

ICH SUCHE MEINE BRÜDER

ADVENTGLAUBE DIESSEITS
DER AUFKLÄRUNG

Thomas Domanyi
2016

ICH SUCHE MEINE BRÜDER

ADVENTGLAUBE DIESSEITS DER AUFKLÄRUNG

Thomas Domanyi

15. Juli 2016

ICH SUCHE MEINE BRÜDER

ADVENTGLAUBE DIESSEITS DER AUFKLÄRUNG

Inhalt

Einleitung	7
I Jesus vor Augen	11
A. Christ sein in einer globalisierten Welt	13
B. Rationale Wahrheitssuche und letzte Gewissheiten	18
C. Die Rolle der Vernunft in der Verkündigung Jesu	25
D. Mensch, werde, wer du bist	37
II In Verantwortung für die Gegenwart	43
A. Der biblische Gehalt der allgemeinen Erklärung der Menschenrechte	45
B. Der christliche Sozialauftrag im Neuen Testament	49
C. Religiöse Toleranz im Kontext biblischer Anthropologie	55
D. Der Christ im Spannungsfeld zwischen Glauben und Naturwissenschaft	59
III Adventglaube zwischen gestern und heute	65
A. Ursprung und Entstehung der Siebenten-Tags-Adventisten	67
B. Calvinisches Erbe in der Glaubenslehre der Siebenten-Tags-Adventisten	72
C. Der Adventglaube lebt.....	79
D. Gemeinde Jesu am Scheideweg zwischen drängender Apokalyptik und kritischer Weltsolidarität.....	84
IV Das Erbe der Vergangenheit auf dem Prüfstand	97
A. Die Stellung der Religionsfreiheit im modernen Katholizismus.....	99
B. Wie verstehen wir die Dreieingelsbotschaft?	104
C. Der zeitgeschichtliche Hintergrund der Dreieingelsbotschaft und die Frage ihrer Erstadressaten	109
D. Die Dreieingelsbotschaft im Lichte einer wertorientierten Schriftdeutung	127
Anhang	135
Orientierung des Norddeutschen Verbandes (NDV) in Anbetracht der theologischen Vielfalt in der Adventgemeinde 2008	
Gemeinsam glauben – Extreme vermeiden	135
Positionspapier der Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten, Norddeutscher Verband	
Quellen zur Lehr- und Forschungsfreiheit	
Zitate E.G.W.	139

EINLEITUNG

Am 18. April 1521 besiegelte der Mönch Martin Luther vor dem versammelten Deutschen Reichstag im Angesicht Kaiser Karls V. in Worms seine Rechtfertigung seines Aufstandes gegen die Römische Kirche mit der epochalen Erklärung:

„Wenn ich nicht mit Zeugnissen der Schrift oder mit offenbaren Vernunftgründen besiegt werde, so bleibe ich von den Schriftstellen besiegt, die ich angeführt habe, und mein Gewissen bleibt gefangen in Gottes Wort. Denn ich glaube weder dem Papst noch den Konzilien allein, weil es offenkundig ist, dass sie öfters geirrt und sich selbst widersprochen haben. Widerrufen kann und will ich nichts, weil es weder sicher noch geraten ist, etwas gegen sein Gewissen zu tun.“

Mit seiner Berufung auf die Anwaltschaft der ‚Schrift‘ (Bibel), der Vernunft und des Gewissens brachte Luther jenen irreversiblen Emanzipationsprozess ins Gespräch, in dessen Entfaltung durch die Reformation, die Aufklärung, die Französische Revolution und die erbitterten Verfassungskämpfe des 19. und 20. Jahrhunderts schliesslich die von der UNO am 10. Dezember 1948 proklamierte „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte“ jedem Menschen das Recht auf die heute in der westlichen Welt so selbstverständlichen individuellen Freiheiten zuerkannte. Ist es reiner Zufall, dass ausgerechnet in jenem Land, wo Martin Luther den Stein der ‚religiösen Aufklärung‘ durch seine physische Gegenwart und Wirksamkeit ins Rollen brachte, der Leitungsausschuss des Norddeutschen Verbandes der Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten im Dezember 2008 mit einer Erklärung vor die adventistische Öffentlichkeit trat, um die von Luther beanspruchten Werte eines in der Treue zur ‚Schrift‘, im Vertrauen auf die von Gott geschenkte Vernunft und auf die in Freiheit des Gewissens gelebten Glaubens den Gemeinden in Erinnerung zu rufen?

Unter dem Titel: „Orientierung des Norddeutschen Verbandes in Anbetracht der theologischen Vielfalt in der Adventgemeinde“ heisst es da unter anderem:

„Gemeinsam glauben – Extreme vermeiden“

Positionspapier der Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten, Norddeutscher Verband“

1. Präambel

Der Norddeutsche Verband der Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten (NDV) hat ein klares Selbstverständnis und lebt ein Profil, auf dessen Basis er sich zum biblischen Prinzip der Einheit in der Vielfalt bekennt. Der NDV lebt deshalb mit einem gesunden Spannungsfeld unterschiedlicher Auffassungen in Theologie, Lebensstil und Spiritualität.

2. Theologische Positionen des NDV

Im Rahmen der adventistischen Theologie bekennen wir uns dazu, dass die Bibel Gottes Wort ist, durch das Gott verbindlich zu den Menschen spricht. In der Person Jesus Christus hat Gott Gestalt angenommen und sich uns offenbart. Darauf gründet sich unser Glaube (1. Korinther 3,11).

Gottes ewige Wahrheiten müssen von uns immer wieder neu verstanden, gedeutet, formuliert und in die Welt getragen werden. Daraus ergeben sich mitunter neue Formen des Ausdrucks und der Mitteilung, wobei der Inhalt des Glaubens weder abgeschwächt noch verfälscht werden oder verloren gehen darf. Das setzt voraus, dass wir die Mitte des christlichen Glaubens – im Wissen um die eigene Subjektivität – klar und eindeutig benennen. Der NDV will durch sein Glaubens- und Theologieverständnis das Erlösungsgeschehen des Dreieinigen Gottes so in den Mittelpunkt stellen, dass es den Menschen in unserer Zeit erreicht und ihn zur Nachfolge Jesu ermutigt.

Grundlegend für unser Menschenbild ist, dass der Mensch ein personales, von Gott zu seinem Gegen-

über geschaffenes Wesen ist (1. Mose 1). Menschen sind auf Beziehungen angelegt. Sie brauchen für ihr Menschsein die Gemeinschaft mit anderen, ungeachtet ihrer Individualität und Einzigartigkeit. Menschen können deshalb Beziehungen aufbauen und sollen sie verantwortungsbewusst gestalten. Gerade in einem Geflecht von Beziehungen stellt sich die Individualität deutlich heraus und muss solidarisch im Dialog gelebt werden. Dies gilt umso mehr für das geistliche Zusammensein in unseren Gemeinden.

Vielfalt ist Ausdruck gelebter Individualität und kann deshalb nur in Toleranz gelebt werden. Darunter verstehen wir nicht ein „Alles-für-richtig-Halten“ oder „Jeder-hat-Recht“, sondern das Aushalten und Austragen von Differenzen in Anerkennung der Haltung unseres Gegenübers. Toleranz braucht den wachen Dialog, der dem Streit nicht ausweicht und den ehrlichen Willen, den anderen in seinem Anliegen zu verstehen und ihn in seiner Würde zu achten. Dies drückt sich in einer respektvollen Diskussionskultur aus. Es steht niemandem zu, ausgesprochen oder unausgesprochen, einem anderen den aufrichtigen Glauben oder gar das Heil abzusprechen.

.....

4. Gelebte Vielfalt und gewollte Beschränkung

Weder Menschen noch Institutionen, also auch keine Kirche, keine Ideologie, keine Weltanschauung und keine Konfession, können über die Wahrheit verfügen. Diese Tatsache hat eine hohe theologische Qualität, weil sie letztlich den fundamentalen Unterschied zwischen Gott und dem Menschen deutlich macht. Darum tut es jeder Kirche gut, in Demut und Offenheit die biblische Wahrheit zu erforschen und dabei der Versuchung zur Verabsolutierung und Einseitigkeit zu widerstehen.

Die Zustimmung zur Vielfalt und zur Toleranz versteht sich nicht von selbst, denn sie ist mühsam und erfordert eine bewusste und gelebte Selbstbegrenzung und Auseinandersetzung. Natürlich ist die Wahrheitsfrage massgebend. Wo wir Grenzen ziehen müssen, ist in vielen Bereichen einzeln zu entscheiden. Es gilt, einerseits Grenzen dort zu setzen, wo Zwang auf das Gewissen anderer ausgeübt wird und geistlicher Druck an die Stelle des Dialogs tritt und damit der innere Frieden der Gemeinde gefährdet ist. Andererseits findet theologische Vielfalt dort ihre Grenze, wo sie durch Relativismus und Individualismus die Einheit und Identität unserer Freikirche gefährdet.

Dieser bemerkenswerte, doch ausserhalb Deutschlands vermutlich wenig beachtete – von den Verfassern bescheiden als „Positionspapier“ bezeichnete Artikel ist ein entschiedenes Bekenntnis der Kirchenleitung zu einem vor der Vernunft und den freiheitlichen Werten der modernen Gesellschaft verantworteten christlichen Selbstverständnis, das sich der ausgewogenen Mitte zwischen den errungenen Freiheiten und der Verantwortung für die Gemeinschaft des von Christus gestifteten Glaubens verpflichtet weiss. Diese Orientierung liegt auch dem hier vorgestellten Buch zugrunde. Es ist eine Sammlung einer Reihe von in sich geschlossenen Beiträgen, die in den letzten Jahren im Rahmen der Lehrtätigkeit des Verfassers an der ‚Theologischen Hochschule Friedensau‘ in Sachsen-Anhalt und an der ‚Faculté adventiste de Théologie in Collonges-sous-Salève‘ in Frankreich als Artikel, Referate, Predigten oder Festansprachen entstanden sind.

Trotz ihrer thematischen Vielfalt fehlt es dem Werk nicht an einem „roten Faden“ und einem kohärenten Aufbau. Denn immer geht es dem Autor um die entscheidende Frage wie der zu Jesus bekannte Glaube in einer sich stets verändernden Lebenswelt menschlichen Daseins in Freiheit und Verantwortung gedacht, gelebt und verkündigt werden soll.

Dass die Suche nach einer angemessenen Antwort mit Jesus beginnt, ergibt sich aus der Einsicht, dass die von ihm verkündigte Botschaft trotz ihrer Verwurzelung in der jüdisch-alttestamentlichen Tradition „neuer Wein in neuen Schläuchen“ (Mk 2,22) war. In dieser Metapher meldete sich unüberhörbar ein Bekenntnis zum Aufbruch ins Neue auf Kosten des Althergebrachten. Die Bruchlinie zwischen dem Alten und dem Neuen verlief an der Stelle, wo der ethnozentrisch verankerte jüdische Erwählungsglaube und der in der egalitären Humanität Jesu verborgene Heilsuniversalismus unvermeidlich aufeinander prallten. Allein schon die Art, wie sich Jesus über alle Konventionen hinweg mit seiner natürlichen Auf-

geschlossenheit jedem Menschen zuwandte, war in seinem hochgeladenen religiös-nationalistischen Umfeld ein Politikum von äusserster Brisanz. Behaupten liess sich diese mit Berufung auf die väterliche Überlieferung entschieden bekämpfte Freiheit durch den unermüdlichen Appell des angstbefreiten Glaubens und des aufgeklärten Geistes an den gesunden Menschenverstand und an die gelebte Weltwirklichkeit. Insofern war das Wirken Jesu in der Tat ein wegweisendes Beispiel für den „Ausgang des Menschen aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit“ (Kant) in eine zunehmend vernunftorientierte Zukunft. Es ist diese Erinnerung an den Jesus der Evangelien, die uns jeden Morgen getrost in den neuen Tag entlässt – in der Hoffnung auf ein helleres Zeitalter, in dem der Glaube an einen letzten Sinn voll Staunen und Bewunderung vor dem unausschöpflichen Ozean immer neuer Erkenntnisse stehen bleibt und den Blick zum unendlichen Universum erhebt.

Was daher heute von der Kirche erwartet wird, ist weniger der ehrfurchtsvolle Kniefall vor den selbsterbauten Institutionen und Lehrsystemen der Vergangenheit noch eine von geheimnisvollen Weissagungen genährte apokalyptische Begeisterung, vielmehr ihre volle Geistesgegenwart im Hic et Nunc, im Kairos ihrer Lebenswelt. Jetzt ist „die angenehme Zeit“ der Kirche, die Stunde der Verantwortung, der Augenblick der Entscheidung, der Tag der Tat. Aufgabe der Theologie ist nicht eine Verklärung der Apologetik verpflichteten Vergangenheit, sondern der glaubwürdige Hinweis auf die Plausibilität des Vertrauens, der Hoffnung und der Liebe in einer mit nüchternen Wachsamkeit gelebten Weltzugewandtheit. Ehe sich die Kirche dem Wahlspruch der „Ecclesia militans, Ecclesia poenitens, Ecclesia triumphans“ verschreibt, sollte sie sich der heilsamen Erkenntnis der „Ecclesia semper reformanda“ stellen, der Einsicht ihrer steten Erneuerungsbedürftigkeit. Diese Forderung ist nicht einer allzeit gegenwärtigen Sensationslust geschuldet, sondern erinnert die Gemeinde an die dringende Notwendigkeit, dem unaufhaltsamen Wandel des irdischen Daseins immer wieder aufs Neue gerecht zu werden, indem sie einst taugliche Ansichten und Massnahmen auf ihre anhaltende Bedeutung und ihren Nutzen überprüft und – sollte es sich als sinnvoll und hilfreich erweisen – aus ihrem historischen Rucksack entfernt, um nach den Anforderungen der Zeit neuen, inzwischen wichtigeren und dringlicheren Erkenntnissen und Lösungen den Freiraum zu überlassen. Nur wo sich eine Kirche von diesem Prozess der Selbst-Reinigung und der Selbst-Entlastung wohlwollend-kritisch begleiten lässt, wird es ihr geschenkt sein, in einer sich stets verändernden Welt ein wegweisendes Licht zu sein. Diesem Anliegen sind die nachfolgenden Beiträge gewidmet.

I

JESUS VOR AUGEN

- A Christ sein in einer globalisierten Welt
- B Rationale Wahrheitssuche und letzte Gewissheiten
- C Die Rolle der Vernunft in der Verkündigung Jesu
- D Mensch, werde, wer du bist!

A Christsein in einer globalisierten Welt

Predigtansprache anlässlich der Jahrestagung des Adventistischen wissenschaftlichen Arbeitskreises
Bad-Homburg – 27. Oktober 2001

Liebe Tagungsgemeinde, meine Schwestern und Brüder! Zunächst danke ich dem Organisationskomitee, das mich zu diesem bewährten Anlass eingeladen hat. Diese Geste ist in Anbetracht des Tagungsthemas durchaus bemerkenswert, da ich als Schweizer ein Land vertrete, dessen Bürger die Tür zum Nachbarn und das Fenster zur Welt zwar weit auf tun, sonst aber sehr darauf bedacht sind, dass Garten- und Grenzzäune erhalten bleiben. Wie ernst das gemeint sein kann, zeigt ein patriotisches Wort des vor Jahren verstorbenen Nationalrates Fritz Bopp, das unlängst in einer vaterländischen Broschüre abgedruckt war. Angesichts des bundesrätlichen Kongresstourismus erinnerte Bopp 1919 die Eidgenossen daran, dass „der Schweiz nie dann der grösste Gefahr drohte, wenn fremde Kanonenschlünde vor ihren Grenzen starrten, wohl aber, wenn die Grossen draussen unsere Vertreter in ein Übermass an Liebenswürdigkeit verstrickten: Dann wie nie muss der Mahnruf gelten: 'Betet, freie Schweizer, betet!'“ In diesem Sinne freue ich mich, heute Morgen auf gut nachbarlichem, deutschen, ja europäischen Boden stehend hier zu sein, um gemeinsam über christliche Existenz in einer globalisierten Welt nachzudenken.

Unseren Überlegungen möchte ich ein Wort des Apostels Paulus aus dem 1. Brief an die Korinther 3,21-23 voranstellen:

„Darum rühme sich niemand eines Menschen. Es ist alles euer: Es sei Paulus oder Apollos, es sei Kephas oder die Welt, es sei das Leben oder der Tod, es sei das Gegenwärtige oder das Zukünftige. – Alles ist euer; ihr aber seid Christi. Christus aber ist Gottes.“

Es ist noch nicht lange her, da zog Michael Gorbatschow von Hauptstadt zu Hauptstadt, von Kongress zu Kongress und verkündigte eine Vision, die das Herz jedes kosmopolitisch gesinnten Europäers höher schlagen liess. Er sprach vom „Haus Europa“ im „Dorf Welt“. Seitdem wie schon zuvor sind die Staatsmänner dabei, politische Rahmenbedingungen zu zimmern, die es den Menschen ermöglichen sollen, sich als eine Weltgemeinschaft, als eine Kommunität von Weltbürgern zu begreifen und als Familienglieder und gute Nachbarn ihr Miteinander zu gestalten.

Dieser Zielsetzung fehlt es nicht an historischer Legitimation. Man betrachte die föderative Geschichte etwa der Schweiz oder Deutschlands, in deren Verlauf in Mitteleuropa an die Stelle von Hunderten von Kleinstaaten zunächst Staatenbünde, dann Bundesstaaten getreten sind mit entsprechenden durchaus positiven politischen Konsequenzen. Mit dem Wegfall der zu Binnenschranken gewordenen Staatsgrenzen sind aus Bernern, Zürchern und Baslern Schweizer geworden, während diesseits des Rheins Bayern, Schwaben, Hessen und Hamburger allesamt als deutsche Bürger einander gegenüberstanden. An die Stelle der kleinstaatlichen Armeen sind Bundespolizei, Bundesverfassung, Bundesgericht getreten, so dass Konflikte, die früher im äussersten Fall bis zu innerschweizer oder innerdeutschen Kriegen geführt haben, heute ohne Gewalt mit der Hilfe von rechtstaatlichen Institutionen gelöst werden. Diese Einsicht steht heute hinter der Bemühung um die deutsch-französische Freundschaft, die Europäische Union, die KSZE und nicht zuletzt um die UNO.

Die Frage ist: Wird uns die Option der Globalität glücklicher machen? Werden wir als Mitglieder von gigantischen Gemeinwesen unser Leben besser in den Griff bekommen? Werden wir menschenwürdiger miteinander umgehen? Gewiss, blickt man auf einzelne Regionen wie Westeuropa, so hat man den Eindruck: Internationale Kriege sind seltener, der Friede ist stabiler geworden. Es geht uns materiell im allgemeinen gut. Wir leben durchschnittlich länger und erfreuen uns einer wachsenden Freiheit. Wir können rund um den Globus fliegen und unsere Geldmittel uneingeschränkt von Konto zu Konto verschieben.

Doch können wir diese Werte als Reingewinn verbuchen? Haben diese Annehmlichkeiten nicht auch ihren Preis? Sind wir Gewinner, gibt es da nicht auch Verlierer des Globalisierungsprozesses? Eine zeit- und verantwortungsbewusste christliche Existenz kommt an diesen Fragen nicht vorbei. Ihre Beant-

wortung setzt allerdings eine ehrliche Auseinandersetzung mit den eigentlichen Triebkräften und dem inneren Wesen ihrer Instrumente voraus.

Unser modernes Bewusstsein, in einer universalen Menschheitsgemeinschaft zu leben, hat tief in die Geschichte zurückreichende Wurzeln. Es ist das Ergebnis einer kulturellen und technischen Entwicklung, deren Früchte wir heute Geniessen, und – wer weiss – daran auch zu Grunde gehen. Ich darf die drei revolutionärsten Schübe in diesem Prozess in Erinnerung rufen.

Die Grundlage der ersten Kulturrevolution war die Erfindung des Alphabets. Dank dem Aufkommen der Buchstaben trat bei den Griechen um 400 v. Chr. an die Stelle der archaischen Wortkultur die präzisere Schriftkultur, die sich bei den Philosophen sehr bald als Instrument des kritischen Denkens erwies. Schrift und Buch haben Wissen und Erfahrung transportabel gemacht und die kulturelle Entwicklung intensiviert. Die Erfindung des Buchdrucks um 1450 war dann die technische Voraussetzung zur Demokratisierung der Bildung.

Den zweiten enormen Zivilisationsschub erfuhr die Menschheit infolge der industriellen Revolution seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Die Mechanisierung der produktiven Arbeit war im Kern die Ablösung der menschlichen Kraft durch die Maschine. Die Folge war ein freierer Umgang mit den Ressourcen des Geistes. Die menschliche Kraft, die bis dahin fast ausschliesslich zur Sicherung der Grundbedürfnisse des Lebens benötigt wurde, erlangte dank der mechanischen Produktion freie Kapazitäten, um sich anderen, ganz neuen geistigen Herausforderungen zuwenden zu können. Dieser Schritt bahnte den Weg zur Wissensexplosion, über die sich die Experten bei der Erscheinung jedes neuen Fachbuches so ungemein freuen.

Schliesslich bescherte uns das letzte Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts die elektronische Revolution, dank der Zeit und Raum als Grundparameter menschlicher Existenz noch nicht gänzlich überwunden, aber doch beträchtlich relativiert worden sind.

Was all das mit Globalisierung zu tun hat? – Nun, es ist noch nicht lange her, da wurde die Schweiz von der Epiphanie des Microsoft-Giganten Bill Gates beglückt. Der Informationszar der Welt offenbarte einem erlesenen Auditorium von Politikern, Wirtschaftsmagnaten und Informatikexperten in Zürich seine Vision über eine Zukunft totaler Kommunikation. Bei dieser Gelegenheit verkündigte einer seiner Manager das globale Ziel seines Unternehmens, nämlich: Information überall, zu jeder Zeit, für Jedermann. Die moderne Elektronik ist also dabei, die göttliche Eigenschaft des Allwissens und der Allgegenwärtigkeit auf den Markt zu bringen, also allen Menschen verfügbar zu machen.

Sollen wir uns über diese Erweiterung unserer Freiheit ins Unermessliche freuen? Die Reduktion der räumlichen und der zeitlichen Distanz macht aus unserer total ökonomisierten Welt einen einzigen Supermarkt, in dem man sich seine kommerziellen Bedürfnisse per Mausklick befriedigen kann – wenn man's kann, d.h. wenn man eine wohl dotierte ED-Karte allzeit bei sich hat, die es einem erlaubt, auf diesem Markt einzukaufen. Die anderen, die in der Dritten Welt, denen das Geld fehlt, um bei jedem Innovationswettbewerb mit zurennen und an diesem Sperrmarkt teilzuhaben, können wir diskret übergehen – vielleicht mit etwas Vorbehalt. Wir brauchen sie nämlich noch als billige Rohstofflieferanten, als Abnehmer unserer Waren, als Kulis, die für unsere Erholung von Bali bis zu den Balearen parat stehen. Diese Menschen in den sogenannten Billiglohnländern sind die Opfer unserer Billigflüge und Billigferien. Sie bezahlen den Preis der Globalisierung.

Aber auch wir kommen nicht ungeschoren davon; nur dass unser Tribut nicht so blank auf dem Tisch liegt. Was als Kleingedruckt mit auf der Packung der Globalisierung steht, ist die Entwicklung einer Mentalität, die für die Zeit als unerlässlichen Faktor für viele Gegebenheiten überhaupt kein Verständnis hat. Die industrielle Produktion macht es möglich, unsere Einkäufe zu besorgen – „just in time“. Die elektronische Börse erlaubt uns, unsere Wertpapiergeschäfte abzuwickeln – „just in time“. Benötigt die Firma eine zusätzliche Arbeitskraft, so wird sie eingestellt – „just in time“. Wird geheiratet, so nicht nur „just“, sondern eben „just in time“, d.h. solange man einander noch etwas zu sagen hat.

Mit anderen Worten: Die Reduktion der Zeit macht uns zwar die konsumierbare Welt hic et nunc verfügbar; doch zugleich entfremdet uns die radikale Zeitreduktion der Fähigkeit des Wartens, der Geduld, des Hoffens und der Gefährtschaft. Dies sind aber gerade jene Eigenschaften, welche die immateriellen Werte notwendig voraussetzen.

Ein Haus kann man sich kaufen, ein Heim nicht. Soll einem das Haus zum Heim, zu einer Stätte der Geborgenheit werden, so bedarf es der Zeit des Vertrautmachens. Es nützt also nichts, eine Villa zugleich in Potsdam, auf Manhattan und an der Costa Dorada zu besitzen, nur weil man uneingeschränkt mobil ist, wenn man sich keine Zeit nimmt, um seiner Behausung eine Seele einzuhauchen. Wer überall zu Hause ist, ist nirgends daheim, weil ihm das Wesen des Hauses fremd bleibt.

Fastfood befriedigt den Leib, doch niemals die Seele. Ohne den Faktor Zeit ist es nicht möglich, zu Beziehungswerten wie Gemeinschaft, Freundschaft oder Partnerschaft zu gelangen. Unsere globalisierte Gesellschaft ist auf dem besten Weg, die Welt zu gewinnen, darüber jedoch ihre Seele zu verlieren, weil sie fortwährend in die Breite expandiert, anstatt ihrem Dasein durch Verweilen, durch Gefährtschaft, durch Staunen und Bewunderung wurzeln zu verleihen.

