1979 ablösen. (rk)

³¹Und er sprach zu ihnen: „Geht ihr allein an eine einsame Stätte und ruht ein wenig.“

PAUSE

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-Kontrol-

le, 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 mit-

geteilt 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.