Könnte es sein, dass der viel beklagte Heimatverlust, die Atomisierung unserer Gesellschaft, die Verein-samung weiter Teile der Bevölkerung, die Entsolidarisierung, die Unfähigkeit, bleibende und verlässliche Beziehungen zu etablieren und zu gestalten, jenen immensen Preis darstellen, den uns die Globalisierung schonungslos abverlangt? Wir kommen also nicht daran vorbei, uns zwischen einer schier unbegrenzten Freiheit und der Geborgenheit zu entscheiden. Beides zusammen ist nicht zu haben. Bindungslosigkeit und Geborgenheit – das lehrt die Paarbeziehung – schliessen einander aus.

Christsein in einer globalisierten Welt – wie macht man das? Welche Konsequenzen sind aus der bisherigen Betrachtung der Gegenwart für die nahe Zukunft zu ziehen? Wo gibt es eine Verankerung, die es uns ermöglicht, dem Sog einer beschleunigten Zeitrotation zu widerstehen?

Eines ist klar! Die Lösung des Problems liegt nicht in der Vergangenheit. Wir können den Prozess der Globalisierung nicht rückgängig machen. Dieser Zug ist nicht mehr aufzuhalten. Sehr wohl aber können wir mitbestimmen, wie intensiv wir uns in diesen Prozess einbinden lassen. Wird unser Tagesablauf vom Fernsehprogramm bestimmt? Sind wir 24 Stunden am Tag online? Dann sind wir wirklich an der Leine. Ist unser Zeitmanagement derart perfekt, dass wir als gute Adventisten restlos verplant sind – bis zur Wiederkunft Christi?

An sich ist aus biblischer Sicht nichts gegen eine Globalisierung einzuwenden. – „Alles ist euer.“ – Lange bevor irgend jemand auf seinem PC „www.“ schrieb, sprach das Neue Testament von der Ökumenizität, der Universalität der Botschaft Jesu. „*Geht hin in alle Welt und predigt das Evangelium allen Völkern!*“ (Matt 28,18) Das ist auch eine Vision von Globalität, von Weltverbundenheit, hinter der allerdings eine ganz andere Kraft steckt als das reine Profitdenken. Die von Christus gebrachte Universalität hat den tiefsten geistigen Ansatz, den wir uns vorstellen können: den Glauben, d.h. die Bindung des Menschen an die Verantwortung vor Gott. Daher vermochte sie schon in der antiken Gesellschaft, die nun wirklich alles andere als frei war, ethnische Schranken abubrechen, soziale Fesseln aufzulösen und Staatsgrenzen zu überschreiten.

Denn wenn Paulus seinen Zuhörern ins Stammbuch schreibt: „*Hier ist weder Jude noch Grieche, hier ist weder Sklave noch Freier, weder Mann noch Frau; denn ihr seid allzumal einer in Jesus Christus*“ (Gal 3,28), so ist das wahrlich mehr als hohle Propaganda. Die erlebte Wirklichkeit Christi hat die Menschen tatsächlich zusammengebracht: die Juden mit den Griechen, die Gebildeten mit den Barbaren, die Herren mit den Sklaven. Ein in der Antike völliges Novum, dass Menschen infolge der Annahme eines Glaubens alle gesellschaftlichen Schranken niederreißen, um diesen Glauben in einer radikal demokratischen Weise zu leben. – Heiden erfüllt vom Heiligen Geist; Sklaven in leitender Stellung; Frauen wortmächtig in der Verkündigung; Barbaren im Besitz der Prophetengabe. Man hat in der Kirchengeschichte immer wieder gefragt: Wie kam es denn, dass das Christentum seit seiner Entstehung bis zur Konstantinischen Wende (ca. 50-313) gut Eindrittel der Einwohner des Römischen Reiches erfasst hat? – Es war die Konsequenz, mit der die Bruderschaft in Christus gelebt wurde. Das ist das Geheimnis der christlichen Globalität.

Es bleibt die Frage, wie wir uns in dieser von der Bibel legitimierten, von unserer Gegenwart reichlich verfälschten globalen Welt bewähren können. So gern wir's manchmal täten – die ganze Welt können wir nicht umarmen. Deshalb gilt in ökologisch begeisterten Kreisen der Spruch: „Denke global, handle lokal!“ Gut gesagt; doch wo fängt man damit an?

Archimedes soll einmal gesagt haben: „Gebt mir einen Punkt im All, und ich werde die Erde aus den Angeln heben.“ Dieses Bild aus der Physik auf die menschliche Existenz übertragen ruft nach der Frage: Was ist der Sinn unseres Daseins? Die Antwort hierauf kann mit Recht als Angelpunkt aller Fragen betrachtet werden. Denn ist einmal die Sinnhaftigkeit unseres Daseins positiv geklärt, dann verlieren auch alle ungelösten Probleme ihre Bedrohlichkeit, da sie dann nicht mehr endgültig sein können.

Was ist der Sinn des menschlichen Lebens? – Diese Frage ruft nach einer doppelten Blickrichtung: dem Ziel und dem Wesen unseres Daseins. Die Frage nach dem Ziel beantwortet Gottes Offenbarung; denn nur Gott kennt die Zukunft. Die Frage nach dem Wesen unseres Lebens verweist uns auf die Ebene unserer eigenen Erfahrungen. – Schauen wir uns um!

Es gibt in der Natur zweckbestimmtes Sein auch ohne die Notwendigkeit einer Selbstrechtfertigung. Nehmen wir den Bereich der Insekten. Insekten existieren, und zwar durchaus sinnhaft und zweckbezogen, da ohne ihr Dasein die Befruchtung der Blüten ernsthaft in Frage gestellt wäre. Insekten sind ein wichtiges Glied in unserem Ökosystem. Sie sind auf dieses System bezogen und erhalten von diesem System her, zu dessen Funktionieren sie beitragen, ihre Bestimmung, ihre Sinnhaftigkeit. Ähnliches lässt sich von unzähligen anderen Lebewesen sagen. Sie sind Funktionäre des biologischen Kreislaufes. Ohne ihr Dasein wäre das Leben anderweitig gefährdet. Deshalb bedarf ihre Existenz keiner Rechtfertigung.

Wie steht es um den Menschen? – Der Mensch ist keine ökologische Notwendigkeit der Natur. Er bedarf zwar der Natur mit ihrer Vielfalt an Pflanzen und Tieren. Diese dagegen kommen auch ohne den Menschen aus. Was also ist der Sinn des menschlichen Daseins in Anbetracht dieses Mangels an ökologischer Notwendigkeit?

Auch der Mensch lebt in Beziehungen. Auch er ist Teil von Systemen, die nur funktionieren, wenn der Mensch da ist und seine Rolle richtig wahrnimmt. Hierfür gibt es im Alltag handfeste Beispiele. So ist es bestimmt kein Zufall, dass Gott den Menschen als Mann und als Frau erschaffen hat. Wir sind von Natur ergänzungsbedürftige Wesen. Wir sind auf Gemeinschaft angelegt.

Es ist bestimmt kein Zufall, dass die Kinder nicht wie Früchte von den Bäumen gepflückt werden, sondern ihren Eltern entspringen. Sie sind während vieler Jahre Gefährten von Vater und Mutter, auf die sie vielfältig bezogen sind. Das gilt natürlich auch umgekehrt. Was wäre unser Leben ohne unsere Kinder? Es ist bestimmt kein Zufall, dass uns Gott den Bruder, die Schwester, den Freund, die Nachbarin, die menschliche Gemeinschaft zur Seite gestellt hat wie denn uns an ihre Seite. Menschliches Leben ist gar nicht anders denkbar als in Beziehung und Zuwendung zum Mitmenschen und zur Gemeinschaft.

Zuwendung als Lebensrezept? Ist nicht das jener archimedische Punkt im All, der unser Leben letztlich sinnvoll macht? Mir klingt noch immer Gottes Frage an Kain in den Ohren: „Wo ist dein Bruder?“ Diese Frage ist überall auf den Plan gerufen, wo jemand aufgrund seines Wissens, seiner Erfahrung, seiner Mittel und Kräfte seinem Nächsten gegenüber bevorzugt ist. – Noblesse oblige. – Hierauf beruht das Prinzip der Verantwortung – etwa der Eltern gegenüber ihren Kindern, des Lehrers gegenüber den Schülern, des Arztes gegenüber den Patienten, der Gesunden gegenüber den Kranken und Bedürftigen. Mit anderen Worten: Der Sinn unseres Lebens muss nicht krampfhaft gesucht und erforscht werden; denn er ist ein stets vorgegebenes Lebensprinzip, dem man gerecht werden oder das man verfehlen kann.

Kann ein Christ, ein Adventist, dieses Ziel verfehlen? – Einer meiner Bekannten betrat am Sabbat nach dem 11. September eine Adventgemeinde. Sogleich ging ein Glaubensbruder auf ihn zu und fragte ihn: „Na, was sagst Du zu den Ereignissen dieser Woche?“ – „Ja, was soll man denn zu all dem sagen?“, erwiderte mein Bekannter nachdenklich. „Ja, freust Du Dich denn nicht?“, stürmte der andere. – „Über

diese Ereignisse sich freuen – wie denn?“ – „Aber nun freu' Dich doch!“, insistierte der andere; „die Prophetie erfüllt sich!“

Wunderbar – diese apokalyptische Standhaftigkeit. Ihr fehlt nur Eines: das Wesentliche, – die Zuwendung.

Mit Recht bemerkt Dietrich Bonhoeffer: „Optimismus ist in seinem Wesen keine Ansicht über die gegenwärtige Situation, sondern er ist eine Lebenskraft, eine Kraft der Hoffnung, wo andere resignieren; eine Kraft, den Kopf hochzuhalten, wenn alles fehl zuschlagen scheint; eine Kraft, Rückschläge zu ertragen; eine Kraft, die die Zukunft niemals dem Gegner lässt, sondern sie für sich in Anspruch nimmt. Es gibt gewiss auch einen dummen, feigen Optimismus, der verpönt werden muss. Aber den Optimismus als Willen zur Zukunft soll niemand verächtlich machen, auch wenn er hundertmal irrt. Er ist die Gesundheit des Lebens, die den Kranken anstecken soll.“

Es gibt Menschen, die es für unernst, Christen, die es für unfromm halten, auf eine bessere irdische Zukunft zu hoffen und sich auf sie vorzubereiten. Sie glauben an das Chaos, die Unordnung, die Katastrophe als den Sinn des gegenwärtigen Geschehens und entziehen sich in Resignation oder frommer Weltflucht der Verantwortung für das Weiterleben, für den neuen Aufbau, für die kommenden Geschlechter. Mag sein, dass der Jüngste Tag morgen anbricht. Dann wollen wir gern die Arbeit für eine bessere Zukunft aus der Hand legen; vorher aber nicht.

„*Alles ist euer. Ihr aber seid Christi; Christus aber ist Gottes.*“ – Mit anderen Worten: Es ist nichts dagegen einzuwenden, dass wir über unsern Tellerrand hinausschauen und uns an diesem von Gott geschaffenen und von Gott geliebten Kosmos freuen. Aber unsere Zuwendung zur Welt hat in der unbedingten Bindung an Jesus Christus zu geschehen. Andernfalls machen wir aus dem Kosmos ein Chaos. Mögen wir unsere Verantwortung gegenüber der Welt erkennen uns sie mit Phantasie und Augenmass wahrnehmen.

Amen

B Rationale Wahrheitssuche und letzte Gewissheiten

Eine erkenntnistheoretische Annäherung

Die Frage einer toleranten Haltung gegenüber Andersdenkenden setzt die Klärung des eigenen Wahrheitsverständnisses voraus; denn unsere Gesinnung gegenüber dem Mitmenschen wird unter anderem von unserer Einstellung zu den letzten Fragen bestimmt. Der im religiösen Kontext oft erhobene Anspruch auf den Besitz der Wahrheit führt in der Auseinandersetzung zwischen konkurrierenden Überzeugungen erfahrungsgemäss zu einer anderen Einschätzung des weltanschaulichen Gegenübers als das Eingeständnis, dass man angesichts letzter Fragen stets ein Suchender bleibt.

Das Nachdenken über die Wahrheit entspricht einem menschlichen Grundbedürfnis, da der Mensch als erkennendes und urteilendes Wesen seiner Wirklichkeit reflektierend gegenübersteht, die er nicht nur für sich begreifen, sondern zur Ermöglichung jeder Art geistiger Gemeinschaft auch verlässlich mitteilen möchte. Wir suchen die Wahrheit über Ursprung, Sinn und Ziel unseres Daseins; wir wollen wissen, wie wir das Leben verstehen und gestalten sollen. Kurz: Die Suche nach der Wahrheit und der Wirklichkeit der Dinge dient der Erhellung unserer gesamten Existenz.

Die Wahrheit ist nichts Gegenständliches, sie ereignet sich vielmehr im menschlichen Erkennen und Urteilen, dass „es so ist“. Bei der Frage nach der Wahrheit wird ein Gegenstand oder ein Sachverhalt dem menschlichen Erkennen und Urteilen unterzogen. Deshalb hat die Wahrheit zugleich eine objektive und eine subjektive Seite, das heisst einen anthropologischen Charakter. Sie ist untrennbar mit der menschlichen Existenz – mit meinem Wahrnehmungsvermögen, meiner Urteilsfähigkeit, meinem Standpunkt und meiner Befindlichkeit – kurz, mit meinem je eigenen Begreifen der Wirklichkeit verbunden¹.

Zu diesen Parametern des menschlichen Urteils gehört auch der Wille zur Aufrichtigkeit und die Art, mit Erkenntnisinhalten umzugehen. Darum besitzt das Urteil über einen Sachverhalt auch eine ethische Seite. Dieser Aspekt der Wahrheit kommt im wahrheitsgemässen Reden und Handeln, das heisst in der Wahrhaftigkeit zum Ausdruck. Somit ist die Wahrheit eine Voraussetzung für die Wahrhaftigkeit. Deshalb ist ihre Ergündung eine stete sittliche Aufgabe.

1. Drei Modelle der philosophischen Wahrheitsbestimmung

Der Zugang zur eindeutigen Bestimmung der Wahrheit ist dadurch erschwert, dass sich der Wahrheitsbegriff wegen der Vielfalt der Erkenntnisinhalte nicht definieren lässt wie eine andere Sachbezeichnung, die durch die Angabe eines Überbegriffes und eines unterscheidenden Charakteristikums genau umschreiben lässt. Nach menschlicher Vorstellung ist die Wahrheit so umfassend, dass über sie hinaus keine übergeordnete Kategorie zu finden ist, die für eine eindeutige Definition doch notwendig wäre. Alle Bemühungen der Philosophie, den Begriff der Wahrheit zu umschreiben, sind eigentlich keine logisch unumstösslichen Begriffsbestimmungen, sondern nur kurze philosophische Erklärungen über wahres Sein oder wahre Erkenntnis. So verstanden die alten Griechen unter dem Wort „aleteia“ das offene Sich-darbieuten des Seienden. Wahr ist jene Aussage, die das Seiende zur Sprache bringt, bzw. den eigentlichen Sachverhalt unverhüllt anwesend sein lässt². Ausgehend von dieser Erklärung ist im Laufe der Philosophiegeschichte eine Anzahl von Wahrheitsentwürfen entwickelt worden³, deren drei gängigsten Typen hier in Anlehnung an Wolfhard Pannenberg⁴ kurz skizziert werden sollen.

1 zum Problem als ganzem siehe Paul Watzlawick, *Wie wirklich ist die Wirklichkeit?* 16. Auflage, München – Zürich 1988, 7ff

2 Plato, (Sonnengleichnis) Pol., 506ff

3 zum Problem als ganzem siehe P. Engelhardt, Art.: Wahrheit in der Geschichte der Philosophie und Theologie, in: LThK, 10, Sp.914-918

4 Wolfhard Pannenberg, *Philosophische und biblische Wahrheitskriterien* (Vorlesung an der evangelischen Fakultät der Universität München, 1983, Dogmatik I, 4. Kolleg)

a. Die Wahrheit als Korrespondenz

Plato, Aristoteles und viele der ihnen verpflichteten antiken und mittelalterlichen Denker sahen in der Übereinstimmung (Analogie Korrespondenz) zwischen Sache bzw. Sachverhalt und Urteil das grundlegende Merkmal der Wahrheit. Die wahre Rede zeichnet sich dadurch aus, dass sie das Seiende seiend, das nicht Seiende nicht seiend nennt⁵. Die menschliche Rede muss demnach mit dem von ihr wiedergegebenen Sachverhalt übereinstimmen, um wahr genannt zu werden.

Die Korrespondenz als Kriterium der Wahrheit eines Urteils kommt der Forderung der Logik entgegen; ihre Anwendung setzt allerdings die Verfügbarkeit von Behauptung und Sache voraus, um der Kontrolle der Sinne und des Verstandes zu genügen. Bei alltäglichen Feststellungen ist diese Bedingung gewöhnlich erfüllt. Denn wenn etwa gesagt wird, dass es regnet, so kann sich in der Regel jeder der An-geredeten vermöge seiner Sinneswahrnehmung dessen vergewissern, ob dem auch tatsächlich so sei oder nicht. Ist dagegen die behauptete Sache in der Wirklichkeit nicht verfügbar, weil sie abstrakter oder axiomatischer Art ist – wie etwa die aristotelische Annahme der Ewigkeit der Materie – so ist die geforderte Korrespondenz unüberprüfbar, und die Wahrheit der behaupteten Sache bleibt strittig.

b. Die Wahrheit als Konsens

Um diese Lücke zu schliessen, stellten andere Philosophen die Theorie auf: Wenn alle, die es angeht, bzw. denen man im erörterten Fall eine Kompetenz zusprechen kann, dem „zustimmen“, dass eine bestimmte Aussage den Sachverhalt trifft, dann ist dieses auf Konsens beruhende Urteil als wahr zu erachten.

Diese Betrachtungsweise erinnert an den katholischen Traditionsbegriff, bei dessen Herausbildung der Konsensgedanke tatsächlich eine massgebliche Rolle gespielt hat. So meinte der Mönch Vinzenz von Lerinum (434) die glaubwürdige kirchliche Lehrüberlieferung mit dem Satz sicherstellen zu können: „... es ist dafür zu sorgen, dass wir das halten, was überall, was immer, was von allen geglaubt worden ist.“⁶ Im Kontext seiner Zeit bezog sich dieser Satz auf Glaubensinhalte, die an den traditionsreichen christlichen Zentren des Altertums nachzuweisen waren und bei namhaften Kirchenmännern der früheren Ära Zustimmung gefunden hatten.

Die von Vinzenz formulierte Maxime behielt so lange ihre Geltung, bis die kirchen- und dogmengeschichtliche Forschung den Nachweis erbrachte, dass die Traditionsinhalte durchaus nicht überall noch zu allen Zeiten noch von jedermann geglaubt wurden. Zudem wurde gegen den Konsensgedanken von philosophischer Seite der Einwand erhoben, dass die kollektive Übereinstimmung in einer behaupteten Sache nicht notwendig auf einen wahren Sachverhalt beruhen müsse; sie könne ebenso in einer Sprachkonvention oder gar in einem allgemeinen Irrtum begründet sein. So könnten sich die Mitglieder einer Sprachgemeinschaft auf einen bestimmten Sprachgebrauch einigen und bei der Wahrnehmung eines bestimmten Phänomens alle dasselbe sagen. Doch damit, dass hinsichtlich eines Sachverhalts viele dasselbe behaupten, ist noch nicht gesagt, dass diese Behauptung eine Tatsache wirklichkeitsgemäss wiedergibt. So entspricht etwa die Wendung vom Sonnenauf- und untergang dem allgemeinen Sprachgebrauch, obwohl diese Redensart in keiner Weise den geophysikalischen Tatsachen gerecht wird; ganz zu schweigen von den „kompetenten“ Leuten im Mittelalter, die gar irrümlicherweise dem geozentrischen Weltbild verpflichtet waren.

⁵ Plato: "(Der Logos), der das Seiende sagt, wie es ist, ist wahr; der es aber sagt, wie es nicht ist, ist falsch." *Krat.*, 385B, vgl. *Soph.*, 262B. Das hier aufgestellte Prinzip der Analogie war fortan wegweisend:

Aristoteles schreibt „wahr und falsch“ dem Denkvermögen (*Dianoia*) (*Met.*, 1027B, 25ff), der Zusammenfügung der Gedanken (*De Anim.*, 430A, 27f; 432A, 11f), dem Logos als dem Zu- und Absprechen, das dem zusammen Vorliegen oder nicht zusammen Vorliegen entspricht (*Met.*, 1027B, 20ff), zu. Dem liegt begründend ein unmittelbares sich Zeigen oder Wissen dessen vor, was dem Seienden zugesprochen wird (*Met.*, 1051B, 23ff) und im Sein als dem unveränderlich Einen gründet (*Met.*, 1051B, 29f).

Anselm von Canterbury: "Veritas est rectitudo mente sola perceptibilis." *De Verit.* 13

Thomas von Aquin: "Veritas est adaequatio rei et intellectus." *Sent.* I, D 19,5,1, ad 7

⁶ Vinzenz von Lerinum, *Commonitorium*, Kap. 2, 5: "... curandum est, ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est ..." ausführlich Karl Baus, Art.: Vinzenz von Lérins, in: *LthK*, 10, Sp.800

c. Die Wahrheit als Kohärenz

Der dritte Wahrheitsentwurf begegnet uns in dem von Parmenides (500 v. Chr.) geäußerten Gedanken von der „Einheit der Wahrheit“. Das heisst: Zur Idee der Wahrheit gehört das Moment der „Einheit aller wahren Aussagen“ im Sinne der Widerspruchslosigkeit der ganzen Wahrheit. Folglich kann eine Behauptung nur dann wahr sein, wenn sie zugleich mit allem, was wir sonst als wahr ansehen, zusammenstimmt (kohäriert). Demnach ist das Kriterium der Wahrheit einer Aussage ihre Kohärenz mit allen anderen wesentlichen Aussagen⁷.

Der Kohärenzgedanke als Grundidee der Wahrheit ist logisch unanfechtbar; er setzt allerdings die allumfassende und systematische Darstellung alles Wahren voraus, anhand deren die kohärente Wahrheit jedes Einzelurteils überprüfbar wäre. Doch hierzu ist die Philosophie ausser Stande; denn eine umfassende Darstellung der Wahrheit müsste auch die noch ausstehende, in der Zukunft sich ereignende Wahrheit mit einbeziehen. Die Zukunft aber liegt jenseits der Grenzen philosophischer Bemühungen. Daher ist die „Einheit der Wahrheit“ zwar eine berechtigte Forderung der Logik, doch in Anbetracht ihrer Unkontrollierbarkeit bleibt sie unerreichbar.

2. Der Wahrheitsanspruch der Religionen

Die Einsicht in die Begrenztheit der rationalen Urteilsfähigkeit des Menschen ist nicht neu. Seit jeher ist dieser Mangel von den Religionen empfunden und mit ihrem Anspruch auf Offenbarung in das Licht des Bewusstseins gerückt worden. Die von den Religionen erhobene Forderung des Glaubens wäre unhaltbar, könnte der Mensch die Wahrheit durch eigene Einsicht vollständig kontrollieren. Die Tatsache, dass die Wahrheitsfrage keineswegs an der Grenze der immanenten Wirklichkeit stehenbleibt, sie vielmehr überschreitet, indem der Mensch den Urgrund und Ursinn alles Seienden zu ergründen trachtet, macht den Glauben zum Angebot eines sinnvollen Korrelats zum menschlichen Erkennen von Seiten der Religionen.

Blickt man nun auf die biblische Offenbarung im besonderen, so stellt man fest, dass sie sich nicht damit begnügt, dem Menschen seine Unfähigkeit, die Wahrheit lückenlos zu kontrollieren, vor Augen zu halten, sondern die Bibel erhebt auch Anspruch auf die Wahrheit und fordert den Hörer auf, sich dieser Wahrheit zu stellen. Das führt zur Frage: Welcher Art ist diese Wahrheit und wie verhält sie sich zu den bisher besprochenen wesentlichen Momenten der rationalen Wahrheitserkenntnis? Ist sie ihnen diametral entgegengesetzt, so dass man zur Rettung der Vernunft und des Glaubens die Existenz einer doppelten Wahrheit annehmen müsste – eine Wahrheit der Ratio und eine Wahrheit der Revelatio – oder bietet der biblische Glaube einen Wahrheitsentwurf, der auch vor der Vernunft verantwortet werden kann?

3. Das biblische Wahrheitsverständnis

Wie schon erwähnt, ist das Verständnis des griechischen Begriffes „aleteia“ vornehmlich von dem Gedanken der Übereinstimmung zwischen Behauptung und Sachverhalt sowie der Forderung nach „Einheit der Wahrheit“ bestimmt. Dem gegenüber hat sein hebräisches Pendant „emet“ (Festigkeit, Wahrheit) mit Beständigkeit und Verlässlichkeit in den Beziehungen der Menschen untereinander sowie zwischen Gott und Mensch zu tun⁸. Der Ausdruck „emet“ erschöpft sich nicht im vernunftgemässen Begreifen der Dinge, sondern ruft zugleich zu einer vertrauenden Haltung gegenüber der Wahrheit auf. Der damit angezeigte existentielle Bedeutungshorizont des biblischen Wahrheitsbegriffes gründet darin, dass der Hebräer in die Rede über die Wahrheit Gott, der aufgrund seiner unwandelbaren Treue stets verlässlich und beständig ist, immer schon als wahr einbezieht. Mit anderen Worten: Während das griechische Denken auf eine intellektuelle Wahrheitserkenntnis angelegt ist, begegnet uns in der Bibel eine Beziehungswahrheit: Nicht durch reines Denken, sondern infolge seiner Beziehung zu Gott erkennt der Mensch die Richtigkeit seiner letzten Überzeugungen.

⁷ zum Wahrheitsverständnis des Parmenides siehe Wolfgang Röd, Geschichte der Philosophie, Band 1: Die Philosophie der Antike von Thales bis Demokrit, 2. Auflage, München 1988, 129-136, besonders 133

⁸ zum biblischen Wahrheitsverständnis siehe Rudolf Schnackenburg, Art.: Wahrheit in der Schrift, in: LThK, 10, Sp.912-914

Die Einsicht in die durch Gottes Beständigkeit verbürgte Wahrheit ist indes kein punktuellere Ereignis, sondern sie setzt den Ablauf von Zeit und Geschichte voraus. In der Zukunft wird es sich erweisen, was beständig, verlässlich und demzufolge auch wahr zu nennen ist. In diesem Sinne verweist der biblische Glaube auf das kommende gerechte Gericht Gottes, die Auferstehung der Toten, die zukünftige Herrschaft Gottes und das ewige Leben und erhebt so Anspruch auf künftige, noch ausstehende Wahrheit. Auf diese Weise ist das Kriterium der Wahrheit aufs Engste mit dem Ausgang der Dinge verbunden. Ohne die Voraussetzung der von Gott in Aussicht gestellten Zukunft würde der christliche Glaube seine Wahrheit verlieren.

Nun könnte jemand einwenden: Solange die letzten Ereignisse dieses Äons nicht eingetroffen sind, sind sie keineswegs bewiesene Wahrheiten, sondern lediglich behauptete Überzeugungen. Dieser Einwand wird im Neuen Testament durch den Hinweis auf die bereits geschehene Auferstehung Christi relativiert. Mit der Botschaft von der Auferstehung Jesu setzen die neutestamentlichen Schreiber voraus, dass alles Innerweltliche durch das Christusereignis „schon jetzt“ überholt ist. Indem Christus von den Toten auferstanden ist, ist das alle beherrschende Gesetz des Todes und Vergehens durchbrochen und zum Provisorium degradiert. Zwar sind gegenwärtig noch alle Menschen der Herrschaft des Todes unterworfen; doch kraft der Auferstehung Jesu ist der Tod „schon jetzt“ keine endgültige und absolute Gewalt mehr. Insofern das bereits geschehene Christusereignis endzeitlichen Charakter hat, ist die Auferstehung Jesu die Vorwegnahme der in der Zukunft erwarteten Wahrheit der fundamentalen biblischen Glaubensaussagen.

Dass das Christusereignis die Antizipation des Ausgangs aller Dinge ist, erweist sich allerdings erst am Ende dieses Äons. Das bedeutet, dass durch das Christusereignis zukünftige Wahrheit schon in der Gegenwart in Erscheinung tritt, womit die „Einheit der Wahrheit“ zwar gewahrt wäre; doch die so hergestellte kohärente Wahrheit ist nur in subjektiver Vorwegnahme des Glaubens verfügbar. Denn weder die Endereignisse noch die Auferstehung Jesu als partielle Antizipation der letzten Dinge sind mit den Mitteln der menschlichen Erkenntnis zu beweisen. Und solange dies der Fall ist, sind die sogenannten biblischen Wahrheiten strenggenommen als Überzeugungen zu qualifizieren, die an den Glauben appellieren, ohne den Anspruch auf Beweisbarkeit zu erheben. Damit aber bleibt die Erkenntnis letzter biblischer Wahrheiten in gleicher Weise wie philosophisches Wahrheitsstreben nach der Zukunft hin offen.

4. Weiterführende erkenntnistheoretische Überlegungen

Der angestellte Vergleich zwischen philosophischem und religiösem Wahrheitsverständnis macht deutlich, dass der „Streit“ um die Wahrheit im Grunde ein semantisches Problem ist. Die Entscheidung darüber, ob etwas wahr oder unwahr zu nennen ist, hängt davon ab, was man dem menschlichen Erkenntnisvermögen zutraut und welchen Anspruch man auf die Kontrollierbarkeit der behaupteten Wahrheit erhebt. Philosophische Wahrheitserkenntnis besteht auf rationale und/oder empirische Überprüfbarkeit eines behaupteten Sachverhalts. Dem gegenüber verknüpft das biblische Wahrheitsverständnis die Rede über die Wahrheit von vornherein mit dem Glauben an Gott, den Vertrauenswürdigen, wodurch ein unüberprüfbarer Erkenntnisinhalt in die Wahrheitsrede einbezogen wird. Demgemäß ist der philosophische Wahrheitsbegriff enger und präziser gefasst als der religiöse, was zur Folge hat, dass viele religiöse Aussagen bei einer philosophischen Annäherung „nur“ als Glaubensüberzeugungen und nicht als erwiesene Tatsachen hingenommen werden können.

Diese Feststellung rückt den Aspekt der Urteilsqualität ins Blickfeld, die nicht allein von der Individualität und Subjektivität menschlichen Erkennens, sondern auch von der verschiedenartigen Erkennbarkeit der Erkenntnisinhalte bestimmt wird. Wie es nämlich verschiedene Objekte des Erkennens gibt, so haben auch die Inhalte des Erkennens einen unterschiedlichen Erkenntniszugang. Konkrete, innerweltliche Vorgänge, Gegenstände und Sachverhalte haben eine „primäre“, das heißt unmittelbare Erkennbarkeit, weil sie der Wahrnehmung und Kontrolle der Sinne offen stehen. Sie sind für jedermann erkennbar, weil ihre stete Anwesenheit oder allgemeine Erfahrbarkeit auch eine beliebige Überprüfung des Urteils über sie ermöglicht.

Dem gegenüber haben historisch vermittelte Erkenntnisse eine „sekundäre“, das heisst mittelbare Erkennbarkeit, weil sie uns nur durch geschichtliche Überlieferung zur Verfügung stehen. Indirekt ist auch der Erkenntniszugang von rein logischen Denkinhalten zu nennen, weil diese infolge ihrer Abstraktheit nur hypothetisch oder axiomatisch, also wiederum allein auf dem Wege „sekundärer“ Erkennbarkeit zu erschliessen sind.

„Tertiär“ können wir sodann die Erkennbarkeit von weltanschaulich-metaphysischen Überzeugungen bezeichnen, deren Inhalte die Grenzen unserer zeitlich und räumlich vorgegebenen Welt überschreiten wie etwa Ansichten über das Wesen Gottes oder den Zustand des Menschen nach dem Tode.

Schliesslich gibt es das breite Feld der persönlichen Beziehungen. Ihre Erkennbarkeit ist zwar von konkreter Natur, sie erleidet aber eine Einschränkung, weil das Urteil über Beziehungssachverhalte sehr persönlicher Art ist; es beruht nicht auf einer allgemeinen, sondern einer begrenzten, individuellen Erfahrung.

Je konkreter und umfassender der Inhalt des Erkennens ist, umso allgemeingültiger ist das Urteil über den Erkenntnisgegenstand. So sind innerweltliche Sachverhalte von umfassenderer Gültigkeit als überweltliche Überzeugungen und Beziehungswahrheiten. Erstere können als „Wahrheit an sich“, letztere nur als „Wahrheit für uns“ behauptet werden. Das heisst, letztere sind von beschränkterer Gültigkeit, denn sie beruhen auf überlieferter Anschauung, individueller, subjektiver und begrenzter Erfahrung.

So sind beispielsweise zwei Behauptungen wie der physikalische Lehrsatz von der Anziehungskraft der Erde und das Bekenntnis, dass Jesus Christus Gottes Sohn ist, erkenntnistheoretisch zwei unterschiedliche Grössen. Die Feststellung, dass die Erde eine Anziehungskraft besitzt, wiedergibt einen Sachverhalt von „primärer“ Erkennbarkeit; entspricht doch die behauptete Gravitation der Erde einer von jedermann überprüfbar, allgemeinen Erfahrung. Dagegen ist das Bekenntnis, dass Jesus Christus Gottes Sohn ist, eine Aussage von „tertiärer“ Erkennbarkeit, weil ihre Wirklichkeit der Kontrolle menschlicher Vernunft und Sinneserfahrung entzogen ist. Die Annahme dieses Bekenntnisses setzt den Glauben an Gott, ein bestimmtes Bibelverständnis und eine spirituelle Beziehung zu Jesus voraus. Das aber sind „hermeneutische Vorleistungen“, die so keineswegs jedermann erbringen kann oder mag. Infolge dieser mehrfach eingeschränkten Erkennbarkeit bleiben religiöse Wahrheiten persönliche Glaubensüberzeugungen mit einem Angebotscharakter. Ein Anspruch auf allgemeine Geltung des Urteils könnte im religiösen Kontext nur da erhoben werden, wo dieses allgemein nachvollziehbar wäre. Eine der Ursachen weltanschaulicher bzw. religiöser Intoleranz liegt darin, dass man die allgemeine Geltung von Urteilen über konkrete, innerweltliche Erkenntnisinhalte Ansichten von sekundärer und tertiärer Erkennbarkeit zuordnet.

Im Zeichen dieser erkenntnistheoretischen Erwägungen sind auch so gewichtige Worte wie die in Joh 14,6 zu verstehen: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch mich.“ Wie absolut der hier angemeldete Anspruch auch klingen mag, seine Gültigkeit steht unter dem fundamentalen Vorbehalt, der gegenüber dem Christusereignis als geschichtlicher Offenbarung des Absoluten zu erheben ist. „Die Eigenart und Identität des Christentums, die wesentliche Kopplung Gottes an die historische Person Jesus von Nazareth, ist zugleich seine unvermeidliche historische Begrenztheit“, bemerkt Edward Schillebeeckx. Das Besondere des Christentums liegt gerade darin, „dass nach christlicher Auffassung eine geschichtliche und somit begrenzte, endliche Besonderheit, der Mensch Jesus von Nazareth, das Leben und Wesen Gottes zum Heil offenbart. Das ist der Kern des ganzen Neuen Testaments und der christlichen Erfahrungstradition, die aus ihm hervorgegangen ist.“⁹

Die so vorgenommene geschichtliche „Einkleidung“ des Absoluten macht eine unmittelbare Beziehung zu Gott unmöglich. „Niemand kommt zum Vater denn durch mich.“ – Die Geschichtlichkeit des Christusereignisses bringt es ferner mit sich, dass die Kenntnis der in Jesus gestifteten Gottesoffenbarung de facto nur durch historische Überlieferung zu erlangen ist. Damit aber ist die Gefahr von Begrenztheit, Einseitigkeit, Irrtum und Missbrauch in der Christusreligion nicht mehr auszuschliessen.

⁹ Edward Schillebeeckx, in der Sendung: Dialog statt Gewalt, Edward Schillebeeckx zum interreligiösen Gespräch, Redaktion Corina Mühlstett, Köln (Deutschlandfunk, 25. Februar 1998)

Dies zu verkennen, käme einer Verabsolutierung der menschlichen Erkenntnisfähigkeit gleich. Zudem ist zu bedenken, dass der in Joh 14,6 erhobene Absolutheitsanspruch als eine historisch unbewiesene Behauptung nach wie vor seiner eschatologischen Offenlegung entgegenharrt. Auf diese Weise respektiert der christliche Glaube aber gerade die Freiheit der persönlichen Entscheidung des Hörers.

Ethische Schlussfolgerungen

Da die philosophische und die biblische Wahrheit nach der Zukunft hin offen bleiben und so auf den Anspruch auf eine endgültige Erkenntnis verzichten, ist es unmöglich, die Wahrheit des christlichen Glaubens ideologisch oder dogmatisch zu fixieren. Ist es zutreffend, dass zum Wahrheitsganzen auch die für den Menschen unverfügbare Zukunft gehört, dann kann gegenwärtig erkannte Wahrheit immer nur vorläufig sein. Die Wahrheitsfrage stellt sich dem Menschen als eine immer wieder von neuem zu lösende Aufgabe. Denn der Mensch unterliegt mit seinem Erkennen und Urteilen dem Wandel der Zeit. Jedes neue Urteil präzisiert und relativiert das vergangene. „Jede neue Antwort zieht einen Umbau des ganzen philosophischen Erkenntnisgebäudes nach sich, der Perspektiven erschliesst, welche die Frage nach der Wahrheit von neuem wachrufen.“¹⁰

Der Verzicht auf absolute Wahrheiten und unumstössliche Erkenntnisse biblischer Lehrsätze ist indes keine Schwäche. Im Gegenteil: Das Wissen um das Unterwegssein des Menschen in der Erkenntnis der letzten Fragen steht der Wirklichkeit viel näher als jede ideologisch fixierte Wahrheit oder einzelne Glaubenslehre, die kraft kirchlicher Autorität oder einer vorgängigen Glaubensentscheidung als unfehlbare Erkenntnis vorgetragen wird. Was den biblischen Glaubensaussagen Kraft verleiht, sich im geschichtlichen Prozess miteinander konkurrierender Meinungen und Überzeugungen als Wahrheit zu behaupten, ist gerade nicht ihre Irrtumslosigkeit und Unfehlbarkeit, sondern ihre eschatologische Offenheit, die ihren Bekennern die Möglichkeit gibt, im Lichte sich stets wandelnder Erkenntnisse sich zu prüfen und nach der Wahrheit der Bibel neu auszurichten¹¹.

Für das Postulat der religiösen Toleranz ist der Verzicht auf die unumstössliche Erkenntnis der letzten Dinge von fundamentaler Bedeutung. Das Eingeständnis, dass kein Mensch über die absolute Wahrheit verfügt, gibt mir vorerst die radikale Offenheit gegenüber jeder mir vorgetragenen Überzeugung. Ich bin grundsätzlich hör- und dialogbereit; denn zum einen: Da ich die Wahrheit in ihrer Fülle nicht besitze, kann ich immer etwas dazulernen. Meine durch meine Persönlichkeit begrenzte Wahrheitserkenntnis ist stets erweiterungs- oder gar korrekturbedürftig. Zum andern kann ich mir die Überzeugungen des andern offen anhören, weil es mir klar ist, dass auch er nicht im Besitz der vollen Wahrheitserkenntnis ist. Ich muss nicht alles, was mir als Glaubenswahrheit vorgetragen wird, unkritisch hinnehmen. Ich habe rein logisch die Freiheit, gegenüber den festen Überzeugungen eines andern meine Vorbehalte anzumelden, ohne ihm damit das Recht abzusprechen, bei seiner Ansicht zu bleiben. Damit bewege ich mich im Rahmen formaler Toleranz.

Mehr noch: Das Eingeständnis, dass es sich bei meiner Weltanschauung nicht um eine unumstössliche Wahrheit handelt, sondern um meine persönliche Überzeugung, gibt mir die Möglichkeit, meinen christlichen Glauben nicht als Drohbotschaft, sondern als Frohbotschaft weiterzugeben. Denn durch den Verzicht auf einen absoluten Wahrheitsanspruch behält das Evangelium seinen Angebotscharakter und gewährt so dem andern die unabdingbare Freiheit, sich seiner Einsicht gemäss zu entscheiden. Auch der andere hat das Recht, gegenüber meinen festen Ansichten seine Bedenken mitzuteilen und so mir gegenüber formale Toleranz walten zu lassen.

Ist missionarisches Zeugnis bei solcher Betrachtungsweise noch denkbar? Durchaus! Echte Toleranz hat nichts mit weltanschaulicher Gleichgültigkeit zu tun. Wer von der Richtigkeit und Notwendigkeit der Wahrheitsuche für das menschliche Leben überzeugt ist, der wird das Licht seiner Glaubenserkenntnis nicht unter den Scheffel stellen, sondern wird gerade aus Liebe zu seinen Mitmenschen danach streben, auch andere an seinen Lebensüberzeugungen Teil haben zu lassen. Er wird seinen Glauben durch Wort und Leben bekunden, für ihn in Dialog treten. – „Das einzige, was Toleranz dabei

10 G. Gawlik, Art.: Wahrheit, in: RGG, VI, Sp.1518

11 so Wolfhard Pannenberg aaO

ausschliesst, ist der Gebrauch von Methoden, die im Widerspruch zur Ehrfurcht vor dem freien Akt der Wahrheitsanerkennung stehen und in dem somit anderen die Wahrheit mit Gewalt aufgedrängt wird. ... Die Toleranz ist also mit einem gesunden Eifer für die eigene Lebensüberzeugung verknüpft, aber in der edlen Gebärde, in der ich meinem Mitmenschen die Freiheit seiner Überzeugung von Herzen gönne.¹²

Darin liegt zugegebenermassen etwas Schmerzhaftes, nämlich der Schmerz der Trennung in der Lebensanschauung. Aber gerade im bewussten Ertragen dieses Schmerzes verwirklicht sich die Toleranz: Ich erdulde das Anderssein im Denken des andern, wie denn auch er meine Meinungsverschiedenheit erduldet.

Diese Sachlage ist indes kein Anlass zur Resignation. Denn bei aller Verschiedenheit und Konkurrenz der Überzeugungen erleben wir immer wieder auch inhaltliche Annäherung zwischen Glaubensansichten. Dies ist aber nicht das Ergebnis der Argumente, vielmehr das Werk der Liebe und des Heiligen Geistes; denn „der Geist weht, wo er will.“¹³ – „... dieser Geist Gottes erinnert uns an den historischen Menschen Jesus. Erst im christlichen Bekenntnis des Heiligen Geistes kommt die Christologie zu ihrer universalen Offenheit für alle Menschen ohne irgendeine diskriminierende Unterbewertung aller anderen Religionen. In der Kraft dieser Geistesgabe, die nicht an die Kirche Christi gebunden ist, können Menschen auch anderen vergeben und dem anderen in seinem Anderssein begegnen und ihn bejahen. Dank der Sendung des Geistes, der keine einzige, unmittelbare Beziehung mit irgendeinem Element in unserer konkreten Geschichte hat, gibt es auch Heil für alle Menschen ausserhalb jeder jüdischen und christlichen Auserwählung.“¹⁴

Entscheidend für den Christen bleibt das ehrliche Eingeständnis, dass er Gott als die absolute Wahrheit nicht besitzt¹⁵; ihr Licht ist ihm vielmehr vor Augen im Bild Jesu Christi, mit dem der Christ im Glauben verbunden ist. Ihn bei aller Schwachheit des Verstandes zu erkennen, ist Gnade; auf ihn in Liebe und Bescheidenheit hinzuweisen, ist unser Auftrag.

(Erstveröffentlichung in: „Gewissen und Freiheit“, 1999 – I, Juli)

12 Edward Schillebeeckx, Art.: Toleranz, in: Gesammelte Schriften, Band 2: Gott - Kirche - Welt, Mainz 1970, 77

13 Joh 3,8

14 Schillebeeckx, Dialog statt Gewalt aaO, ult.

15 Jes 55,8f; 1 Tim 6,16

C Die Rolle der Vernunft in der Verkündigung Jesu

Eine anthropozentrische Annäherung an das Markus-Evangelium

Martin Anton Schmidt in herzlicher Dankbarkeit und
Freundschaft zum 90. Geburtstag gewidmet

Einleitung

1 Die Entfaltung des Themas

Seit Anbeginn ihrer Geschichte ringt die christliche Theologie um die angemessene Verhältnisbestimmung zwischen Vernunft und Offenbarung. Eine lange Liste von adversativen Begriffspaaren dient der Dogmatik zur Kennzeichnung des Unterschiedes zwischen den zwei Erkenntnisweisen der transzendenten Wirklichkeit. Rangen die Kirchenväter um die Verträglichkeit zwischen Paulus und Plato, den Propheten und den Philosophen, der Ekklesia und der Akademie, so suchten die Magister des Mittelalters den Ausgleich zwischen der „Theologia Domina“ und der „Philosophia Ancylla“, zwischen der Sacra Doctrina“ und der „Theologia naturalis“ oder eben zwischen der „Ratio“ und der „Revelatio“. Die dabei zwischen dem Sakralen und dem Profanen empfundene Differenz wurde je nach Haupt oder Schule komplementär hierarchisch – meist zugunsten der Theologie (Anselm, Thomas), – seltener paritätisch (Abäillard) oder exklusiv, das heisst die Vernunft ausschliessend (Bernhard von Clairvaux) gesehen. Dieser Weg der Gegenüberstellung endete zuletzt in einer radikalen Entflechtung der Kategorien, wobei die Offenbarung der Bibel zugeordnet, die Vernunft aber gänzlich ausserhalb der Schrift verortet wurde.

Dass diese Entwicklung nicht unwidersprochen blieb, erklärt sich zum Teil aus dem Sachverhalt, dass die Bibel selbst als literarisches Kunstwerk einen unübersehbaren Ausdruck menschlicher Geistigkeit darstellt. Ohne Verstand, Urteilskraft und Vernunft wäre sie so nie geschrieben worden. Doch diese dem Menschen ureigenen geistigen Fähigkeiten sind nicht nur Werkzeuge ihrer Entstehung, sondern auch Inhalte ihrer Verkündigung. Nirgends ist das so offenkundig wie in den Schriften des Neuen Testaments (vgl. Röm 12,1.2; 1Ptr 3,7.15; 5,8), und da besonders in den synoptischen Berichten über die Lehren Jesu.

Wer sich mit der Verkündigung Jesu auseinandersetzt, begegnet aufs erste seiner Ethik. Nicht, dass er ein System der sittlichen Unterweisung erstellt hätte; wohl aber hat er bestimmte Grundsätze des Handelns wie die Nächsten- und Feindesliebe (Mt 5,43-48; Mk 12,28-34) zu sittlichen Leitwerten erhoben und so seinen Zuhörern deutlich gemacht, dass der Weg zu Gott nicht ohne ein angemessenes sittliches Verhalten gegenüber dem Nächsten zu beschreiten ist. Ist nun aber in der Verkündigung von sittlicher Unterweisung die Rede, so ist unumgänglich die Vernunft auf den Plan gerufen; denn der Zugang zum richtigen Verhalten gegenüber dem Mitmenschen setzt das Urteil des Verstandes und der Vernunft voraus.

Mit Recht bemerkt L. Honnenfelder:

„Als Auslegung der christlichen Botschaft, die das Ziel hat, den Anspruch dieser Botschaft an das menschliche Handeln unter den Bedingungen der jeweiligen Lebenswelt zur Geltung zu bringen, ist theologische Ethik unabdingbar auf die menschliche Vernunft verwiesen, sowohl auf deren Manifestation in den mannigfachen Formen des Ethos als auch auf deren Reflexion in Gestalt philosophischer Ethik. Es ist die Botschaft selbst, die theologischer Ethik diese kritische Bezugnahme auf die Vernunft auferlegt und in ihren Grundlinien vorzeichnet.

Wie die biblischen Texte zeigen, kann der proklamierte Anspruch, soweit er sich auf das sittliche Handeln des Menschen bezieht, seinem Ursprung, seinem Adressaten, seinem Inhalt und seiner Intention nach gar nicht anders als vernunftgemäss, kommunizierbar und universal sein. Wenn im biblischen Gott Wille und Vernunft, Heiligkeit und Sittlichkeit als Einheit gedacht werden müssen und der Gott der Offenbarung auch der Gott ist, der den Menschen als sein Ebenbild, nämlich als wahrheitsfähiges, frei

handelndes und für seine Taten verantwortliches, d.h. als sittliches Subjekt, geschaffen hat, kann der Anspruch dieses Gottes an das sittliche Handeln des Menschen der Vernunft nicht widerstreiten, sondern muss von ihr verstanden und als sittlich gut eingesehen werden können. Da Gottes Wille, wie Jesu Predigt besagt, in Erfüllung seiner Schöpfung die Vollendung des Menschen zum Inhalt hat, fallen Gottes Anspruch und natürliches Sittengesetz ihrem Ziel nach zusammen. Gerade in der Identität des von Gott erhobenen Anspruchs mit dem für den Menschen höchsten Guten und in der Universalität, in der sich dieser Anspruch an alle Menschen richtet, bringt sich die Exklusivität der Herrschaft Gottes zur Geltung. Ein Ethos, das sich nicht prinzipiell vor jedermann und gegenüber allen anderen ethischen Konzepten als das umfassendere, allgemeiner Zustimmung fähige Sollen ausweist, sondern nur statutarisch auferlegen lässt, widerspräche der biblischen Botschaft und dem von ihr verkündigten Gott.¹⁶

Sittliches Handeln ist eine vernunftgemässe Tat. So kommt es, dass in der Verkündigung Jesu die Stimme der Vernunft immer wieder zu hören ist. Dies soll beispielhaft an der Erzählweise des Markus-Evangeliums vor Augen geführt werden.

2 Die Vernunft als anthropologische Vorgabe

Am 10. Dezember 1948 verabschiedete die UN-Vollversammlung in Paris die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte“. Artikel 1 dieses heute weltweit anerkannten und völkerverbindenden Vertragswerkes lautet: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geist der Brüderlichkeit begegnen.“ Damit ist zu mindest theoretisch weltweit anerkannt, was in der abendländischen Philosophiegeschichte seit Aristoteles postuliert wird, nämlich dass die Vernunft die unverzichtbare anthropologische Grundvoraussetzung für verantwortliches menschliches Zusammenleben ist.

„Alle unsere Erkenntnis“, bemerkt I. Kant, hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande und endigt bei der Vernunft, über welcher nichts Höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anschauung zu verarbeiten und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen.¹⁷

Und er fährt fort: „Der eigentümliche Grundsatz der Vernunft ist: zu der bedingten Erkenntnis des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird.“¹⁸

Der zwischen Vernunft und Verstand zu beachtende Unterschied und die erstrebenswerte Einheit im Sinne der Kohärenz gewinnen an Schärfe, wenn wir uns ihre adjektivischen Derivate vergegenwärtigen. „Verständlich“ nennen wir einen Sachverhalt oder eine Aussage, wenn wir die durch Wahrnehmung und Erkennen gewonnene Einsicht aufgrund ihrer Logik verstehen. „Vernünftig – vernunftgemäss“ erscheint uns die durch Wahrnehmung und Denken gewonnene Einsicht, wenn wir sie nicht nur verstehen, sondern im Hinblick auf die Gesamtwirklichkeit auch für verträglich, zweckmässig, hilfreich und lebensfördernd – kurz: für sinnvoll halten. So mag man etwa die Konstruktion einer Atombombe hinsichtlich ihrer physikalischen und strategischen Funktion zwar verstehen, ob sie aber auch vernünftig zu nennen ist, bleibt in Anbetracht ihrer für die gesamte Menschheit unkalkulierbaren Risiken zweifelhaft, womit auch die erstrebenswerte Einheit zwischen Verstehbarkeit und Vernünftigkeit in diesem Fall verwahrt wäre. So richtet sich die Tätigkeit des Verstandes auf die Einsicht in die Kausalität und Modalität, die Tätigkeit der Vernunft auf die Einsicht in die Finalität und Kohärenz der diskutierten Denk- und Handlungsinhalte.

Zu diesen gehört nun auch eine im Kontext des Glaubens praktizierte Sittlichkeit. Auch die aus dem Glauben geübte Tat hat sich nach dem Prüfstein des Vernunftgemässen auszurichten (Rm 12,1.2), soll sie der Gefahr entgehen, in Schwärmerei oder in Fanatismus abzugleiten. Dieser prüfende Anspruch der Vernunft gegenüber einer der Religion verpflichteten Sittlichkeit ergibt sich aus dem Sachverhalt, dass die Vernunft als ein allgemeines Phänomen menschlicher Geistigkeit über einen kollektiven Akti-

16 L. Honnenfelder: Die ethische Rationalität der Neuzeit, in: Handbuch der christlichen Ethik, Hr. A. Hertz et alii, Freiburg i.B. 1993, I, 19f

17 Kant-Brevier, Hr. J. Pfeiffer, Hamburg (Marion-Schröder-Verlag) o.J. 3. Aufl., 57 Nr.130

18 idem, 58 Nr.141

onsradius verfügt. Deshalb steht ihr neben dem Individuellurteil auch das Kollektivermessen, der sogenannte „commun sense“ als Instrument der Qualitätskontrolle der menschlichen Handlung zu Verfügung. Mit andern Worten: Der Vernunft ist etwas allgemein Vollziehbares inhärent; denn wenn auch ihr Geltungsbereich auf die immanente Wirklichkeit begrenzt ist, verfügt sie doch im Hinblick auf die Dinge in unserer Lebenswelt über Mittel und Wege des Erkennens, nämlich Anschauung, Erkenntnis, Verstand, Urteilskraft, die Fähigkeit des kausalen und analogen Denkens sowie Erfahrung – die dank der anthropologischen Verfügbarkeit einen allgemein menschlichen Charakter haben. Daher die Verknüpfung des Vernünftigen mit dem „gesunden Menschenverstand“, jener anthropologischen Vorgabe, bei der auch Jesus in Statuierung der „goldenen Regel“ (Mt 7,12) als Grundlage aller Sittlichkeit anknüpft und an die er immer wieder appelliert.

1. Beispiele gelebter Vernunft

I. Kant bediente sich zur Klärung der letzten Fragen der Unterscheidung zwischen der „theoretischen“ und der „praktischen Vernunft“. Aufgrund der Einwände der „theoretischen Vernunft“ kam er zum Schluss, dass sich Gottes Existenz nicht beweisen lasse. Doch mit Blick auf die Unentbehrlichkeit der „praktischen Vernunft“ sei Gottes Dasein zu postulieren, soll der Mensch als vernünftiges Wesen ein sittlich verantwortetes Leben führen. In Anlehnung an diese Differenzierung ordnen auch wir den Stoff unserer Untersuchung im Zeichen der formalen Unterscheidung zwischen gelebter, reflektierender und reflektierter Vernunft.

a. Der Vorrang der Anthropologie

Vermutlich ist es kein Zufall, dass in der von Markus vorgelegten Stoffsammlung das erste von Jesus vollbrachte Heilungswunder einem „von einem unsauberen Geist besessenen Menschen“ (anthropos en pneumatî akathartô) zugute kam (Mk 1,21-28). Wir können im vorliegenden Zusammenhang die medizinhistorische Frage, wie die als okkultbehaftet wahrgenommene Krankheit genau zu verstehen ist, auf sich beruhen lassen. Feststeht, dass der Kranke im gelebten Alltag als ein Mensch in Erscheinung trat, der in Anbetracht seiner mentalen und psychischen Defizite keine Kontrolle über seine Worte und Handlungen hatte. Hinsichtlich dem Kernanliegen der Sendung Jesu hatte dies wie in all den verwandten Fällen (vgl. 5,1-21; 9,14-30) zur Folge, dass dem Leidenden die grundlegende Voraussetzung zum Empfang der von Jesus verkündigten Heilsbotschaft, das Verstehen und das vernunftgemäße Urteilen und Einordnen genommen war. Deshalb war es für Jesus unumgänglich, in seinem Einsatz für das Heil der Menschen den Hebel bei der Wiederherstellung ihrer geistigen Fähigkeiten, das heisst der Gabe des Verstandes und der Vernunft anzusetzen.

Wie fundamental dieser Aspekt der Wirksamkeit Jesu gewichtet wird, wird nicht nur an der immer wiederkehrenden Auflistung analoger Fälle (vgl. 1,34; 5,1-21; 9,14-29) deutlich, sondern vor allem an der unmittelbaren Verknüpfung zwischen der wiedererlangten Vernunftfähigkeit und der religiösen Ansprechbarkeit, wie es in der Heilungserfahrung des „Besessenen von Gadara“ zum Ausdruck kommt. Markus bezeichnet den Geheilten im Besitz seiner zurückgewonnenen Geistigkeit als „vernünftig“ (sôfronounta) (5,15) und verweist mit Nachdruck auf seine auf das Heil und das missionarische Engagement gerichteten Reaktionen (5,18-20).

Die sich in diesem Einzelfall manifestierende Vernunft ist Grundvoraussetzung und Kennzeichen der Gesamtwirksamkeit Jesu. Bevor er seinen Zuhörern den Glauben an seine messianische Sendung zutraut, begegnet er ihnen logischer Weise auf der Ebene der *Conditio humana*, das heisst bei ihren leiblichen und geistigen Bedürfnissen und Gebrechen, um sie zum einsichtigen Empfang seiner Botschaft zu befähigen. Vordergründig sind seine mannigfaltigen Heilungswunder von ganz unterschiedlicher Finalität bestimmt. Der vom unsauberen Geist Besessene (1,23-28) erfährt seine Genesung, um der anwesenden Menge die in Jesu Person hereinbrechende Gottesherrschaft (1,14f.) vor Augen zu stellen. Die Schwiegermutter des Petrus kommt dank seiner heilenden Berührung wieder zu ihren Kräften, so dass sie wieder fähig wird, ihn und seine Jünger zu bewirten (1,29-31). Der von seinen Freunden zu Jesus ge-

tragene Gelähmte (2,1-12) wird vor aller Augen physisch und moralisch rehabilitiert, um den skeptischen Zuschauern Jesu messianische Hoheit glaubhaft zu machen. Kurz: wo immer Jesus seine Zuhörer auf ihre Situation vor Gott anspricht, geht er mit ihnen den Weg des Erkennens, des Verstehens, des Urteilens und des Einordnens in den Gesamtzusammenhang ihres Lebens, das heisst er beschreitet mit ihnen den anthropologischen Weg der Vernunft. Daraus folgt: Weil der von Jesus verkündigte Glaube die Tätigkeit der Vernunft immer schon voraussetzt, bleibt eine religiöse Praxis, die sich der Vernunft verweigert, dem Wesen der jesuanischen Botschaft fremd.

2. Das Normative der Menschlichen Grundbedürfnisse

Die Berichte über das sabbatliche Ährenausraufen der Jünger (2,23-28) und die Debatte um die korrekte Beachtung von Reinheitsvorschriften (7,1-23) gelten in der neutestamentlichen Auslegungsgeschichte als *Loci classici*, wenn es darum geht, Jesu Stellung zum mosaischen Gesetz und damit zum Judentum auszuleuchten. Dies an dieser Stelle abermals vorzunehmen erübrigt sich, zumal das bis in unsere Gegenwart hinlänglich und kompetent geschehen ist.¹⁹ Dabei sind sich die Gelehrten darin einig, dass Jesus aufgrund seiner religiösen Grundorientierung eindeutig im Judentum seiner Zeit zu verorten ist, da sich der zwischen ihm und seinen Gegnern ausgetragene Konflikt nie am Gesetz an sich, sondern an dessen gottgewollter Auslegung und Anwendung entzündet. Sodann richtet sich unser Blick bei der vorliegenden Problemstellung nicht auf den dogmatischen Ertrag, sondern auf dessen kultur-anthropologische Voraussetzungen, soll deutlich werden, mit welcher verblüffenden Rationalität Jesus im Ringen um den authentischen Weg zu Gott sich den Fragen seiner Dialogpartner stellt.

Den Kern der meisten um die Torah geführten Diskussionen bildet der gottergebene Mensch im Spannungsfeld zwischen dem Anspruch seiner Grundbedürfnisse und dem als göttliches Gebot oder als väterliche Satzung an ihn herangetragenen Willen Gottes. Auffallend dabei ist, wie beharrlich Jesus gegenüber seinen Gesprächspartnern auf den vernünftigen Einklang zwischen der naturgegebenen Befindlichkeit des Menschen und dem von ihm erwarteten Gesetzesgehorsam besteht. Das Streitgespräch um die Legalität des Ährenausraufens am Sabbat ist nur ein Beispiel in einer Reihe von Vorfällen (vgl. 2,18-3,6), in denen Jesus die notwendige Verträglichkeit zwischen Mensch und Torahforderung ins Feld führt.

So beurteilt er die Opportunität kultisch-religiöser Übungen wie etwa die des Fastens aus dem Blickwinkel des gesunden Menschenverstandes (2,18-20). Fromme Praktiken dieser Art haben nur einen Sinn, wenn sie auch Ausdruck der inneren Haltung, bzw. der Grundstimmung sind. Das Fasten ist ein äusseres Zeichen der Trauer; daher muss es auch hier verortet sein (V.20). Ist man fröhlich gestimmt, so ist das Fasten als Zeichen der Trauer psychologisch unangemessen und deshalb widersinnig. Mithin erhält die fromme Tat ihren Sinn und Wert von ihrer anthropologischen Angemessenheit. Wo es aber auf adäquates Verhalten ankommt, da ist vernunftgemässes Urteilsvermögen gefragt.

Um adäquates Verstehen und Zuordnen geht es auch in dem unmittelbar nachfolgenden Jesuspruch (2,21f.): Die mit der Ankunft Jesu angebrochene messianische Freude und das neue Heilsverständnis passen genauso wenig zu den herkömmlichen religiösen Lehrmeinungen wie neuer Wein in alte Schläuche oder wie ein neuer Lappen auf ein altes Kleid.

In Kapitel 2,23-28 steht dem kasuistisch verwalteten Sabbatgebot das Grundbedürfnis des Menschen, seinen Hunger zu stillen, gegenüber. Damit befinden sich die Dialogpartner im Zirkel einer klassischen ethischen Konfliktsituation, in der bestimmte „Güter“ gegeneinander abzuwägen sind. Die Forderung der Pharisäer, das Sabbatgebot selbst auf Kosten der naturnotwendigen Sättigung des Leibes zu beobachten, beantwortet Jesus mit dem Hinweis auf eine analoge Situation im Leben Davids, der zur Speisung seiner Gefolgsleute auf die einzig den Priestern vorbehaltenen Schaubrote im Tempel zurückgriff.

¹⁹ siehe R. Bultmann: Jesus, Hamburg – München, 2. Aufl., 1965;
G. Theissen, A. Merz: Der historische Jesus, 3. Aufl., Göttingen 2001;
D. Marguerat: Der Mann aus Nazareth, (deutsch) Zürich 2004;
J. Ratzinger: Jesus von Nazareth, Freiburg i.B., 2007

Damit führt Jesus die Debatte an den Punkt, wo die erstrebte Einsicht auf einen jähren Wertevergleich und eine Güterabwägung drängt. Diese werden denn auch von Jesus selbst vorgenommen, und zwar so, dass das Übergewicht seiner Argumente allen Gesprächspartnern unzweideutig vor Augen steht. Das existentielle Grundbedürfnis, den Hunger zu stillen, hat im Konfliktfall Vorrang vor der rigorosen Einhaltung der Sabbatruhe, da letztlich auch das Sabbatgebot auf das Wohl des Menschen abzielt. Wer demnach den Menschen unter dem Vorwand der Kultverpflichtung den Leiden des Hungerns ausliefert, verkennt den Sinn und den Geist der Gebote Gottes.

Und wenn Jesus endlich mitten in einer sabbatlichen Versammlung angesichts der erdrückenden Leiden eines Verkrüppelten die Frage stellt, ob es denn rechtens sei, am Sabbat Gutes zu tun und das Leben zu erhalten oder nicht (3,4), so ist die Antwort schon gegeben: Es ist die Antwort der Humanität, die kraft der Vernunft und des Erbarmens gegen alle ideologische Verblendung ihre Stimme erhebt.

Die ähnliche Konfliktlage wie in Kapitel 2,23-28 herrscht auch in Kapitel 7,1-23 vor, wo den von den Schriftgelehrten hochgehaltenen Vorschriften der Ältesten die durch das fünfte Gebot legitimierte Fürsorgepflicht für die betagten Eltern gegenübersteht. Auch hier führt Jesus die Argumentation bis zu dem Punkt, wo sich für jeden mit Verstand begabten Menschen (V.18) der Schluss aufdrängt: Auch solche mit Berufung auf die Väter vorgetragenen religiösen Vorschriften verlieren ihre Glaubwürdigkeit und Verbindlichkeit, wenn sie dahin führen, dass Menschen ihrer existentiell notwendigen Ansprüche beraubt werden (7,9-13). Wo solches geschieht, wird nicht nur Gottes Wille mit Füßen getreten, sondern da herrscht auch blanke menschliche „Unvernunft“ (afrosynê) (V.22).

In all diesen Beispielen ist Jesu Rationalität mit Händen zu greifen. Dabei ist er durchaus kein Rationalist; denn die von ihm bemühte Vernunft agiert nicht gottvergessen, als exklusiver Massstab des sittlichen Handelns. An der Spitze seiner Werteskala steht Gottes Wille, der dort zur Erfüllung kommt, wo der Mensch weder selbstherrlich noch fremdbestimmt, vielmehr als selbstverantwortliches Subjekt vor Gott seine sittlichen Entscheidungen trifft.

3. Durchschaute Paradoxa

Schon Martin Luther liess sich bei seinen Übersetzungsarbeiten an der Bibel von der Einsicht leiten, dass das Interesse der Menschen an diesem Buch nicht bloss inhaltlicher, sondern auch literarästhetischer Art ist. Für diese Erkenntnis bieten die Evangelisten selbst handfeste Anhaltspunkte; denn zur Übermittlung ihrer Botschaft bedienen sie sich mancher Stilelemente der antiken Schreib- und Redekunst, die dem Bedürfnis sprachgeübter Zuhörer nach Gefälligkeit und Spannung der Rede wohlwollend entgegenkommen. Zur Illustration dieses Sachverhalts sei im Folgenden auf drei Beispiele verwiesen, die vor allem unter dem Aspekt der Logik als differenzierenden Verstehens unsere Aufmerksamkeit verdienen.

a) Der Zwiespalt des Glaubens – 9,14-29

Dem ersten Beleg begegnen wir in der Erzählung über die Heilung des epileptischen Knaben (9,14-29), wo es Jesus einmal mehr darum geht, einem seiner Selbstkontrolle beraubten Menschen die geistigen Kräfte wiederzuerstatten. Doch was über dies dem Vorfall Brisanz verleiht, ist der aus tiefster Verzweiflung hervorbrechende Aufschrei des Vaters des Knaben: „*Ich glaube; hilf meinem Unglauben.*“ (9,24) Dieser Satz ist von einer eminenten Dialektik, weil er in seiner paradoxen Wendung eine im Glaubensleben zwiespältige Realität zum Ausdruck bringt, die ohne eine scharfe Reflexion weder ausgesprochen noch geschrieben worden wäre.

Dies unterstreicht auch der von J. Gnlika verfasste Kommentar zur Stelle mit seiner ganz auf die Cognitio gerichteten Terminologie: „Er ‚erkannte‘, ... dass sein eigener Glaube noch kein Glaube ist, und dass darum sein Unglaube der Hilfe bedarf. Er hofft, dass Jesus ihm den eigentlichen Glauben eröffnet; denn er ‚weiss‘ jetzt, dass die Begegnung mit Jesus die Freiheit dieses Glaubens gewähren kann.“ Und weiter: „Markus hat nach alledem um den Zwiespalt im Menschen, der zwischen seinem Glauben und seinem Unglauben besteht, ‚gewusst‘. Jeder Glaubende ist ein Stück weit Ungläubiger und sollte dies

‚erkennen‘. Er sollte aber auch anerkennen, dass im Ungläubigen verschütteter Glaube vorhanden ist.“²⁰ Nur dank dem, dass Jesus bei seinen Zuhörern das Verständnis für paradoxales Reden voraussetzen durfte, konnte die paradoxe Kreuzesbotschaft zum einzigartigen Merkmal der christlichen Verkündigung erhoben werden (vgl. 10,35-45; Mt 5,3-12; 1.Kor 1,18-31).

b) Die Logik der proportionalen Differenz – 12,41-44

Zu den nur selten erörterten Fragen der neutestamentlichen Forschung gehört Jesu persönlicher Umgang mit Geld. Die wenigen Stellen in den Evangelien, die auf dieses Feld etwas Licht werfen, lassen durchblicken, dass er allgemein gegenüber Besitz und Reichtum derart kritisch eingestellt war (vgl. 10,21-28), dass er nicht einmal zur Deckung seiner persönlichen Bedürfnisse Geld bei sich trug (vgl. 12,15f.; Mt 17,25-27; Lk 8,1-3; Joh 12,4-6). Freilich sollte aus dieser im Alltag gelebten Skepsis nicht der Schluss gezogen werden, Jesus sei dem Geld weltfremd gegenüber gestanden. Hiergegen spricht neben der von Matthäus überlieferten Zinsgroschenfrage der Bericht über ‚das Opfer der armen Witwe‘ (Mk 12,41-44). Diese Begebenheit ist hier deshalb erwähnenswert, weil sie in auffallender Weise die nüchterne mathematische Seite der Denk- und Lehrweise Jesu offenbart.

Wollte man die schöne Tat der armen Witwe theologisch kommentieren, so könnte man lapidar sagen: ein Beispiel völliger Hingabe. Die rabbinische Erzählkunst verwendet zur Vermittlung der intendierten Botschaft eine fromme Legende. Diese berichtet von einer armen Frau, die wegen der Armseligkeit ihres Opfers – eine Hand voll Mehl – vom Priester verhöhnt wird. Gott aber belehrt den Mann im Traum: „Verachte sie nicht; denn sie ist wie eine, die sich selbst dargebracht hat.“²¹

Dem gegenüber beschränkt sich die Sentenz Jesu auf die sachliche Logik der unterschiedlichen Besitzverhältnisse, die nun einmal eine Gabe an Gott – proportional betrachtet – zum Opfer oder eben zum Trinkgeld machen. Nach den Worten Jesu übertraf die Witwe mit ihrer kümmerlichen Gabe alle Reichen, weil jene aus ihrem Überfluss spendeten, diese aber aus Mangel gab. Auf einen weiteren Kommentar verzichtet Jesus und überlässt es seinen Jüngern, den Wirklichkeitsgehalt seiner Aussage reflektierend zu überprüfen. Das Ergebnis solchen Nachdenkens könnte lauten: Der an Nennwert gleich grosse Bruchteil einer grossen wie einer kleinen Summe unterliegt angesichts der unterschiedlichen existenziellen Ausgangslage des jeweiligen Gebers einer proportionalen Ungleichheit. Wer von seinem Existenzminimum gibt, leistet einen grösseren Beitrag (denn er verzichtet auf den täglichen Lebensbedarf) als jemand, der prozentual die gleich hohe Gabe beisteuert, dabei jedoch keinen existenziellen Verzicht in Kauf nehmen muss, weil seine existenziellen Bedürfnisse ausreichend gedeckt sind. Das sagt eben der Verstand, dem sich Jesus verpflichtet weiss.

c) Die Dialektik der Liebe – 14,3-9

Zu einem ungleich grösseren argumentativen Einsatz sieht sich Jesus anlässlich seiner Salbung durch Maria im Hause Simons herausgefordert (14,3-9). Was ihm hier unerwartet entgegenschlägt, ist die nicht von der Hand zu weisende Frage, wie viel eine von Geld abhängige Geste der Liebe kosten dürfe. Was dieser Frage nebst dem wirtschaftlichen Aspekt eine moralische Dringlichkeit verleiht, ist die Tatsache, dass der kostspieligen Symbolhandlung der Liebe die Not von unzähligen Armen gegenübersteht, die von der Hand in den Mund leben. Im Prinzip geht es um die zwischen Kosten und Nutzen zu wahrende Verhältnismässigkeit der Handlung. Mit dieser kritisch reflektierenden Haltung bewegen sich die Gesprächspartner in einem vernunftorientierten Diskurs.

Was nun freilich bei dieser auf die Nützlichkeit gerichteten Betrachtungsweise durchs Raster fällt, ist das breite Feld der zwischenmenschlichen Beziehungen, die an Realität hinter den messbaren materiellen Werten keineswegs zurückstehen, wenngleich ihre Motive und ihre Qualität vielfach im Subjektiven und Irrationalen verhaftet bleiben. Es ist eine im schulischen und erzieherischen Alltag immer wieder gemachte Erfahrung, dass man der Person des Kandidaten kaum gerecht wird, wenn man bei seiner Beurteilung nur Zahlen und Fakten zu Rate zieht. Die Kunst der Menschenführung erschöpft sich

20 Gnllka aaO., 58, 49

21 aus Gnllka aaO., 177

nicht in der buchhalterischen Fähigkeit, zusammenzählen und gegeneinander abwägen zu können. Diese Komplexität des menschlichen Zusammenlebens ruft die sehende Vernunft auf den Plan, die gleichsam von einer höheren Warte den Menschen im Gesamtgeflecht seiner Existenz überblickt und seine Fähigkeiten, Möglichkeiten, Beweggründe und Handlungen beurteilt.

Dies ist nun aber gerade der Standpunkt, den Jesus gegenüber der als Verschwendung gescholtenen Liebestat der Maria einnimmt und ihr Gerechtigkeit widerfahren lässt. Was er dabei zu ihren Gunsten ins Feld führt, entbehrt keiner Logik:

- 1 „Lasst sie in Frieden.“ (V.6a) Das heisst: Fügt ihr kein Leid zu!
- 2 „Sie hat ein gutes Werk an mir getan.“ (V.6b) Das heisst: Beschränkt euren Blick nicht auf das reine Faktum, sondern betrachtet die Tat im Rahmen der Beziehungen, die zwischen Maria und mir bestehen.
- 3 „Arme habt ihr allezeit bei euch.“ (V.7a) Das heisst: Die Gelegenheit, an den Armen Gutes zu tun, läuft euch nicht davon.
- 4 „Mich habt ihr nicht allezeit.“ (V.7b) Das heisst: In Anbetracht der nicht wiederkehrenden Chance, mir ihre ungeteilte Liebe zu bekunden, hat ihre Tat hier und jetzt Vorrang und Dringlichkeit.
- 5 „Sie hat getan, was sie konnte.“ (V.8a) Das heisst: Versetzt euch in ihre Lage und beurteilt ihr Handeln vor dem Hintergrund ihrer Fähigkeiten und Möglichkeiten.
- 6 „Sie ist zuvorgekommen, meinen Leib zu salben zu meinem Begräbnis.“ (V.8b) Das heisst: Seid bei der Bewertung von Menschen und ihrer Taten vorausschauend und denkt an den „Mehrwert“, den die Zukunft kraft der Langzeitwirkung einer Handlung in sich birgt.

Es ist eine Tatsache, dass die Qualität der Beziehung zu einer Person das Urteil über sie und ihr Handeln differenzierend mitbestimmt. Dies weckt in vielen Fällen den Anschein der Parteilichkeit. Gerade deshalb ist mit zu bedenken, dass die Beziehung zwangsläufig auch den Standpunkt verändert, was aufgrund der besseren Informationslage zu einem umsichtigeren, dem Gesamtzusammenhang angemessenerem Urteil verhelfen kann. Von dieser Sachlage haben wir auch im erörterten Fall auszugehen. Jesus liebte Maria (Joh 11,1-5). Deshalb war er in der Lage, ihre Tat jenseits der Verstandesgrenzen kraft der Vernunft des Herzens von der Anklage der Verschwendung freizusprechen. So kommt es, dass die Vernunft manche Taten billigt, die der Verstand verurteilt – ein Dilemma, das nur die Liebe zu übersehen vermag.

3. Jesus im Wirkungsfeld reflektierender Vernunft

Der Mensch als vernunftbegabtes Wesen beschränkt sich nicht darauf, Erkenntnis und Erfahrung zu erwerben und sich nutzbar zu machen, sondern er ist auch bestrebt, die erworbenen geistigen Güter über die Grenzen der engsten räumlichen und zeitlichen Lebensgemeinschaften wie Familie, Dorf, Generation hinaus weiter zu geben. Dies ist die kommunikative Seite der Vernunft, dank der sich der Mensch zum Kulturwesen erhebt. Er ist Empfänger, Träger und Übermittler von geistigen Gütern; kurz: er besitzt und lebt Tradition. Vieles von dem, was er weiss und kann, verdankt er seinem natürlichen Nachahmungstrieb, der ihn von der frühesten Kindheit an motiviert, seine Eltern und älteren Geschwister unreflektiert und ungezwungen nachzuahmen und auf diese Weise in sein familiäres und gesellschaftliches Umfeld hineinzuwachsen.

Der Eintritt des Kindes in das bewusste Lebensalter eröffnet die Möglichkeit, seine geistige Entwicklung durch gezielte Erkenntnis- und Fähigkeitsförderung wie Unterricht und lernen zu intensivieren und zu beschleunigen. Auf diesen anthropologischen Vorgaben beruhen Jüngerschaft und Schule, in denen die rationale Erfahrungs- und Wissensvermittlung in den sogenannten Hochkulturen seit etwa der Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends ihre institutionelle und zunehmend professionelle Gestalt gefunden hat. Jüngerschaft und Schule sind demnach der Ort, wo die menschliche Vernunft nicht nur naturhaft zum Zuge kommt, sondern vom Menschen zur Generierung neuer Erkenntnis auch willentlich in Dienst genommen wird.

a) Jesus – der Lehrer

Überfliegt man das Themenfeld der herkömmlichen christlichen Glaubenslehre, so ist man erstaunt, wie unbefangen Jesus von seiner vielfältigen theologischen Rolle her benannt und definiert wird. Er ist der im Alten Testament angekündigte „Messias“ (so schon bei Matthäus), der „Herr“ (so schon bei Lukas), der „menschgewordene Sohn Gottes“ (so bei Johannes), der „Erlöser“ (so in den Briefen) etc. Allein, im Rahmen der gesellschaftlichen Verhältnisse seiner Zeit erscheint Jesus zunächst und vor allem als „Lehrer“ -. So besonders in dem von theologischer Systematik noch weitgehend unberührten Markus-Evangelium, dessen im hellenistischen Umfeld lebenden Empfängern „Didaskalos“ wie kaum ein anderer geistiger Rollenträger entgegen gekommen sein dürfte. Seine Jünger und anderweitigen Gesprächspartner nennen ihn „Rabbi“ – von Markus häufig mit „Didaskalos“ wiedergegeben (9,5; 10,17.20.51; 11,21; 12,14.32). Aber auch er selbst bezeichnet sich so (14,14).

Diesem Titel zufolge gehörte Jesus dem jüdischen Schriftgelehrten Stand an. Nimmt man diesen Sachverhalt ernst, dann wird man auch annehmen dürfen, „dass er eine zunftgemässe Ausbildung erfahren und die vorgeschriebenen Prüfungen absolviert hatte.“²² Aufgrund seiner Erscheinung als Schriftgelehrter wird er gleichsam als „Herr Doktor“ angedredet Und in der Tat tritt er – sei es in den Synagogen, sei es in den Häusern, am Tempel oder unter dem freien Himmel – gewohnheitsmässig als Lehrer auf (1,21; 2,1ff.; 2,13; 4,1f.; 6,6; 10,1; 11,27; 12,1.35.38; 13,1-5). Als solcher sammelt er einen Kreis von Schülern um sich (1,16-20; 2,13f.; 13,13-19); diskutiert über Fragen des Gesetzes mit Schriftgelehrten und wissbegierigen Leuten (10,17ff.; 12,28-34). „Er disputiert in den gleichen Formen wie jüdische Rabbiner, bedient sich der gleichen Argumentationsweise, der gleichen Formen der Rede; wie jene prägt er Sprüche und lehrt in Gleichnissen.“²³

Dem entspricht, dass auch seine Anhänger – nicht nur die Zwölf – „Schüler, bzw. Jünger (Mathêtai) heissen.“ „Auch das ist ein technischer Ausdruck und bezeichnet eben die Schüler eines Rabbi und nicht die Glieder einer religiösen Gemeinschaft.“²⁴

Angesichts dieser Fülle von Indizien wäre es daher unverständlich, wollte man Jesus von seiner gesellschaftlichen Rolle und seinem professionellen Auftreten her wo anders sehen als auf dem Niveau der geistigen Elite der jüdischen Kulturwelt seiner Zeit. Gewiss war er aufgrund seiner prophetischen Erscheinung und seines messianischen Anspruchs ein Aussenseiter; von seiner Herkunft her vielleicht ein Parvenu; dies ändert jedoch nichts an der Tatsache, dass er seine Ziele und Ideale gerade nicht in Umgehung der Vernunft seiner Zuhörer und Gesprächspartner verfolgte, sondern ihre intellektuell redliche Zustimmung durch die Überzeugungskraft einsichtiger Argumente zu erreichen suchte.

b) Werkzeuge der Didaktik Jesu

Jesu Botschaft wurde der Nachwelt nach einer relativ kurzen Phase mündlicher Tradierung in schriftlicher Form überliefert. Der Stoff der Evangelien entstammt der mündlich vermittelten Rede, die ursprünglich in der Situation des Dialogs, des Gruppengesprächs, der Schriftauslegung in der Synagoge oder bei sonstigen Anlässen vernommen wurde. So kommt es, dass auch die geistigen Werkzeuge Jesu in der der damaligen Pädagogik zur Verfügung stehenden Wortkultur verortet waren. Es sind die Stilmittel einer hellenisierten rabbinischen Rhetorik, deren Gebrauch und Verständnis sowohl auf Seiten des Redners als auch der Zuhörer eine geistige Vertrautheit voraussetzen, um ihre pädagogische Absicht wie Einsicht, Zustimmung, Entscheidung und Umsetzung zu erreichen. Die zur Veranschaulichung verwendeten Stilmittel greifen nämlich nicht, wenn die angemessene Übertragung der Sprachbilder auf den Wortsinn der Rede mangels Verstehens ausbleibt. Damit ist aber auch gesagt, dass allein schon der Wortcharakter der Verkündigung Jesu den Gebrauch des Verstandes voraussetzt.

Bei der von Jesus bevorzugten Kommunikationsweise hatte sich der Intellekt in der zutreffenden Umsetzung von:

22 Bultmann aaO., 43

23 Bultmann aaO., 44

24 Bultmann aaO., 45

- Analogien (aus Ähnlichkeiten gezogene Folgerungen) (vgl. 2,23-27; 4,1ff.; 12,1ff.)
- Assoziationen (zwecks Stichwortanschluss gehandhabte flüchtige Wort- und Gedankenverknüpfungen) (vgl. 4,21-25; 9,41-45; 11,24f.)
- Hyperbeln (absichtliche Übertreibungen) (vgl. 9,42-46; 11,21-27)
- Paradoxa (als Antithesen formulierte Widersprüche) (vgl. 8,35; 10,42-45) zu bewähren.
Diese der Sprachlogik zuzuordnenden rhetorischen Stilmittel präsentieren sich in ihrer literarischen Ausgestaltung als Parabeln (vgl. 4,2.33.34; 12,1ff.), das heisst als Gleichnisbilder in ihren verschiedensten Variationen wie:
 - Allegorien (4,3-20; 12,1-12)
 - Metaphern (2,19-22; 4,26-29.30-32)
 - Symbolen (9,36f.; 11,13-21; 12,10f.; 14,23-25).
 - Typologien (1,13; 9,11-13).
 Hinzukommen behelrende Sentenzen (2,28; 9,40-50; 10,15.25.27.31) sowie ironische bzw. polemische Repliken (schlagfertige Antworten, vgl. 2,18-22.27; 12,13-17.24.27.34-37).

Diese Liste von Sprachfiguren in der Verkündigung Jesu liesse sich beliebig fortsetzen. Für unsere Belange ergeben sich aus der kurzen Bilanz stilgebundener Rede zwei grundlegende Einsichten:

Die so überlieferten Reden Jesu dokumentieren eindrücklich die kommunikative und pädagogische Kompetenz ihres Urhebers und attestieren ihm eine überragende Bildung.

Auch wenn davon auszugehen ist, dass Jesu Reden durch ihre redaktionelle Bearbeitung eine literarische Verfeinerung und Bereicherung erfahren haben, so ist nicht daran zu zweifeln, dass sie bereits in ihrer historisch-mündlichen Form den Zuhörern und Dialogpartnern auf einem hohen intellektuellen Niveau begegnet sind und sie zu einer ernsthaften geistigen Auseinandersetzung herausgefordert haben.

c) „Verstehen“ und „nicht verstehen“

Neben den der Rolle Jesu nächststehenden Begriffen „Lehrer“ und „lehren“ bedient sich Markus einer Anzahl von Ausdrücken, die aufgrund ihrer kognitiven Ausrichtung mit „Didaskalos“ und „didaskein“ aktiv oder passiv korrespondieren. Erwähnt seien unter anderen:

- vernünftig (sôfroun) (5,15)
- verständig (nounechôs) (12,34)
- unverständlich (asynetoi) (7,18)
- unvernunft (afrosynê) (7,22)
- fragen, sich erkundigen (erotô – eperotô) (4,10; 9,11; 12,28)
- vernehmen = mit dem Sinn erfassen (noein) und nicht erfassen (ou noein) (7,18; 8,17.21)
- irren (planaô) (12,24.27).

Ausser der Verwendung kognitiver Begriffe verweist Markus wiederholt auf Situationen, in denen das „Verstehen“ bzw. das „nicht Verstehen“ den Bericht dynamisieren; hängen doch im Kern Erfolg und Misserfolg der Heilsverkündigung von der Frage ab, ob sie von den Angeredeten verstanden oder nicht verstanden werden. Betrachtet man den von den Synoptikern gezeichneten Leidensweg Jesu einschliesslich seiner Kreuzigung unter dem Gesichtspunkt des ‚Scheiterns‘, so ist es nicht erstaunlich, dass in diesem von Anbeginn eskalierenden Prozess (vgl. 3,6) nebst der ideologischen Verblendung des Herzens das nicht Verstehen und das Missverstehen eine entscheidende Rolle spielen. Dieses Verdikt berührt Jesu entschiedene Gegner ebenso wie seine Nachfolger und Mitläufer. Während die Jünger seiner Leidensverkündigung völlig verständnislos gegenüberstehen (8,31-33; 9,30-32; 10,32-34.35-39; 14,26-31.32-42), verweigert sich die geistige Elite seinem Appell an die Vernunft (3,1-6; 11,27-33; 12,1-2.18-27), die zuhörende Menge aber schwankt zwischen zustimmender Bewunderung (2,12; 11,18; 12,37) und begriffstutzigem Missbehagen (4,10-13).

Hervorzuheben ist, dass sich Jesus der Gefahr, nicht verstanden oder missverstanden zu werden, durchaus bewusst ist und diesem Umstand in der einen oder anderen Weise auch Rechnung trägt, indem er sich des Verstehens von Seiten seiner Dialogpartner vergewissert (8,14-21 par. Mt 16,5-12) und auf ihre

Rückfragen eingeht (4,10.33f.). Er weiss aber auch, dass das richtige Verstehen mitunter an bestimmte Voraussetzungen gebunden ist. Insofern dürfen sich die Jünger bevorzugt wissen, dass sie dank ihrer unmittelbaren Lebensgemeinschaft mit ihrem Meister seiner besonderen Unterweisung teilhaftig werden, während der Menge der Zuhörer in Ermangelung einer solchen Gelegenheit der Sinn mancher seiner Reden verborgen bleibt. – „*Euch ist's gegeben, das Geheimnis des Reiches Gottes zu wissen; denen aber draussen widerfährt es alles durch Gleichnisse.*“ (4,11)

Jesus, der Lehrer – dieses Portrait beruht auf vielen minutiösen Beobachtungen, die in der markinischen Überlieferung ein abgerundetes Bild ergeben. Ein unübersehbares Kennzeichen der Lehrerrolle ist die Verpflichtung gegenüber dem Vernunftgemässen. Setzt Matthäus mit Blick auf die jüden-christlichen Empfänger seines Evangeliums auf das sogenannte prophetische Argument, um Jesus als den verheissenen Messias zu würdigen, so sieht Markus für die hellenistischen Leser seines Evangeliums Jesus durch sein überragendes pädagogisches Wirken als Gottgesandten legitimiert. Damit ist aber auch gesagt, dass der Blick der Evangelisten auf ihre jeweiligen Adressaten bei der Abfassung ihrer Werke eine konstitutive Rolle gespielt hat.

4. Die reflektierte Vernunft

In der bisherigen Betrachtung galt unsere Aufmerksamkeit zunächst dem von Jesus miterfahrenen und mitgestalteten menschlichen Leben in seinen naturgegebenen Grundbedingungen, dessen gottorientierte Bewältigung ohne Rücksicht auf die Forderungen der Vernunft nicht zu schaffen ist. Sodann richtete sich der Blick auf das pädagogische Engagement Jesu, in dessen Vollzug die Vernunft als unverzichtbares Werkzeug der Heilsverkündigung vielfältig zum Einsatz gelangt. Der dritte Zugang zu unserem Gegenstand eröffnet sich nun in Erörterung der Frage, inwieweit die Vernunft als Prüfstein angemessenen Denkens, Sprechens und Handelns von Jesus explizit reflektiert wird. Bemerkenswerterweise ist dies – wenngleich nur in narrativer Form – tatsächlich gegeben (3,22-30). Dieser Fall verdient unsere Aufmerksamkeit. Zuletzt bleibt zu klären, ob und in welcher Hinsicht Jesus die Vernunft an ihre Grenzen verwiesen sah, soll deutlich werden, wo er das menschliche Urteil angesichts miteinander konkurrierender sittlicher und weltanschaulicher Autoritäten in das Normbewusstsein eingeordnet wissen wollte.

a) Die Einheit der Vernunft als Prüfstein der wahren Rede

Im Mittelpunkt der von allen Synoptikern festgehaltenen Begebenheit Mk 3,22-30 (par.) steht die Frage nach der Vollmacht, in deren Ausübung Jesus seine aussergewöhnlichen Wohltaten vollbringt. Das theologische Gutachten der Experten – Schriftgelehrte von Jerusalem – lautet: Er hat den Oberteufel, mit dessen Hilfe er die Dämonen austreibt; hat er doch eine „neue Lehre“ (1,27). Das zieht die göttliche Legitimation seiner Sendung in Zweifel.

Jesus geht auf die Behauptung der Gegner ein, indem er sich an den gesunden Menschenverstand wendend sie des logischen Irrtums überführt. Mittels zweier Gleichnisse macht er deutlich: Wo nach dem Urteil des Verstandes so viel Gutes geschieht, ist die Behauptung widersinnig, hier sei der Teufel am Werk. Denn die Absicht des Bösen ist nur Leid und Zerstörung. Würde der Satan zur Erreichung seiner Ziele im Bund mit Jesus sich des Guten bedienen, so könnte er sein ureigenes Vorhaben nie wahr machen. Ja, das wäre das Ende des Bösen in der Welt; weiss doch jeder aus eigener Anschauung, dass eine in sich gespaltene Herrschaft auf die Dauer keinen Bestand hat. Folglich, wenn Jesus Kranke heilt und Dämonen austreibt, dann kann er sinnfälliger Weise kein Handlanger des Bösen sein. Einen andern Schluss lässt die Logik nicht zu. Wenn demnach die Gegner zu einem andern Urteil kommen, dann irren sie.

Das von Jesus ins Feld geführte Argument hat seinen logischen Ansatz in dem schon von den alten Philosophen vorgetragenen Lehrsatz: „Eine Sache kann nicht zugleich sein und nicht sein.“ Sind die Taten Jesu gut – und das ist offensichtlich der Fall – dann können sie nicht schlecht sein. Damit erhebt Jesus die auf Widerspruchsfreiheit (Kohärenz) sich richtende Logik der Vernunft zum Massstab der Richtigkeit der gegen ihn erhobenen Anklage. Er betritt damit hellenistischen Boden, wo man dem Denken grosses zutraut. Die Logik beruht auf dem prinzipiellen Ausschluss des Widerspruchs in der

behaupteten Sache. Deshalb dient die Einheit der Logik als Prüfstein der Wahrheit. Dass sich Jesus solch einer philosophischen Argumentationsweise bedient, zeigt, dass er bei der Suche nach Wahrheit der Vernunft ein weit grösseres Gewicht einräumte, als es gemeinhin angenommen wird.

b) Die theonome Vernunft

Mit der obigen Feststellung drängt sich freilich die Frage auf: Hat Jesus mit dem Wahrheitsanspruch der Vernunft die im Glauben geltend gemachte Autorität Gottes ausgeblendet. Hätte er das getan, so wäre er dem neuzeitlichen Rationalismus um Jahrhunderte vorausgeeilt; hat doch dieser im Diskurs um die Erkennbarkeit der Wirklichkeit die Ratio zum allein normativen Prinzip erhoben und damit dem Menschen als vernunftbegabtem Wesen den Status sittlicher und geistiger Autonomie zugesprochen. So gesehen war nicht nur die kirchlich-mittelalterliche geistige Fremdbestimmung (Heteronomie) des Menschen verabschiedet, sondern auch die seit der Reformation proklamierte Selbstverantwortung des Individuums vor Gott (Theonomie) hinfällig geworden.

Dass nun Jesus gerade nicht mit dem Rationalismus kokettierte, sollen zwei Beobachtungen deutlich machen: Zum einen belegen die Evangelien mit unzähligen Beispielen, wie im Leben Jesu der Glaube die Grenzen der Vernunft und die Gesetze der immanenten Wirklichkeit überschreitet, ohne auf den Rat des gesunden Menschenverstandes zu verzichten. So erweckt er die verstorbene Tochter des Synagogenvorstehers Jairus wieder zum Leben (5,35-42); doch danach befiehlt er auch ihren Eltern, „sie sollten ihr zu essen geben“. – „Gratia naturam non tollit.“ Im vorliegenden Kontext heisst dies: Die von Gott gewährte Gnade macht die dem Menschen von Natur innewohnende Vernunft nicht überflüssig.

Zum andern fällt auf, wie entschieden Jesus gelegentlich die Schriftgemässheit der Argumente einfordert. Welche Autorität er den zehn Geboten beimisst, ist in Verbindung mit der oben erörterten Stelle Mk 7,1-23 deutlich geworden, wo er der kasuistischen Aushöhlung der Sorgspflicht für betagte Eltern die unaufgebbare Geltung des fünften Gebotes entgegenstellt (V.9-13).

Um die Schriftgemässheit des Glaubens und Handelns geht es Jesus auch im Streitgespräch um die Unauflöslichkeit der Ehe (10,2-12), in der Diskussion mit den Sadduzäern über den Glauben an die Auferstehung der Toten (12,17-27) sowie in dem anschliessenden kurzen Dialog, wo Jesus auf die Frage eines Schriftgelehrten nach dem vornehmsten Gebot auf das in der Torah verankerte Doppelgebot der Liebe verweist (12,28-34). Die Missachtung der gebotenen Analogie zwischen dem Glauben und der Schrift ist nach Jesus ein schwerwiegender Irrtum (12,27), ja, mangelnder Glaube und Gotteserkenntnis (12,24). Umgekehrt würdigt er den Respekt vor der Autorität der Gebote nicht nur als korrekt, sondern auch als vernünftig und heilbringend (12,34).

Sucht man Jesu Normbewusstsein vor dem Hintergrund seiner Anerkennung des Vernunftgemässen bei gleichzeitigem Festhalten an der Schriftgebundenheit des Glaubens und der Moral näher zu bestimmen, so kann man mit R. Bultmann sagen: „Die Autorität des Gesetzes hat Jesus vorausgesetzt, seine eigentümliche Stellung zu ihm aber ist nur zu erfassen, wenn man fragt: wie hat er es verstanden? Denn nicht die Übernahme einer autoritativen Grösse der Tradition ist für einen Lehrer das Wesentliche, sondern die Art, wie er sie deutet. Und an diesem Punkte zeigt sich der Unterschied Jesu von der jüdischen Gottesfrömmigkeit.

Die Vorschriften über Kultus und Ritus wurden in ihrem ursprünglichen Sinne nicht mehr verstanden, aber alle alten Vorschriften wurden mitgeschleppt; sie waren durch die Autorität der Schrift geheiligt, und sie galten als autoritativ, weil sie von Gott geboten waren. Nicht mehr auf ihren Inhalt kam es an, sondern auf die formale Autorität; nicht, was geboten war, bestimmte den Willen des Handelnden, sondern dass dies und das Geboten war.“²⁵

Dieser Art Fremdbestimmung entriss Jesus die ihm begegnenden Menschen, indem er sie, auf die Stimme der Vernunft verweisend, zum freien Gehorsam in selbstverantworteter Sittlichkeit vor das Angesicht Gottes stellte.

25 Bultmann aaO., 48

Ergebnisse

Die Betonung der Vernunft, des Vernünftigen und des Vernunftgemässen ist im Evangelium des Markus nicht zu überhören. Jesus misst dem Vernünftigen in vielfältigen Zusammenhängen eine überragende Bedeutung bei.

Die Vernunft und das Vernunftgemässe haben bei Markus eine assertorische Funktion. Jesus appelliert mit seinem messianischen Anspruch nicht an die Bereitschaft des Hörers zum blinden Glauben, sondern trägt angesichts der Dringlichkeit seines Anspruchs dem Bedürfnis des Hörers nach Plausibilitätshinweisen voll Rechnung. Er stellt sich dem normativen Anspruch der allgemeinen Erfahrung, dass das Vernünftige das Richtige ist. Daher setzt er auf die Kraft der Vernunft, bzw. der Einsicht und erweist sich so auch für die hellenistischen Leser seiner Botschaft als aufgeschlossenen und vollwertigen, Dialogpartner.

Die Evangelisten erwarten von den Lesern ihrer Bücher keinen uneinsichtigen, phantastischen Glauben. Sie sind fortwährend bemüht, die Christus-Botschaft mit den geistigen Werkzeugen ihrer Zuhörer zu vergewissern. So bedient sich Matthäus für die juden-christlichen Empfänger seines Evangeliums des prophetischen Weissagungsbeweises. Was für Matthäus der messianische Schriftbeweis ist, das ist für Markus die Überzeugungskraft und die Kontrollgewalt der Vernunft.

Jesus hat keine Berührungsängste, um sich auf die kritische Denkweise seiner Dialogpartner einzulassen. Er stellt sich der Prüfung des Intellekts, indem er selbst sich der geistigen Werkzeuge seiner Zeit bedient. Damit gibt er den Hörern seiner Botschaft ein wegweisendes Beispiel. Sie brauchen sich nicht zu scheuen, mit dem nüchternen Anspruch des gesunden Menschenverstandes an seine Lehre heranzutreten. Die so auf den Plan gerufene Vernunft erweist sich nicht als zerstörerische Widersacherin des Glaubens, sondern als seine konstruktiv-kritische Begleiterin, die den Glauben davor bewahrt, in Schwärmerei oder Fanatismus abzugleiten. Ohne diese heilsame Kontrolle der Vernunft verlöre die christliche Religion ihre Legitimation und Glaubwürdigkeit.

Erstveröffentlichung in:

Theologische Zeitschrift 65, Sonderheft 2009; Festschrift für Martin Anton Schmidt, emeritierter Professor für Kirchen- und Dogmengeschichte, hg. Universität Basel 2009, S. 28-45

D Mensch, werde, wer du bist!

Auf dem Weg zum gesunden Glauben Mt. 3,16-4,11

Predigtansprache anlässlich des Jahrestages des ‚Adventistischen wissenschaftlichen Arbeitskreises‘ in Frankfurt am 15. März 2015

„Mensch, werde, wer du bist.“ – So erklang es in den Tagen der Renaissance, an der Wiege der Neuzeit, als die Menschen anfangen, ihr Leben selbstbewusst und selbstbestimmt in die eigene Hand zu nehmen. Dabei blickten sie nicht nur in die Zukunft, in den Raum der Selbstverwirklichung, sondern auch zurück, in die alten Schriften, um zu erkunden, wer denn eigentlich der Mensch ist. Und da fanden sie schwarz auf weiss: „*Gott schuf den Menschen, ihm zum Bilde, und schuf sie als Mann und Frau.*“ (Gn 1,27) Der Mensch, Mann und Frau – ein Ebenbild Gottes! Welch eine Perspektive. Und dann lasen sie: „*Gott nahm den Menschen und setzte ihn in den Garten Eden, damit er ihn baute und bewahrte.*“ (Gn 2,15) – Fürsorge, Kreativität, Verantwortung! Welche Perspektiven!

Und weiter lasen sie:

„*Als Gott gemacht hatte von der Erde allerlei Tiere auf dem Felde und allerlei Vögel unter dem Himmel, brachte er sie zu dem Menschen, damit er sähe, wie er sie nannte. Denn wie der Mensch allerlei lebendige Tiere nennen würde, so sollten sie heissen. Und der Mensch gab einem jeglichen Vieh und Vogel unter dem Himmel und Tier auf dem Felde seinen Namen.*“ (Gn 2,19f.)

Was hier aufs erste so holzschnittartig daherkommt, war keine Übung in systematischer Zoologie, sehr wohl aber ein unübersehbarer Hinweis auf die Geistigkeit des Menschen. Der Mensch sollte seine reale Umgebung, die Welt in der er lebt, in Worte fassen, um sie sprachlich kommunizieren zu können. Es ging also um die Angleichung der Sprache an die wahrnehmbare Wirklichkeit, um die „*adaequatio rei et intellectus*“. Damit war der Mensch ganz in dieser Welt angekommen. Er war dabei, das zu werden, was er sein sollte.

Und wo war Gott in alledem? Der Mensch vernahm zwar seine Stimme, aber zu sehen bekam er ihn nicht. Gott, der unsichtbare, der verborgene, der unbegreifliche, der von der ganz anderen Seite _ Wie sollte der Mensch mit diesem Gott kommunizieren, mit dieser ganz anderen Welt in Beziehung treten, um das zu werden, was er denn sein soll?

Dann öffneten die Menschen die Bibel ein andermal und entdeckten DEN Menschen, der so war, wie sich Gott den Menschen wirklich gedacht hat. Wie hat dieser unsere Welt und Gott auf einen Nenner gebracht? Wie ist er mit dem Menschsein in Situationen der Schwäche fertig geworden? Wie hat Jesus angesichts der Wirklichkeit den Glauben gelebt? Auf diese Frage wollen wir nun eingehen. Als Leitfaden dient uns dabei die Versuchungsgeschichte Jesu.

1 Wer bin ich? – Matthäus 3,16-4,4

„Und als Jesus getauft war, stieg er alsbald herauf aus dem Wasser. Und siehe, da tat sich ihm der Himmel auf, und er sah den Geist Gottes wie eine Taube herabfahren und über sich kommen. Und siehe, eine Stimme vom Himmel herab sprach: Dies ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe.

Da wurde Jesus vom Geist in die Wüste geführt, damit er von dem Teufel versucht würde. Und da er vierzig Tage und vierzig Nächte gefastet hatte, hungerte ihn. Und der Versucher trat zu ihm und sprach: Bist du (ein) Sohn Gottes, so sprich, dass diese Steine Brot werden. Er aber antwortete und sprach: Es steht geschrieben (Dt 8,3): „Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von einem jeden Wort, das aus dem Mund Gottes geht.“

Vermutlich haben die meisten von uns, ehe sie die Türklinke ihrer Wohnung ergriffen, noch einen prüfenden Blick in den Spiegel geworfen mit dem kritischen Gedanken: „Wie sehe ich aus? Kann ich mich mit meiner Erscheinung den Leuten zumuten? Es wäre peinlich, wenn sie mich für James Bond hielten oder mich mit Alice Schwarzer verwechselten. Ich hänge nämlich an meiner Identität. Aber wer bin ich eigentlich?“

Manchmal überfällt uns vor dem Spiegel diese zutiefst existentielle Frage, weil der Anblick unseres Bildnisses nicht nur an unser Aussehen erinnert, sondern uns auch fragen lässt: Ja, wer steckt denn eigentlich hinter diesem Gesicht? Wer bin ich abgesehen von all den Zuschreibungen, die mir von der Gesellschaft als Rolle, Beruf oder Status verpasst werden: ein Lehrer, ein Linker, ein alter Mann, eine Mutter, ein Politiker und dergleichen.

Jesus wurde anlässlich seiner Taufe die wegweisende Gewissheit zuteil, dass er der Sohn Gottes sei. Sohn oder Tochter sein heisst um seine Wurzeln wissen; zu wissen, wo man herkommt und wo man hingehört; zu erkennen, wessen Bildnis man trägt; zu ahnen, was man schon in der Wiege mitbekommen hat und warum man ist, wie man ist. In diesen Gegebenheiten ist mein Selbstverständnis verankert; hier bin ich dort, wo ich hingehöre; hier sehe ich meine Bestimmung: Ich begreife mich als Sohn, als Tochter Gottes.

Genau an diesem Punkt, d.h. an Jesu Identität setzt der Versucher an, indem er seine innigste Grundüberzeugung in Zweifel zieht. Er tut es nicht frontal, indem er etwa sagt: „Du bist nicht Gottes Sohn; so etwas bildest du dir bloss ein.“ Nein, das sagt er nicht, vielmehr sagt er: „Solltest du Gottes Sohn sein wollen, dann musst du das schon beweisen. Allein, was gibt dir die Gewissheit, dass dem so ist? Wie willst du den Leuten diesen Anspruch glaubhaft machen? Nun, ich gebe dir einen Tipp: Vollbringe ein fulminantes Wunder. Mach aus diesen Steinen Brot. Das macht Eindruck. Das löst alle sozialen Probleme der Welt. Das überzeugt die Leute von deiner Sendung mehr als Tausend Predigten.“

Johannes schreibt, dass wir Kinder Gottes sind (1. Joh 3,2). Wie vergewissern wir uns dieser Zusage? Wie wollen wir dies einander deutlich machen? Jesus hält mit seiner Antwort nicht zurück. Er sagt: „Es steht geschrieben – ja, geschrieben: „Der Mensch lebt ... von einem jeglichen Wort, das aus dem Mund Gottes geht.“

Die Grundüberzeugung, dass ich ein Kind Gottes bin, erweist sich nicht dadurch, dass ich die Fähigkeit an den Tag lege, spektakuläre Wunder zu vollbringen, sondern kraft der Grundüberzeugung erster Ordnung, dass Gottes Zusagen wahr und verlässlich sind, dass der erste Artikel aus Luthers „Kleinem Katechismus“ ein verlässliches Fundament ist, nämlich: „Ich glaube, dass mich Gott erschaffen hat.“ Darum bin ich sein Sohn, seine Tochter. Diese Gotteskindschaft ist meine Wurzel und meine Bestimmung. Daran lasse ich mir von niemand und von nichts rütteln. Nicht der leiseste Hauch des Zweifels soll mich von meinem Vater trennen.

Solltest du, Versucher, wissen wollen, worin der Grund meiner Entschlossenheit liegt, dann hast du hier meine Antwort: Bei meiner Taufe ist mir die einzigartige Gewissheit zuteil geworden, dass ich ein Kind Gottes bin, dass er mich liebt und dass er an mir Freude hat. Weisst du, Versucher, was es heisst, sich von jemand geliebt zu wissen? Begreifst du eigentlich, was Kinder ihren Eltern bedeuten? – eine unbeschreibliche Quelle der Freude, ein unermesslicher Lebensinhalt, ein warmes Licht, eine Sonne, die dein Haus zum Heim, deine Familie zum Paradies machen. „Du bist mein Kind, an dem ich meine Freude habe“ – das ist der Zuspruch eines Vertrauens, das ich um nichts in der Welt preisgeben will, auch nicht um das Linsengericht eines Schauwunders.

Hinter diesen Erwägungen steht ein Tatbestand von unfassbarer Grösse. Gott hat in seiner Liebe den Menschen ins Dasein gerufen, und zwar als Wesen, das nicht nur existiert wie ein schöner See, den man bewundert, sondern als ein lebendiges Wesen, das sich von Natur freuen, aber auch traurig sein kann. Der Mensch selbst bereitet durch sein Dasein nicht nur anderen Freude, sondern er selbst erlebt auch Freude. Wir freuen uns über die Geburt eines Kindes, über den Besuch von Freunden, und sind traurig, wenn uns jemand verlässt. Die Freude am eigenen und fremden Dasein ist eine unveräusserliche Legitimation und Erweis der Sinnhaftigkeit des Lebens. Denn die Fähigkeit, sich zu freuen, macht unser Dasein zu einer erlebbaren Erfahrung. Der Zuspruch der Bibel, dass wir Kinder Gottes sind, proklamiert wie kaum etwas anderes, dass unsere Welt als Gottes Schöpfung und die Menschheit insgesamt einen Sinn haben.

Gelegentlich fragt man sich: Was ist der Sinn des Lebens? Ja, was ist der Sinn einer Rose? – Die Bibel antwortet bündig: Der Sinn des Lebens ist das Dasein – das Dasein für Gott, Dasein für sich selbst,

Dasein für andere, Dasein für die Welt. Solltest du in einsamen Stunden fragen: „Was ist der Sinn meines Lebens?“, so lautet die Antwort folgerichtig: Der Sinn deines Lebens ist, dass du bist, dass du da bist – frei von allen Nützlichkeitsbetrachtungen. Das ist gut, sehr gut! Dieses fundamentale Bewusstsein schenkt der Glaube – nicht, wenn wir von ihm spektakuläre Wunder erwarten, sondern uns vertrauensvoll auf den Zuspruch einlassen, dass wir geliebte Töchter und Söhne Gottes sind.

2 Jesus der Aufklärer – Matthäus 4,5-7

„Was ist Aufklärung?“ Zur Beantwortung dieser Frage erklärte Immanuel Kant in einem von der ‚Berlinischen Monatsschrift‘ in Dezember 1784 veröffentlichten Artikel:

„Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliessung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. ‚Sapere aude‘ Habe Muth dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! Ist also der Wahlspruch der Aufklärung.“

Diese Erklärung erfuhr bereits in den Tagen ihrer Veröffentlichung ebenso viel Widerspruch wie Zustimmung. Denn der Appell zum eigenständigen Denken ebnet nicht nur den Weg für die Freiheit, sondern stellt auch ungerechtfertigte Privilegien und erdrückende Abhängigkeitsverhältnisse in Frage. Um diesem Dammbreach vorzubeugen, griffen manche besorgte Kreise rasch zur Bibel, um an das Wort zu erinnern: „Verlass dich auf den Herrn von ganzem Herzen und verlass dich nicht auf deinen Verstand.“ (Spr 3,5) Oder man drohte mit den Worten des Apostels: „Ich will die Weisheit der Weisen zunichte machen und will den Verstand der Verständigen verwerfen.“ (1 Kor 1,19) Aber man täusche sich nicht: nicht nur Kant, sondern auch Jesus war Aufklärer. Dies belegt folgende Begebenheit:

„Da führte ihn der Teufel mit sich in die heilige Stadt und stellte ihn auf die Zinne des Tempels und sprach zu ihm: Bist du Gottes Sohn, so wirf dich hinab; denn es steht geschrieben »Er wird seinen Engeln deinetwegen Befehl geben; und sie werden dich auf den Händen tragen, damit du deinen Fuss nicht an einen Stein stösst.« Da sprach Jesus zu ihm: Wiederum steht auch geschrieben: »Du sollst den Herrn, deinen Gott, nicht versuchen.«“ (Mt 4,5-7)

Diese Worte vergegenwärtigen die zweite der drei satanischen Versuchungen, die uns Matthäus in Gestalt eines rabbinischen Rededuells zwischen Jesus und dem Teufel zur Erinnerung aufbewahrt hat. Kern der Auseinandersetzung ist die Vertrauenswürdigkeit der Verheissungen Gottes. Die Frage ist, inwieweit Jesus bereit ist, sich auf diese Worte einzulassen. Vordergründig fordert der Versucher mit der Bibel in der Hand von Jesus einen Beweis seines Gottvertrauens. Doch Jesus weist die Forderung zurück, nicht ohne seinerseits an eine Warnung aus der Torah zu erinnern: „Du sollst Gott, deinen Herrn, nicht versuchen.“ (Dt 6,16) Wer immer dieses Streitgespräch verfolgt, wird sich fragen: Wer hat Recht? Auf wessen Seite steht die Wahrheit?

Wer mit dem Anspruch, der Sohn Gottes zu sein, vor die Leute tritt, schuldet ihnen einen glaubwürdigen Beweis. Doch Jesus entzieht sich dieser Verpflichtung – nicht nur, indem er dem vom Versucher zitierten Psalmwort eine Ermahnung aus der für Rabbiner gewichtigeren Torah entgegenstellt, sondern vor allem indem er das Ansinnen Satans ein ‚Gottversuchen‘ nennt. Wieso denn? Hat nicht der Versucher in diesem Fall die Bibel auf seiner Seite? Ganz gewiss: „Er wird seinen Engeln befehlen, dass sie dich auf den Händen tragen, damit du deinen Fuss nicht an einen Stein stösst.“ Dieses Wort steht in der Tat in Psalm 91,1.2. Dass man sich aber von der Zinne des Tempels in die Tiefe stürzen soll, davon steht nichts.

Gott fordert vom Menschen keinen wider die Vernunft und Erfahrung zur Schau gestellten Glaubensbeweis. „Auf selbsterwählten Wegen Gottes Wunderhilfe erwarten, ist kein Glaube, sondern Vermessenheit.“ (StJB 1912) Es ist ein Irrtum zu meinen, man könne sich mit einem Bibelspruch auf den Lippen vom vernunftgemässen Handeln dispensieren. Zum richtigen Verständnis der Bibel ist der Gebrauch des Verstandes genauso wichtig wie das geschriebene Wort selbst. Die wohl grösste und wichtigste Gabe, die Gott dem Menschen verliehen hat (sagt Nikolaus von Flüe), ist der Verstand, dem die eigene Erfahrung hilfreich und kritisch zur Seite steht. „Wer nicht auf den Rat der Vernunft hört“, liess einst das Orakel von Delphi den König Krösus wissen, „dem können auch die Götter nicht helfen.“

Nicht nur, wer eines der Zehn Gebote missachtet, sondern auch wer wider den Rat der Vernunft handelt, begeht eine Grenzüberschreitung – oft mit bitteren Folgen. Eine auf den Buchstaben pochende Deutung des Wortes Gottes hilft da nicht. Gewiss ist die Bibel das Fundament des christlichen Glaubens; wer sie aber fundamentalistisch, d.h. bar der Kontrolle des Verstandes liest, läuft Gefahr, Gott zu versuchen.

Im Gegensatz zum Versucher hat Jesus Glauben und Vernunft nicht gegeneinander ausgespielt. Er sah die Beziehung dieser zwei Betrachtungsweisen der Wirklichkeit nicht in einem ‚kontroversen‘, (widerstreitenden) sondern einem ‚komplementären‘ (sich ergänzenden) Verhältnis zueinander. Glaube und Vernunft sind aufeinander angewiesen. Der Glaube erinnert die Vernunft an ihre Grenzen; die Vernunft bewahrt den Glauben vor dem Abgleiten in die Schwärmerei.

Wie sehr Jesus recht hatte, die scheinbar biblisch legitimierte Forderung nach einem lebensbedrohlichen Vertrauensbeweis der Kontrolle von Vernunft und Erfahrung zu unterziehen, bestätigt heute das moderne wissenschaftliche Denken. Johannes Kepler, der Entdecker der ellipsenförmigen Laufbahn der Erde, stellte begeistert fest: „Gott hat das Universum nach Gesetzen erschaffen; und wir können sie ergründen, wenn wir uns nur darum bemühen.“ Und nachdem Isaac Newton die Schwerkraft der Erde mit dem physikalischen Nachweis der Anziehungskraft der Masse für jeden Denker einleuchtend vor Augen geführt hat, ist es auch wissenschaftlich vorhersagbar, dass der Sprung von der Spitze eines Kirchturms mit hoher Wahrscheinlichkeit einen tödlichen Ausgang haben dürfte. Das Geheimnis eines gelingenden Lebens liegt im Einklang des Handelns mit den Gesetzen des Daseins. Wer danach lebt, „...ist wie ein grünender Baum, gepflanzt an den Wasserbächen, der seine Frucht bringt zu seiner Zeit ...“ (Ps 1,3)

Zurecht mahnt Ellen White 110 Jahre nach Immanuel Kant: „*Gestattet niemandem, euer Hirn zu sein; an eurer Stelle zu denken, an eurer Stelle zu suchen.*“ (Review and Herald, 11.9.1894) – Wer Ohren hat zu hören, der höre.

Ja, wir hören! Und wir staunen; denn es kommt uns vor, als hätten wir nach langem Suchen endlich den verlorenen Schlüssel gefunden, der uns die Tür zur Gegenwart aufschliesst. Endlich können wir unserer modernen Welt unbefangen gegenüber treten und die Wirklichkeit unbevormundet wahrnehmen.

Nun ist aber die Frage, wie sich der denkende Glaube, die Theologie, zu dieser Chance, zu diesem unverstellten Blick auf unsere Gegenwart verhält? Zieht sie sich in den Schmollwinkel der Dogmatik zurück, um der Welt kundzutun: mit dem Verstandeskult, mit dem Fortschritt, mit der Wissenschaft wollen wir nichts zu tun haben. Oder packt sie den Augenblick, den Kairos beim Schopf und stellt sich der Herausforderung der modernen Welt, indem sie sagt: „Unsere Welt ist, wie sie ist. Dennoch ist sie von Gott angenommen. Kommt und lasst uns miteinander reden und darüber nachdenken, wie wir Gott und diese unsere moderne Welt auf einen Nenner bringen.“ Da gibt es einige unumkehrbare Erkenntnisse, die wir nicht länger ignorieren können, wenn wir unseren Auftrag, den Glauben heutigen Menschen plausibel zu machen, erfüllen wollen.

Gestattet mir, an dieser Stelle zwei, drei Fragen zu stellen.

- a. Wie integrieren wir den astronomischen Sachverhalt in das biblische Weltbild, dass wir heute den Glanz von Sternen sehen, die bereits vor Jahrmillionen verglüht sind? Wie erklären wir Gottes Schöpfungsakt angesichts der Tatsache, dass sich das Universum nach heutiger Erkenntnis nach wie vor ausdehnt?
- b. Wie finden wir uns mit der Vorstellung zurecht, dass in unserem Organismus ein tödlicher Kampf zwischen lebenserhaltenden und lebenszerstörenden Zellen und Bakterien stattfindet, ein Fressen und gefressen werden?

Können wir uns ein Leben seit den paradiesischen Anfängen ohne den Tod vorstellen? Biologisch, ökologisch und ökonomisch ein Ding der Unmöglichkeit! Kurz: Ist der Tod eine Folge der Schuld oder eine unabdingbare biologische Notwendigkeit?

Keine Frage: da besteht zwischen Theologie und Naturwissenschaft Klärungsbedarf. Vor dieser Diskussion wird sich der denkende Glaube nicht drücken. Er wird die Naturwissenschaft mit ihrer Sicht der Wirklichkeit ernst nehmen. Denn je weiter die Schere zwischen Theologie und Naturwissenschaft auseinandergeht, umso enger wird es für wissenschaftlich denkende Menschen in der Kirche. Diese aber verliert ihren Sinn und Auftrag, wenn sie aus Angst vor dem kontrollierten Wissen ihre Türen verschliesst, anstatt sie weit aufzutun.

Zugegeben: das Gespräch um die Sinnhaftigkeit des Glaubens angesichts der grundlegenden Anfragen der Vernunft und der Naturwissenschaft wird nicht einfach sein. Werner Heisenberg, der grosse Physiker hat einmal gesagt: „Der erste Schluck aus dem Becher der Wissenschaft macht zum Atheisten; aber auf dem Grund des Bechers wartet Gott.“ Will die Theologie ein Dienst an den Menschen unserer Zeit sein, dann muss sie hier durch!

3 Freiheit zu Gott – Matthäus 4,8-11

„Darauf führte ihn der Teufel mit sich auf einen sehr hohen Berg und zeigte ihm alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit und sprach zu ihm: Das alles will ich dir geben, wenn du niederfällst und mich anbetest. Da sprach Jesus zu ihm: Weg mit dir, Satan! Denn es steht geschrieben (Dt 6,13): »Du sollst anbeten den Herrn, deinen Gott, und ihm allein dienen.« Da verliess ihn der Teufel. Und siehe, da traten Engel zu ihm und dienten ihm.“

Es ist erstaunlich, wie schnell ein geselliger Weggefährte sich als einen erbitterten Feind entpuppen kann. Der Versucher hatte sich Jesus als freundlichen Reisebegleiter empfohlen, um ihm mit interessanten theologischen Gesprächen die Zeit zu verkürzen. Doch nun auf einmal dies: „Ich erwarte von dir, dass du vor mir niederfällst und mich anbetest. – Das liegt doch auf der Hand! Willst du als Messias, als Sohn Gottes die Welt retten, so hat dies seinen Preis. Es sei denn, du machst es wie Dr. Faust, um schneller und unbeschwerter ans Ziel zu gelangen, indem du mit mir einen Pakt schliesst, nämlich: Ich gebe dir alle Gewalt und Herrschaft über die Reiche dieser Erde und du betest mich an.“ – Exakt auf diesem Punkt wäre Jesus gelandet, hätte er sich auf die Scheinlösungen des Versuchers, d.h. auf spektakuläre Wunder und atemberaubende Aktionen wider die Vernunft eingelassen.

Allerdings stellt uns der Bericht hier vor ein Problem: Es widerspricht der inneren Logik der drei Prüfungen, wenn der Versucher mit seinem Ansinnen, von Jesus angebetet zu werden, von diesem eine offenkundige Übertretung eines göttlichen Gebotes erwartet, nachdem ihm Jesus in den vorangegangenen Begehren eine unmissverständliche Abfuhr erteilt hat. Der Versucher musste also davon ausgehen, dass ihm Jesus bei dieser Attacke erst recht die kalte Schulter zeigen würde. Weshalb also dieser plumpe Frontalangriff? Ich vermute folgendes:

Vergegenwärtigen wir uns, was in der dritten Versuchung eigentlich verhandelt wird, was hier inhaltlich zur Debatte steht. Der Versucher macht Jesus den Vorschlag, mit ihm ein Tauschgeschäft einzugehen: „Ich übereigne dir die Gewalt über alle Königreiche dieser Erde. Du erhältst von mir die unumschränkte Macht und die höchste Ehre der Welt, und im Gegenzug anerkanntest du mich als Gott. Mit anderen Worten: Wir gehen auf höchster Ebene eine Partnerschaft zwischen göttlicher und weltlicher Gewalt ein. Kannst du dir vorstellen, wie hervorragend sich diese zwei Instrumente der Massenlenkung ergänzen; welche Synergien durch diese Verbindung freigesetzt werden? Ich als höchste Gottheit, im Besitz der religiösen Gewalt, Sorge dafür, dass die Menschheit deine Weltherrschaft aus dem tiefsten Grund ihres Herzens, d. h. mit religiöser Hingabe verehrt, und du, ausgestattet mit unwiderstehlicher Macht, wachst über die Einheit des Glaubens. Du sorgst dafür, dass ausser mir kein anderer Gott verehrt wird.“ – Ein Gott, ein Glaube, ein Gesetz, ein König – eine perfekte Theokratie, im Vergleich zu dem die Herrschaft Ludwigs des 14. ein Pappentier war. „Stell dir vor, wenn alle Menschen auf Erden auf Kommando sich vor dir verneigen und vor mir auf die Knie gehen. Welch ein Anblick! – IS und Boko Haram lassen grüssen.

„Und wenn nicht? Wenn etliche wider Erwarten sagen: Nein, da machen wir nicht mit. Niemand kann uns zwingen, etwas zu glauben, was wir nicht glauben können. Niemand kann uns befehlen, jemand zu lieben, den wir nicht lieben können. Wir haben ein Recht, auf die Stimme unseres Gewissens zu hören. Was willst du tun, Versucher, wenn dir Menschen deinem religiösen Einheitswahn nicht zustimmen?“ –

Die Antwort kennen wir. Die Geschichte, ja die gegenwärtige Weltlage führt sie uns vor Augen: Zerstörung, Blutbad und Chaos im Namen Gottes!

Als der Bundesnachrichtendienst (BND) wieder einmal den Machenschaften einer religiös-terroristischen Gruppe auf die Spuren kam, trat Kanzlerin Angela Merkel vor die Medien und erklärte äusserst entschlossen: „Wir dulden keine religiös legitimierte Gewalt.“ Sie wusste, wovon sie sprach. Nichts motiviert mehr die Menschen, sich mit Gewalt in den Krieg zu stürzen und an anderen Mitmenschen das grösste Unrecht zu begehen, als die Berufung auf Gott und ihr Anspruch auf das Monopol der Wahrheit. Denn wer die Wahrheit nicht sucht, weil er sie angeblich schon besitzt, der ist auch legitimiert, den anderen mit allen Mitteln klar zu machen, wo es ideologisch lang geht. Um das geht es in der dritten Versuchung.

Da macht Jesus nicht mit. Anstatt auf den Berg der Gewalt, geht er auf den Hügel des Kreuzes, auf Golgatha, um der Welt ein für allemal deutlich zu machen, dass Religion und Gewalt unvereinbar sind. Wer seine Religion mit Gewalt legitimiert, der entzieht sie der Kontrolle der Vernunft und beraubt sie der Zustimmung aus Freiheit – also das genaue Gegenteil von dem, was Jesus wollte. Deshalb liess er sich in allen Situationen einer Versuchung der Macht auf keine Kompromisse ein.

Auf den Punkt gebracht ist zu sagen: Jesus ist der Verkünder eines lebensbejahenden, befreienden und menschenfreundlichen Glaubens. Er proklamiert eine gesunde, der Menschheit dienende Gottesverehrung.

Was ein gesunder Glaube ist, hat er (Jesus) uns in all seinen Lebenslagen vorgelebt:

- a. Gesund ist der Glaube, wenn er nicht nach spektakulären Wundern trachtet, sondern vom Zuspruch der Liebe Gottes zum Menschen lebt.
- b. Gesund ist der Glaube, wenn er sich nicht in blinder Vermessenheit der Einsicht der Vernunft verschliesst, vielmehr diese als gute Gabe Gottes zu Rate zieht.
- c. Gesund ist der Glaube, wenn er nicht aus Angst und Zwang sondern aus der Freiheit der Liebe zu Gott geboren und gelebt wird.

Solch einen Glauben hat uns Jesus vorgelebt, für solch einen Glauben ist er gestorben und auferstanden. Zu solch einem Glauben schenke uns Gott seine Kraft und Gnade.

Amen

II

GLAUBEN IN VERANTWORTUNG FÜR DIE GEGENWART

- A Der biblische Gehalt der allgemeinen Erklärung der Menschenrechte
- B Der christliche Sozialauftrag im Neuen Testament
- C Religiöse Toleranz im Kontext biblischer Anthropologie
- D Der Christ im Spannungsfeld zwischen Glauben und Naturwissenschaft

A Der biblische Gehalt der allgemeinen Erklärung der Menschenrechte

Predigtansprache zum Tag der religiösen Freiheit

Kaum ein anderer Text des Neuen Testaments ist von einer so hohen politischen Aktualität wie die Worte im 1. Brief an Timotheus 2, 1-7:

„So ermahne ich euch nun, dass man vor allen Dingen zuerst tue Bitte, Gebet, Fürbitte und Danksagung für alle Menschen, für die Könige und alle Obrigkeit, auf dass wir ein ruhiges und stilles Leben führen mögen in aller Gottseligkeit und Ehrbarkeit. Denn solches ist gut und angenehm vor Gott, unserm Heiland, welcher will, dass allen Menschen geholfen werde und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen. Denn es ist ein Gott und ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, nämlich der Mensch Christus Jesus, der sich selbst gegeben hat für alle zur Erlösung, dass solches zu seiner Zeit gepredigt würde; dazu ich gesetzt bin als Prediger und Apostel (ich sage die Wahrheit in Christus und lüge nicht), als Lehrer der Heiden im Glauben und in der Wahrheit.“

1. Skepsis

Diese Worte lassen aufhorchen, denn hinter ihnen steht ein sichtlich aufgebracht Paulus, der sich einmal mehr missverstanden fühlt. Vermutlich haben gewisse christliche Kreise in Kleinasien seine Verkündigung als einen Aufruf zum Rückzug aus der Welt verstanden. Statt sich verantwortungsbewusst den Aufgaben des Alltags zu stellen, haben sie sich gegenüber der Gesellschaft entfremdet und dem Gemeinwesen als Teufelsreich den Rücken gekehrt. Aber so war es von Paulus nicht gemeint. Die Hinwendung zu Jesus ist keine Einladung zur Isolation, zur Verneinung der Mitwelt und Umwelt. Im Gegenteil, wer Christus gefunden hat, ist beauftragt, für andere priesterlich einzustehen. Zu den andern gehört auch die staatstragende Regierung, wie damals die Könige und ihre Beamten. Anstelle von Staatsverdrossenheit und Weltflucht zu zelebrieren sagt Paulus: „Engagiert euch für das Gemeinwohl, natürlich auf christliche Weise: Bittet für die Gesellschaft, betet für die äusseren Verhältnisse, denn sie sind immer verbesserungswürdig. Fleht für die Beamten, denn sie brauchen und verdienen eure Fürbitte. Irgendwer muss sich für die Staatsgeschäfte zur Verfügung stellen, sonst verkommt das öffentliche Leben zur Anarchie. Damit ist niemand gedient, weder der Welt, noch der Gemeinde.“

„Zudem“, sagt Paulus den Christen, „bildet euch nur nicht ein, ihr hättet Gott und Christus für euch allein gepachtet. Gott ist der Retter aller Menschen und das Erlösungswerk Jesu gilt im Prinzip jedermann, ob er es weiss oder nicht.“ Staatsmänner stehen mit ihrem Dienst im Schaufenster der Öffentlichkeit und setzen damit ihren Ruf aufs Spiel.

Schliesslich sagt Paulus: „Lasst eure Gebete für das Gemeinwesen »als Danksagung« zu Gott emporsteigen.“ Als Danksagung? Wofür denn, möchte man fragen. Aus der Sicht der ersten Christen »als Danksagung« dafür, dass uns Nero verfolgen lässt? Für uns in der heutigen Zeit, dass die Krankenkassenprämien ständig steigen? Dafür, dass das Asylwesen verschärft wird, die Rüstung immer mehr Geld verschwendet, die kantonalen Erziehungsdirektoren es immer noch nicht fertig gebracht haben, die Schulpläne zu koordinieren? Für all das und viel mehr (wir könnten die Liste beliebig verlängern) sollen wir dankbar sein?

2. Lichtblicke

Aber gibt es nicht jenseits dieser billigen Scharfmacherei Dinge in unserem Staat, für die wir als Christen dankbar sein können. Ausgehend von dieser Frage bin ich auf eine historische Errungenschaft von globaler Bedeutung gestossen, die Mehr als nur Bewunderung verdient, nämlich die »Allgemeine Erklärung der Menschenrechte«. Sie wurde am 10. Dezember 1948 von der Generalversammlung der Vereinten Nationen in Paris angenommen. Heute ist die Menschenrechtserklärung weltweit anerkannt. Das

Deutsche Grundgesetz von 1949 sowie die Schweizer Bundesverfassung haben die Anliegen der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte voll übernommen.

Bei der Lektüre dieses universalen Vertragswerkes über die Grundrechte eines jeden Menschen auf der Welt wurde mir bewusst, dass uns hier etwas unendlich Wertvolles zuteil geworden ist. Die Rechte, die wir haben, sind schriftlich festgelegt. Um dies deutlich zu machen: »Menschenrechte« sind nicht zugeschriebene, sondern angeborene, unveräusserliche und unantastbare Rechte und Freiheiten jedes Menschen gegen staatliche Eingriffe. »Menschenrechte« werden in den modernen Verfassungen als Grundrechte (genannt auch Naturrechte) gewährleistet. Sie fordern die Freiheit jedes Menschen sowie den Schutz von Leib und Leben. Jeder Mensch ist vertraglich geschützt. So lautet Artikel 1 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren.“ In Artikel 3 lesen wir: „Jeder hat das Recht auf Leben, Freiheit und Sicherheit der Person.“ Artikel 2 stellt fest: „Jeder hat Anspruch auf die in dieser Erklärung verkündeten Rechte und Freiheiten ohne irgendeinen Unterschied, etwa nach Rasse, Hautfarbe, Geschlecht, Sprache, Religion, politischer oder sonstiger Überzeugung, nationaler oder sozialer Herkunft, Vermögen, Geburt oder sonstigem Stand.“

Worum es bei den Menschenrechten geht, sagt die Präambel: Die Anerkennung der allen Menschen innewohnenden Würde und ihrer gleichen und unveräusserlichen Rechte ist die Grundlage der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens in der Welt. Dies ist fundamental. Fragt man sich, woher die Kriege und die enorme Unzufriedenheit in der Welt von heute herrühren, so ist zu sagen: weil wir diese Rechte, die jedem zustehen, nicht anerkennen und weil sie fortwährend verletzt werden.

Weiter heisst es in der Präambel: „die Verkennung und Missachtung der Menschenrechte hat zu Akten der Barbarei geführt, die das Gewissen der Menschheit tief verletzt haben. Darum verkündigt die Generalversammlung die vorliegende Allgemeine Erklärung der Menschenrechte als das von allen Völkern und Nationen zu erreichende, gemeinsame Ideal.“ Aus dieser Zielsetzung ergibt sich der im Artikel 1 formulierte Grundsatz: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geist der Brüderlichkeit begegnen.“ Hier auf folgen 29 weitere Artikel über Grundrechte, die den einzelnen Menschen vor staatlicher Willkür, Folter und Gewalt schützen sollen. Es geht dabei um Grundrechte, die den natürlichen Bedürfnissen des Menschen Rechnung tragen, wie etwa das Recht auf Heimat, Eheschliessung, Familie, Meinungsäusserung, politische und religiöse Überzeugung, Versammlungsfreiheit, ferner das Recht auf Arbeit, soziale Sicherheit, einen angemessenen Lebensstandard und Schulbildung.

Das sind Werte, die heute durch dieses fundamentale Vertragswerk verbrieft sind. Das war nicht immer so. Im sogenannten »ancien régime« vor der Französischen Revolution herrschte eine durch die Gesellschaftsordnung zementierte Rechtsungleichheit. So war etwa den Armen in den niederen Ständen das Heiraten untersagt.

3. Im Lichte der Bibel

Nun erhebt sich die Frage: Was ist aus biblischer Sicht zu diesem Dokument zu sagen? Wie weit sollen sich Christen der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte unterstellen? Besteht bei einer Annahme der Erklärung nicht die Gefahr, dass die Bibel ausgehebelt wird, dass die Gläubigen diesem Werk, geboren aus dem Geist der Aufklärung, der Aufmüpfigkeit gegen die Religion, auf einmal mehr Bedeutung beimessen als der Autorität der Heiligen Schrift? „Die Leute reden heute allenthalben von den »Menschenrechten«, aber was ist denn mit den »Rechten Gottes?« – Gut gebrüllt Löwe! Aber „sind denn die Menschenrechte nicht eigentlich Gottes Gebote?“, frage ich. Da gibt es Millionen, die täglich hungern oder nicht wissen, woher sie sauberes Trinkwasser hernehmen sollen, während andere sich den Kopf zerbrechen, wie sie mit vollen Händen ihr überflüssiges Geld verschwenden sollen. Ist das nicht eine Übertretung des Gebotes Du sollst nicht stehlen? Da gibt es Staaten, in denen Krokodilstränen über die Gräuel des Zweiten Weltkrieges vergossen werden, während das »christlichste Land« der Welt auf Guantanamo ein Konzentrationslager unterhält, wo die Gefangenen (die meisten unschuldig) wider die

Menschenwürde, wider die Gebote Gottes, wider internationales Recht in Käfigen gehalten und gefoltert werden. Ist das etwa im Sinne der Gebote Gottes? Hier werden die heiligsten und elementarsten Grundrechte der Menschen mit Füßen getreten, wogegen wir als Christen im Namen der Gebote Gottes und der Menschlichkeit protestieren.

Eine Konkurrenz zwischen der Bibel und der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte gibt es nicht, da diese zutiefst biblische Werte vermitteln und zwar in einer Weise, dass diesen auch Nichtchristen und Andersgläubige zustimmen können – nicht im Rahmen von heiligen Schriften, wie etwa der Bibel oder dem Koran, sondern im Rahmen eines international anerkannten Vertrages, zu dessen Einhaltung sich die Staaten verpflichtet haben. Würde man diese allgemeinen Rechte wörtlich und ausschliesslich an die Bibel binden, würden gewisse Kulturen und Gesellschaften sagen, die Bibel sei nicht ihr Buch. Deshalb erachtete man es als notwendig, eine für alle akzeptable Grundlage zu schaffen. Aber diese ist stark von den Zehn Geboten bestimmt. Es ist keine Frage, dass es unveräusserliche und einklagbare Menschenrechte gibt, deren Grund ausschliesslich in der menschlichen Würde liegt und die allen Menschen, kraft ihres Menschseins und ihrer Geburt, unabhängig von Hautfarbe, Staatszugehörigkeit, Geschlecht oder Alter, ja selbst unabhängig von ihrem Verhalten, zukommen, einfach weil wir Menschen sind.

Diese Erkenntnis ist eine urbiblische Wahrheit, vor der Christen und Kirchen lange Zeit die Augen verschlossen haben. Der amerikanische Schriftsteller Mark Twain erzählt in einem seiner Jugendromane (Huckleberry Finn) von der grossen Kesselexplosion auf dem Dampfschiff auf dem Mississippi. Huckleberry Finn wurde gefragt, ob jemand verletzt worden sei. „Nein“, antwortete Huckleberry, „ein Neger ist tot“. Darauf Tante Saly erleichtert: „Da habt ihr Glück gehabt, manchmal gibt es Verletzte.“

Gut ein Jahrhundert vor dieser Erzählung (sie stammt von 1884), nämlich 1776, war in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung die Gleichheit und Freiheit aller Menschen festgeschrieben worden, gleichsam konstitutionell verbrieft. Und dann, hundert Jahre später, eine solche Aussage! Wie passt das zusammen? Die beiden Hauptfiguren aus Mark Twains Roman, Huckleberry Finn und Tante Saly, sind keineswegs Bösewichte oder moralisch verwerfliche Leute, sondern liebenswerte Zeitgenossen und im Fall von Tante Saly sogar eine fromme und eifrige Kirchgängerin. Dennoch zählen Neger für sie nicht zu den Menschen, für die Sorge zu tragen ist. Wenn sie sterben, werden sie nicht registriert; sie gehören auch nicht, wie die damaligen Weissen meinten, zu den Adressaten von Grund- und Menschenrechten.

4. Im Rückspiegel

Ganz anders dreitausend Jahre zuvor bei der Verkündigung der Zehn Gebote am Sinai, wo sich Gott dem Volk Israel als ein Gott des Rechtes und der Gerechtigkeit offenbarte. Der Gott des Auszugs aus der Knechtschaft Ägyptens hat das Menschenrecht auf Leben, das Verbot von Folter und Sklaverei, das Recht auf Freizügigkeit, auf Versammlungs- und Religionsfreiheit gegen den pharaonischen Kapitalismus und Despotismus durchgesetzt. Israels Befreiung ist ein Zeugnis dafür, dass der Gott der Bibel sich für die Verwirklichung der Menschenrechte tatkräftig einsetzt – nicht nur für Israel, sondern für alle Menschen. Das bezeugt aufs Erste die biblische Abstammungsgeschichte der Menschheit. Wir lesen es auf der ersten Seite der Bibel:

„Lasst uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei... und Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und schuf sie als Mann und Frau.“ (1. Mose 1,26-27)

Mit dieser Feststellung sind drei grundlegende Aussagen getroffen. Der Mensch ist Eigentum Gottes. Das wird erstens dadurch zum Ausdruck gebracht, indem gesagt wird, der Mensch sei Gottes Ebenbild. Alle Menschen sind unterschiedslos Geschöpfe Gottes, weil sie alle von demselben Gott erschaffen wurden. Zweitens, weil alle Menschen von demselben Gott herkommen, sind sie unterschiedslos untereinander gleich. Drittens, weil alle Rassen und alle Völker nach dem Willen des Schöpfers von demselben Menschenpaar hervorgekommen sind, sind sie alle von gleicher geschöpflicher Würde und zwar kraft ihres Menschseins, unabhängig von welcher politischen oder religiösen Zuordnung auch immer.

5. Was uns heute angeht

Nach der Bibel haben alle Menschen die gleichen Rechte und dürfen nicht unterschiedlich behandelt werden, auch nicht aufgrund ihrer religiösen Überzeugung. Folgerichtig heisst es im Artikel 18 der UNO - Menschenrechtserklärung: „Jeder hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit. Dieses Recht schliesst die Freiheit ein, seine Religion oder Überzeugung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Kulthandlungen zu bekennen.“

Damit stellt die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte einen Meilenstein in der Geschichte der Religionsfreiheit dar. Sie ist das Ergebnis eines langen Prozesses in der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft, angefangen von der Reformation, über die Zeit der Aufklärung und die Einführung einer demokratischen Verfassung in den Staaten der westlichen Gesellschaft, seit den Tagen der Französischen Revolution, bis heute. Dabei ist nicht zu verschweigen, dass am Zustandekommen der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte 1948 viele fortschrittliche, kirchliche Kreise beteiligt waren. So unter anderen der damalige vatikanische Nuntius in Paris, Giuseppe Roncalli, der spätere Papst Johannes XXIII., der dann als Papst, anlässlich des 2. Vatikanischen Konzils entschieden dafür gesorgt hat, dass die Anliegen der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte in das Konzilsdekret über die Religionsfreiheit aufgenommen wurde. Dieses wohl bemerkenswerteste Dokument des 2. Vatikanums wurde von der Konzilsversammlung am 19. November 1965 angenommen. Seither werden die Päpste nicht müde, ihre Stimme für die Einhaltung der Religionsfreiheit zu erheben.

Die gleiche Orientierung gegenüber der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte lässt sich von anderen Kirchen einschliesslich der Weltgemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten sagen. Sie alle stehen entschieden zu diesem fundamentalen Vertragswerk. Als bekennende Christen werden wir nicht überhören, dass die Menschenrechte auf den Geboten der Heiligen Schrift gründen. Darum ist und bleibt ihre Beachtung für jeden Menschen weltweit die Grundvoraussetzung und der Massstab praktizierter Religion. Ihre Beachtung stellt nicht nur in der islamischen Welt, sondern auch in Europa und Amerika, angesichts fundamentalistischer Strömungen und intoleranter Bewegungen, einen wichtigen Prüfstein der Glaubwürdigkeit jeder Religion dar. Niemand kann sich auf Gott berufen – in keiner Religion und erst recht nicht in der christlichen – der im Namen der Religion Gewalt gegen andere anwendet. Das muss in unseren persönlichen Beziehungen, aber auch in unseren politischen Überlegungen und Entscheidungen eine Maxime sein.

Abschliessend möchte ich die Summe meiner Überlegungen in einem persönlichen Bekenntnis zum Ausdruck bringen:

Ich bin Mensch

Bevor ich Schweizer und Bürger der Stadt Basel bin, bin ich Mensch. Bevor ich Christ und Mitglied der Adventgemeinde Basel bin, bin ich Mensch. Schweizer, Basler, Christ und Adventist bin ich durch Zuschreibung, aber Mensch bin ich von Geburt an, von Natur aus von meinem Wesen her. Ich gehöre zu dieser Gattung. Wäre ich Russe, Muslim oder Bürger der Stadt Rom, so wäre ich auch Mensch. Wäre ich kein Mensch, dann wäre ich auch kein Schweizer und auch kein Basler, kein Christ und auch kein Adventist, denn dann wäre ich überhaupt nicht. Darum ist das Menschsein fundamental, unersetzlich, vorrangig und massgeblich. Alles was mir an Rechten, Möglichkeiten, Titeln und Ansprüchen sonst zugeschrieben sein mag, sind meinen Grundrechten als Mensch untergeordnet und hat sich an ihnen zu orientieren. Darum gilt meine höchste und massgeblichste Verpflichtung der vom Geist der Bibel getragenen Erklärung der Allgemeinen Menschenrechte.

B Der christliche Sozialauftrag im Neuen Testament

Hans Heinz zum 80. Geburtstag
in Dankbarkeit gewidmet

1. Entfaltung des Themas

Kennt das Neue Testament ein christliches Sozialmandat? – Ungeachtet der klaren Stellungnahme, welche die Pioniere des ‚religiösen Sozialismus‘ (Christoph Blumhard, Friedrich Naumann, Leonhard Ragaz) sowie die katholische Soziallehre seit der Erscheinung der Enzyklika ‚Rerum Novarum‘ Leos XIII. 1891 zugunsten unserer Frage formuliert haben, ist dieses Thema so aktuell wie in den Tagen der ‚Manchesterzeit‘. Denn zum einen ist die soziale Lage der Welt bei aller theoretischen Erkenntnis und trotz unverkennbarer Fortschritte, welche die soziale Bewegung in der ‚ersten Welt‘ gezeitigt hat, gesamthaft nicht entspannt. Zum andern dürfte der zur Zeit dominierende unbegrenzte Wirtschaftsliberalismus vielen Orts den Eindruck erwecken, als gehörte die Idee des Sozialen – Gemeinwohl, Gemeinschaftsbezug, Solidarität mit den gesellschaftlich Schwachen und Randständigen, Verantwortung für das Wohlergehen der Gemeinschaft – der Vergangenheit an.

Inhaltlich geht es beim Gedanken des christlich Sozialen um die Frage, inwieweit Christ und Kirche vom Evangelium her gerufen sind, sich für die Korrektur, ja wenn nötig, für die Umgestaltung unhaltbarer wirtschaftlich-sozialer Zustände einzusetzen. Der Umstand, dass in der Vergangenheit die soziale Frage im materialistisch orientierten Marxismus-Kommunismus ihren geschichtswirksamsten Anwalt gefunden hat, hat in den Kirchen zunächst erhebliche Irritationen hervorgerufen, die sich bei vielen Christen in der Ablehnung ihrer Zuständigkeit für das Soziale, vor allem in der Unfähigkeit notwendiger Differenzierungen geäußert haben²⁶. Manche bis heute gehegte Vorbehalte gegenüber einem christlichen Patronat des Sozialen würden sich als ebenso unbedrohlich wie unbegründet erweisen, hätte man einen nuancierten Blick für den christlichen Sozialauftrag im Neuen Testament. Denn dass es ihn gibt, ist unbestritten.

Klärungsbedürftig und erhellend wäre indes seine Abgrenzung gegenüber dem säkularen Sozialismus sowie die Frage seines Geltungsbereiches – sei dieser zeitlich-eschatologisch oder räumlich, das heisst gemeindeintern oder -extern. Welche sozialen Implikationen lassen Kommunität, Begriffe wie Bruder, Schwester, Reich Gottes (basileia – 2Kor 4,6-12.16-18; 1Tim 2,1-6) vermuten? Welcher Anspruch und Auftrag verbergen sich hinter der der Gemeinde zugeschriebenen Salz- und Lichtsymbolik (Mt 5,14-16) sowie der Christus zugeordneten Weltherrschaft (pantokrator – 1Kor 15,27ff.; Eph 1,20f.; Phil 2,5-11; Apk. 1,11f.; 2,11; 1Joh 2,2f.)? Vor allem gilt es zu klären, welche Wertigkeit das Neue Testament dem Sozialen innerhalb der erstrebenswerten gesellschaftlichen Güter zuweist und mit welchen Mitteln und um welchen Preis sozial gerechtere Strukturen zu etablieren sind. Vertretbar beantworten lässt sich unsere Ausgangsfrage nur unter einer ausgewogenen Berücksichtigung dieser für die Qualität des Sozialen höchst bedeutsamen Nebenaspekte. Diese Einsicht bestimmt die Stossrichtung der vorliegenden Untersuchung.

2. Die Begegnung des Urchristentums mit dem Sozialen – alttestamentliches Erbe

Das Christentum brauchte die Idee des Sozialen nicht zu erfinden; sie war ihm als Erben der alttestamentlich jüdischen Tradition gleichsam in die Wiege gelegt. Vergegenwärtigt man sich den ausgeprägten Sozialsinn einschliesslich seiner rechtlichen Ausgestaltung, wie es einem in den Anordnungen der Torah zugunsten der Armen, der Witwen und Waisen, der Leibeigenen, der Ausländer einschliesslich der Kriegsgefangenen begegnet²⁷, so kommt man zum Schluss: Dieses Mitgift war beträchtlich.

26 In Auseinandersetzung mit Hermann Kutter, einem Vertreter des ‚religiösen Sozialismus‘ um 1900, schrieb (Pfarrer) C. von Orelli: man dürfe (hinsichtlich des von Jesus verkündigten Reiches Gottes) „nicht übersehen, „dass es um eine Besserung der Herzen, nicht um eine solche der Zustände gehe. ... Auch Christus habe auf die jenseitige Welt vertröstet und sich von der diesseitigen abgekehrt. Man kann das Himmelreich nicht stürmen. Geduld ist not.“ In: M. Mattmüller, Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus, Zollikon (Zürich) 1957, I, 104; Anm. 147

27 vgl. Ex 22,20-26; 23,10f.; Lv 19,9f.13-15; 25,24-28.35-55; Dt 5,12-15; 15,1-18; 21,10-14; 22,13-21; 23,16f.; 24,5-22

Wenngleich das Sozialnetz im alten agraren Israel bei weitem nicht so dicht geknüpft war, wie dies heute in einem modernen Sozialstaat der Fall sein mag – unübersehbar bleibt die in diesem Zusammenhang wichtige Tatsache eines ausgeprägten sozialen Problembewusstseins und einer Sozialordnung zugunsten der Schwachen in rechtlicher Ausgestaltung. Als nun das Urchristentum seinerseits daran ging, sich in seinen kommunitären Strukturen zu verwirklichen, fand es im Alten Testament, das es in vieler Hinsicht rezipiert hatte, eine Sozialcharta vor, die bestens geeignet war, im Geist Jesu übernommen und den gewandelten sozialen Bedürfnissen entsprechend entwickelt und angewandt zu werden.

3. Der Sozialsinn in den urchristlichen Gemeinden

Zunächst sei festgestellt, dass der ‚biblische Mensch‘ dem Leben als einem vor Gott zu verantwortenden Auftrag gegenübersteht. Anders als in den meisten nichtbiblischen Religionen, wo sich der Mensch angesichts des Elends den Launen eines blind waltenden Schicksals hilflos ausgeliefert fühlt, nimmt der ‚biblische Mensch‘ die widrigen Umstände als veränderbare Herausforderungen an und sucht sie, soweit er’s vermag, zum Besseren zu wenden. Diese mentale Grundhaltung ist ihm von Gott gesetzt. Adam erhält den Auftrag, den ihm anvertrauten Garten zu bebauen und zu bewahren (Gn 2,15). Kain wird vor der nach ihm greifenden Sünde gewarnt und aufgefordert, über das böse Verlangen Herr zu sein (Gn 4,7). Er wird auch für den Mord an Abel zur Rechenschaft gezogen: „Wo ist dein Bruder?“ (Gn 4,9)

Diese archetypischen Szenen in der biblischen Urgeschichte machen deutlich, dass der Mensch dem ihm begegnenden Übel nicht macht- und tatenlos gegenübersteht. Er verfügt über den Auftrag und die Fähigkeit, es zu domestizieren und nach Verbesserung der Verhältnisse zu streben. Mit andern Worten: Solidarische Haltung ist eine biblisch-anthropologische Vorgabe, die zur Entfaltung von sozialem Verantwortungsbewusstsein und verändernder Dynamik – zwei Grundvoraussetzungen sozialen Engagements – befähigt. Somit ist das Soziale von Haus aus in das biblische Menschenbild implementiert. Ist dies erkannt, so steht es ausser Zweifel, dass das Neue Testament in Fortführung fundamentaler alttestamentlicher Traditionen dem Gedanken der sozialen Diakonie verpflichtet ist.

Unüberhörbar vernehmen wir es in der jesuanischen Verkündigung des neu anbrechenden ‚Reiches Gottes‘ (Mt 4,23-25; Mk 1,14f.). Die Gegenwart der *Basileia tou Theou* erschliesst sich nicht allein aus der von Jesus gepredigten Frohbotschaft (Mk 1,14), sondern ebenso aus seinen an den Kranken und Armen geübten heilsamen Taten. Jesu messianische Sendung erweist sich nicht zuletzt daran, dass durch seine wohlthätige Zuwendung zu den Menschen vornehmlich die Randständigen der Gesellschaft (schwer Kranke, körperlich und geistig Behinderte sowie Arme) wieder in die volle Lebensgemeinschaft hereingenommen werden (Mt 10,2-5). Wie sehr uneigennütziges soziales Verhalten Jesus am Herzen lag, offenbaren seine Reden über das Jüngste Gericht, wo die erbrachten wie die versäumten Wohltaten des Menschen ihr entscheidendes Gewicht haben werden (Mt 25,31-46).

Nun hat schon Leonhard Ragaz zurecht darauf verwiesen, dass die Botschaft des Neuen Testamentes vom Reich Gottes keineswegs nur in der sittlichen und sozialen Belehrung Jesu sowie in seinem Vorbild als Wohltäter verankert sei²⁸; was es auch zu erkennen gelte, sei die vom Neuen Testament bezeugte Tatsache, dass in Jesus, dem Mensch gewordenen Sohn Gottes, Gott selbst in die Welt hereinbricht und sich damit in die sozialen Zustände der Gesellschaft hineinpflanzt. – „Der Christus, dessen Wahrheit uns allenthalben aufzuleuchten beginnt, ist nicht der positive und nicht der liberale Christus, sondern beides zusammen und doch mehr als beides. Er ist der geschichtliche Jesus und zugleich der ewige Christus. Er ist der Christus der einzelnen Seele und doch der der Menschheit. Er ist der Führer zu einer Welt jenseits dieser irdischen Ordnungen, aber auch der, der den Himmel in die Erde hineinpflanzt. Dieser Christus ist zugleich auch der soziale Christus.“²⁹

Formulierungen solcher Art stehen in Gefahr, als parteipolitische Vereinnahmungen Gottes verstanden zu werden. Im Kern freilich geht es bei dieser christologischen Reflexion des im Neuen Testament vorfindlichen Sozialen um die transzendente Verankerung von Gerechtigkeit, Gemeinsinn und Solidarität. Im Kontext des christlichen Glaubens ist die Feststellung keineswegs übertrieben, dass der von Jesus

²⁸ siehe M. Mattmüller, a.a.O I, 174-176

²⁹ M. Mattmüller, a.a.O I, 175, Anm. 250

praktizierte solidarische Umgang mit den Menschen in Gott seinen Ursprung gehabt habe und dass er es deshalb auch verdiene, als Wirklichkeit Gottes in der Welt ernstgenommen zu werden.

Dies geschieht auch, wo überall der christliche Glaube angenommen wird. Das zeigt sich von Anbeginn der Christus-Bewegung³⁰, die dank dem grossen Zulauf an Neubekehrten erleben darf, dass mit ihrem quantitativen Wachstum unumgänglich eine sozialdiakonische Entwicklung einhergeht. Ja, man muss geradezu feststellen: Die Errichtung sozialer Strukturen war nicht nur eine Begleiterscheinung, sondern die notwendige Voraussetzung für das Fortleben und die weitere Entfaltung der Bewegung (Apg 4,4; 5,14). Hat doch das Evangelium gerade im palästinensischen Umfeld in hohem Masse arme, ja mittellose Menschen angezogen, wie dies etwa der Hinweis auf den Stand der Witwen oder die spätere Selbstbezeichnung der palästinensischen Judenchristen ‚Aebionim‘ (die Armen) deutlich macht. Ihre unübersehbare Präsenz in der Urgemeinde war der Anlass der anfänglich praktizierten Gütergemeinschaft (Apg 2,44f.; 4,32-37). Sie machte auch die Errichtung einer sozialdiakonischen Ordnung im Urchristentum unumgänglich (Apg 6,1-7).

„Die Menge der Gläubigen aber war ein Herz und eine Seele; auch nicht einer sagte von seinen Gütern, dass sie sein wären, sondern es war ihnen alles gemein. ... Es war auch keiner unter ihnen, der Mangel hatte; denn wer von ihnen Äcker oder Häuser besass, verkaufte sie und brachte das Geld für das Verkaufte und legte es den Aposteln zu Füssen; und man gab einem jeden, was er nötig hatte.“ (Apg 4,32-34)

Dieser Bericht will nicht nur als Geschichte, sondern als eschatologisches Paradigma gelesen werden. Pfingsten ist nach urchristlichem Verständnis die Zeit der Erfüllung, Endzeit, das Zeitalter des Geistes. Die in diesem heilsgeschichtlichen Kontext dargestellte Urgemeinde wird damit zum Urbild und Vorbild aller christlichen Gemeinden, ja der Kirche schlechthin. Was Lukas von den ersten organisatorischen Massnahmen der Jerusalemer Muttergemeinde zu berichten weiss, ist Ausdruck höchster sozialer Verantwortung. Mag auch ihre Zuständigkeit vorerst auf die Ortsgemeinde beschränkt gewesen sein – entscheidend ist das klare Wissen um die Verantwortung der Glieder füreinander. Hiervon zu berichten ist keine Erzählung, sondern Auftrag, der von der Kirche auch als solcher verstanden und umgesetzt wurde.

Wie gut strukturiert, vielfältig und solid das Sozialwerk der Kirche schon im 2. und 3. Jahrhundert ausgebaut war, zeigt das reichhaltige Quellenmaterial, das Adolf von Harnack in seiner Darstellung über ‚Die Mission und Ausbreitung des Christentums‘ unter den folgenden Gesichtspunkten zusammengestellt hat:

- Von dem Almosen überhaupt und seiner Verbindung mit dem Kultus und den kirchlichen Beamten;
- von der Unterstützung der Lehrer und Beamten;
- von der Unterstützung der Witwen und Waisen;
- von der Unterstützung, der Kranken, Schwachen und Arbeitsunfähigen;
- von der Sorge für die Gefangenen und in den Bergwerken Schmachttenden;
- von der Sorge für die zu begrabenden Armen und die Verstorbenen überhaupt;
- von der Sorge für die Sklaven;
- von der Sorge bei grossen Kalamitäten;
- von dem Arbeitsnachweis und dem Recht auf Arbeit in den Gemeinden;
- von der Sorge für die zugereisten Brüder (Gastfreundschaft) und für arme oder gefährdete Gemeinden³¹.

Mitunter wurden die in der Jerusalemer Muttergemeinde ergriffenen sozialdiakonischen Massnahmen als ‚urchristlicher Kommunismus‘ bezeichnet. Allein, wenn auch im Kernanliegen eine gewisse Übereinstimmung besteht (Gütergemeinschaft, bedürfnisorientierte Zuteilung der gemeinsamen Mittel), mit dem Kommunismus marxistischer Prägung hatte die urchristliche Gütergemeinschaft nichts zu tun. Denn zum einen: die Massnahme war örtlich begrenzt. Sie erfasste nur die in der Umgebung von Jerusalem lebenden notleidenden Christusgläubigen. Zum andern: die Massnahme beruhte auf keiner ökonomischen oder sozialen Ideologie. Sie war auch nicht das eigentliche Motiv des kommunitären

³⁰ vgl. Apg 1,14f.; 2,1.41-47

³¹ Adolf von Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums, Leipzig, 4. Aufl. 1923, I 160-162

Handelns, sondern die Frucht der Verbundenheit in Christus. Schliesslich unterschied sie sich auch in der Wahl der Mittel. Nichts deutet auf eine sozialrevolutionäre Erhebung; sie erfolgte freiwillig³² und ohne Klassenbewusstsein und Klassenkampf. Es ist offenkundig, dass das von Lukas berichtete sozialdiakonische Engagement im Urchristentum von keinen sozialtheoretischen Erwägungen ausging. Der Anlass zum Handeln ergab sich aus den dringenden Alltagsbedürfnissen der rasch wachsenden Gemeinde.

Damit erhebt sich die Frage, inwieweit das Neue Testament überhaupt zu einer Theoriebildung des christlich Sozialen Hand bietet. Da die Schriften des Neuen Testamentes in erster Linie als Zeugnisse des Glaubens verfasst worden sind, wird man von vornherein darauf verzichten, in ihnen nach irgendwelchen sozialtheoretischen Abhandlungen politischer Art zu suchen. Zwar fehlt es nicht an gelegentlicher Sozialkritik und Sympathiebekundungen zugunsten der Armen und Randständigen – erinnert sei namentlich an den Brief des Jakobus und das Evangelium des Lukas³³ – doch die einschlägigen Aussprüche stehen dort mehr in der Nähe der altisraelitischen Prophetenschelte als der philosophischer Diskurse.

4. Paulus und das Soziale

Dennoch fehlt es nicht an Zeugnissen eines reflektierten sozialen Problembewusstseins. So bekennt sich Paulus mit Nachdruck zur Wahrnehmung seiner sozialdiakonischen Verpflichtung zugunsten der ‚Armen von Jerusalem‘ (Gal 2,7-10). Sein Engagement ist Ausdruck einer dreifachen Wirklichkeit:

- a) Gottes versöhnende Liebe zur Welt (2Kor 5,18-21) ist das entscheidende Vorbild für den rettenden und heilenden Dienst der Christen an der Welt. Somit bezieht die christliche Solidarität ihre Dynamik vom Kreuz Christi her.
- b) Die Wahrnehmung sozialdiakonischer Verantwortung ist keine Angelegenheit des persönlichen Beliebens; Sie beruht auf einem göttlichen Auftrag. Gottes Dasein und Güte bekunden sich in seiner materiellen Fürsorge für seine Geschöpfe (Apg 14,17). Zur Vermittlung dieser seiner Fürsorge bedient sich Gott aber nicht allein der Natur, sondern auch der Menschen (Rm 12,4-6.8; 2Kor 8,1-21; 9,12-15³⁴). Das macht verständlich, warum der Gottesglaube in Ermangelung dieser Fürsorge in vielen Menschen erschüttert wird³⁵.
- c) Der von Paulus ausgeführte sozialdiakonische Auftrag war kein Privatakt. Er bewegte sich im Rahmen der von den Aposteln ergriffenen Initiative zugunsten der Armen (Gal 2,9f.). Der sozialdiakonische Einsatz des Apostels war ein integrierter Bestandteil seines missionarischen Wirkens. Dies erklärt, weshalb es kaum einen paulinischen Brief gibt, in dem der Apostel nicht auf diese Seite seines Dienstes zu sprechen käme³⁶.

32 siehe Harnack, a.a.O., I, 159, Anm. 2

33 vgl. Jak 1,9-11; 1,27; 2,1-7; 2,13-17; 4,13-17; 5,1-5; Lk 1,46-53; 6,21f.; 12,15-21; 16,19-31

34 vgl. auch Mt 25,31-46; 1Joh 3,11-18; Hbr 13,16

35 siehe Dietrich Bonhoeffer, in dem programmatischen Abschnitt seiner Ethik über ‚Die letzten und die Vorletzten Dinge‘: „Es ist nicht gleichgültig, in welchem Zustand uns die Gnade antrifft, wenn es auch allemal nichts als Gnade ist, dass sie zu uns kommt. Wir können es uns unter anderem schwer machen, zum Glauben zu kommen. Schwer ist es dem in äusserster Schande, Verlassenheit, Armut, Hilflosigkeit Gestossenen, an Gottes Gerechtigkeit und Güte zu glauben; schwer wird es dem, dessen Leben in Unordnung und Zuchtlosigkeit geraten ist, die Gebote Gottes im Glauben zu hören; schwer ist es dem Satten und Mächtigen, Gottes Gericht und Gottes Gnade zu fassen; schwerlich findet ein durch Irrglauben Enttäuschter und innerlich zum Zuchtlosen Gewordener zu der Einfalt der Herzenshingabe an Jesus Christus. Das ist nicht dem Betroffenen | zur Entschuldigung und zur Entmutigung gesagt. Sie müssen vielmehr wissen, dass gerade in die Tiefe des Falles, der Schuld, der Not Gott sich herabbeugt in Jesus Christus, dass gerade den Entrechteten, Erniedrigten, Ausgebeuteten das Recht und die Gnade Gottes besonders nahe sind, dass dem Zuchtlosen sich die Hilfe und Kraft Jesu Christi anbietet, dass Irrende und Verzweifelnde die Wahrheit wieder auf festen Grund stellen will.

Alles dies aber schliesst die Aufgabe der Wegbereitung nicht aus. Sie ist vielmehr ein Auftrag von unermesslicher Verantwortung für alle, die vom Kommen Jesu Christi wissen. Der Hungerige braucht Brot, der Obdachlose Wohnung, der Entrechtete Recht, der Vereinsamte Gemeinschaft, der Zuchtlose Ordnung, der Sklave Freiheit. Es wäre eine Lästerung Gottes und des Nächsten, den Hungernden hungrig zu lassen, weil gerade des Nächsten Not Gott am nächsten sei. Um der Liebe Christi willen, die dem Hungernden gehört wie mir, brechen wir das Brot mit ihm, teilen wir die Wohnung. Wenn der Hungernde nicht zum Glauben kommt, so fällt die Schuld auf die, die ihm das Brot verweigerten. Dem Hungernden Brot verschaffen ist Wegbereitung für das Kommen der Gnade.“ Dietrich Bonhoeffer, Ethik, München (Kaiser), 7. Aufl. 1966, 145-146

36 vgl. Röm 15,25-28; 1Kor 16,1-4; 2Kor 8,1-24; Gal 2,7-10; 6,9f.; Phil 4,14,19 8sw.

Klärungsbedürftig bei all dem ist die Frage, inwieweit die neutestamentliche Kirche geneigt war, in ihre soziale Verantwortung auch ihre nichtchristliche Umwelt mit einzubeziehen. In Rm 12,13f. ermahnt Paulus die Gläubigen, einander in fürsorglicher Liebe anzunehmen. Doch die Zuständigkeit der Gemeinde scheint sich auf die Brüder und Schwestern inner- und ausserhalb der Ortsversammlung zu beschränken. Man hat gar den Eindruck, dem Apostel ginge es darum, die Gemeinde als einen Ort sozialgerechter Verhältnisse sichtbar werden zu lassen (Rm 13,8), wodurch die Christen ihren aktiven sozialen Beitrag an die Welt leisten würden. Diese spezifisch innergemeindliche soziale Ausrichtung ist auch in dem im Neuen Testament gern gebrauchten Begriff ‚Bruderliebe‘ (philadelphia) angezeigt (1Ptr 1,22; 2Ptr 1,7; Hbr 13,1-3).

Wie sehr Paulus in bestimmten gesellschaftlichen Belangen auf eine strikte Wahrung der innergemeindlichen Zuständigkeit bedacht war, belegen seine entrüsteten Äusserungen in 1Kor 6,1-6, wo er die Christen unmissverständlich auffordert, ihre Rechtshändel auf keinen Fall vor den ‚Ungläubigen‘, d.h. Heiden auszutragen; vielmehr sollten sie, wenn sie schon untereinander streiten, ihre Konflikte mit Hilfe eines ‚Bruders‘, d.h. eines innergemeindlichen Schlichters bereinigen. Auch was die Disziplinierung von schweren Sündern angeht, begrenzt Paulus die moralische Zuständigkeit der Christen auf die Gemeinde (1Kor 5,1-5.9-13). Doch im sozialen Bereich weitet sich sein zunächst nur auf die Gemeinde gerichteter Blick auf die Notleidenden ausserhalb der christlichen Versammlung: in Phil 4,5 noch recht allgemein, in Gal 6,9f. dagegen ganz bestimmt: „So lasset uns Gutes tun an jedermann, allermeist aber an des Glaubens Genossen.“

Aber nicht nur die Frage einer gerechteren Verteilung der lebensnotwendigen Güter machte das Vorhandensein eines sozialen Problembewusstseins unumgänglich; mindestens ebenso schwer lasteten die aus der starren Standesordnung der antiken Gesellschaft resultierenden Konflikte auf dem missionarischen Alltag. Die Gemeinde mit ihrem Selbstverständnis als eine Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern konnte an ihnen unmöglich vorbeischaun³⁷. Diese Sachlage nötigte die Apostel, zur Frage der Veränderbarkeit ständischer Gebundenheit Stellung zu nehmen (1Kor 7,20-24; Phlm 1ff.). Während Petrus angesichts der Herausforderung durch ständische Unterwerfung christliche Geduld und Leidensbereitschaft predigt (1Ptr 2,18-23), bekundet Paulus grundsätzlich Verständnis für das Streben christlicher Sklaven nach sozialer Emanzipation: „Kannst du frei werden, so brauche es viel lieber, ... Ihr seid teuer erkauft; werdet nicht Sklaven der Menschen“ (1Kor 7,21-23), allerdings nicht ohne gewisse Einschränkungen.

Der Apostel verkennt nicht die Legitimität bestimmter Rechtsansprüche wie etwa jene der bürgerlichen Freiheit und Gleichheit; aber er bezweifelt die Zweckmässigkeit ihrer unbedingten Durchsetzung, zumal dann, wenn ein solcher Akt um den Preis höherer Güter vorgenommen wird (1Kor 10,23). Wichtiger als die äusserliche Gleichstellung der Christen erscheint ihm der Friede in der Gemeinde, ihr guter Ruf und die ungehinderte Verkündigung des Evangeliums (1Kor 10,32f.). Wohl auch um dieser Werte willen fordert er von den Gläubigen eine loyale Haltung gegenüber der Staatsautorität (Röm 13,1-7). Die Anwendung von Gewalt zwecks Veränderung selbst ungerechter sozialer Verhältnisse ist keine Option. Ja, zur Rettung der Menschen wäre Paulus bereit, sogar seine eigene Freiheit zu opfern (1Kor 9,19-23), und dies umso mehr, als ja „das Wesen dieser Welt vergeht“ (1Kor 7,31).

Noch einmal: Die Frage der Dringlichkeit sozialer Veränderungen ist im Neuen Testament zwar präsent, doch sie hängt vom inneren Wert des erstrebten Rechtsgutes ab, das in seinem Verhältnis zu den anderen Werten des Zusammenlebens gesehen werden muss. Es gibt Güter zweiter Ordnung, für deren Erkämpfung Paulus sich genauso wenig zuständig fühlt wie einst Jesus (Luk 12,13f.).

Dass aber damit noch nicht alles gesagt ist, belegt der Brief an Philemon, wo der Apostel das soziale Gefälle zwischen dem christlichen Sklavenhalter Philemon und seinem zum Glauben bekehrten Sklaven Onesimus dadurch aufhebt, dass er die beiden auf ihre in Christus erlangte Bruderschaft verweist (Phlm 15-17.21). Die hier sichtbar werdende ‚sozial-revolutionäre Dynamik‘ hatte ihren fruchtbaren Nährboden in dem urchristlichen Universalismus, welchen Jesus und Paulus der Bewegung einpflanzten. Von hieraus war es naheliegend, wenn das Christentum – in dem Masse wie es in die Welt hinein-

³⁷ Siehe Harnack: „Die religiöse Gleichstellung wurde bis zu einem gewissen Grad auch als politisch-soziale empfunden.“ A.a.O, I, 242

wuchs – mit seinem missionarischen Elan Zug um Zug auch diakonische Verantwortung für bald alle Belange des Lebens übernahm. Davon zeugt die entschiedene Ermahnung an die Christen, in ihre Fürbitte alle Menschen, insbesondere die Träger der zivilen Gewalt einzuschliessen – zum einen, damit die Menschen dank sicherer politischer Verhältnisse zur Ehre Gottes ein geordnetes Leben führen könnten; zum andern, weil Gottes Heilshandeln in Christus allen Menschen gilt (1Tim 2,1-6). In Anbetracht der hier markierten Zusammenhänge zwischen dem göttlichen Heilshandeln und den irdischen Rahmenbedingungen des menschlichen Zusammenlebens wäre es geradezu widersinnig, in der im Neuen Testament beanspruchten universalen Heilsverantwortung der Christen nicht auch ein Stück Sozialmandat zu sehen. Denn die im Namen der Liebe Gottes verkündigte Salus der Seele führt – wenn sie echt ist – naturgemäss zur Salus humana und schliesslich zur Salus publica. Die wahre Liebe ist unteilbar (2Ptr 1,7). Um es mit den Worten Adolf von Harnacks, des Altmeisters der Dogmengeschichte, zu sagen:

„Das Evangelium wurde so zu einer sozialen Botschaft. Die Predigt, welche das innerste Wesen des Menschen ergriff, ihn aus der Welt herauszog und ihn mit seinem Gott zusammenschloss, war auch die Predigt von der Solidarität und Brüderlichkeit. Das Evangelium ... ist im tiefsten individualistisch und im tiefsten sozialistisch zugleich. Seine Tendenz auf Assoziation ist nicht eine zufällige Erscheinung in seiner Geschichte sondern ein wesentliches Element seiner Eigenart. Es vergeistigt den unüberwindlichen Trieb, der den Menschen zum Menschen zieht, und erhebt die gesellschaftliche Verbindung der Menschen über die Konvention hinaus in den Bereich des sittlich Notwendigen. Es steigert damit den Wert des Menschen und schickt sich an, diese gegenwärtige Gesellschaft umzubilden, den Sozialismus, der da ruht auf der Voraussetzung widerstreitender Interessen, umzuwandeln in den Sozialismus, der sich gründet auf dem Bewusstsein einer geistigen Einheit und eines gemeinsamen Ziels.“³⁸

Summa

Kennt das Neue Testament einen christlichen Sozialauftrag? – Anders als der säkulare Sozialismus, der die Umgestaltung der Gesellschaft zum Gerechteren hin explizit angeht, implementiert das Neue Testament soziales Bewusstsein und soziales Handeln, indem es den Glaubenden auf Gottes kommende Herrschaft verweist. Doch anstatt auf Klassenkampf, setzt es auf die umgestaltende Kraft des Evangeliums, dessen Heilsbotschaft die Menschen von innen verändert und zwar so, dass sie den Weg der Christusbotschaft in der Gestalt einer wahrhaft geschwisterlichen Gemeinschaft antreten, in der die Güter der Welt mehr nach Bedürfnissen als nach Leistung geteilt werden. So wächst das Reich Gottes in die Welt hinein und vergrössert den Rahmen, innerhalb dessen seine Grundsätze teilender Liebe und ausgleichender Gerechtigkeit zur Geltung kommen. Ist es also wahr, dass man den Baum an seinen Früchten erkennt (Mt 7,16f.), dann ist der Schluss zwingend: Ein Christentum, das nicht im wahrsten Sinne sozial ist, ist kein Christentum.

38 Harnack, a.a.O I, 158

C Religiöse Toleranz im Kontext biblischer Anthropologie

Aus der Betrachtung der Kirchengeschichte ergibt sich die Einsicht, dass jede religiöse Gemeinschaft von einer bestimmten Grösse an von dem Bedürfnis nach Meinungsvielfalt, Unterscheidung und Teilung eingeholt wird. Dieses Phänomen entspringt nicht allein dem Prozess der Gruppendynamik, es hat auch seine tiefsten Wurzeln im einzelnen Menschen als personalem Wesen. Meinungsvielfalt, Differenzierung und Teilung gehören zum Geheimnis der geistigen Neuwerdung. Hat man das erkannt, so schwindet der Schmerz ob verlorener kirchlicher Einheit, um der Einmütigkeit durch Toleranz Platz zu machen.

1. Der Mensch – ein personales Wesen

Die Personalität des Menschen erweist sich in seiner Einzigkeit (Singularität) und seiner Ichwerdung durch Selbstdifferenzierung. Der Mensch wird sich seiner selbst bewusst durch die Suche nach seinem Ich. Das heisst zum einen: Jeder Mensch erscheint nach aussen als einzig und einmalig. Doch nicht nur anderen gegenüber erscheint er so, sondern – und das ist das andere – er selbst ist sich seiner Einzigkeit bewusst.

Denn im Unterschied zu allen anderen irdischen Wesen hat der Mensch nicht nur ein Sein, sondern auch ein Bewusstsein, mittels dessen er sich des Unterschiedes zwischen sich und anderen Wesen seiner Umwelt und seiner Gattung bewusst wird (Ps. 8,4–9). Der Mensch kann „ich“ sagen und so sich selbst gegenüber treten und sich zum Gegenstand seines eigenen Denkens erheben (Röm. 7,14–23). Im Wissen und Ringen um sein Ich und seine Unterschiedenheit beruht seine Individualität, um derentwillen der Mensch unaustauschbar, schützens- und achtenswert ist (Jes. 43,1f.)

Ist nun der Mensch in seiner Personalität erkannt, so versteht es sich, dass auch seine Wahrnehmung, sein Verstehen und seine Gottesbeziehung den Stempel seiner ihm eigenen Personalität tragen. Der Mensch begreift sich in seiner Einzigkeit vor Gott. Sein Gottesbild ist ein Ausdruck seiner Selbstdifferenziertheit (Ps. 139,1–16). Deshalb kann dem Menschen ein fremdes, nicht von ihm selbst verinnerlichtes Gottesbild nur mit Zwang auferlegt werden (Dan. 3,8–20). Wo dies geschieht, wird die in der Personalität beruhende Menschenwürde zutiefst verletzt (Ester 3,1–6). Zwang widerspricht dem Wesen der von der Personalität mitbestimmten Gottesbeziehung (Religion) (Apk. 13, 1–8).

Von der je eigenen Personalität des Menschen ist auch sein Gewissen, das Organ seines sittlichen Urteils, geprägt (1. Kor. 2,11). Wo immer der Mensch über Wahrheit und Irrtum urteilt, zwischen Gut und Böse entscheidet, schwingt seine Individualität mit (1. Kor. 8,4–7). Deshalb kommt die Achtung der Gewissensfreiheit der Wahrung der in der Personalität verankerten Würde des Menschen gleich (Röm. 14, 20–15,2).

Die Gewissensfreiheit einer Person hat dort ihre Grenzen, wo sie die Gewissensfreiheit eines andern bedroht (1. Kor. 8,4–13). Von Gewissensfreiheit kann in einer Gemeinschaft nur dann die Rede sein, wenn sich ihrer jedes Mitglied der Gruppe in gleicher Weise erfreut. So handelt es sich bei der richtig verstandenen Gewissensfreiheit um eine Freiheit in Grenzen (1. Kor. 9,19–22).

Sie ist immer begrenzt durch das Freiheitsrecht der anderen (1. Kor. 10,24f.). Ist eine Gemeinschaft auf die Wahrung der Gewissensfreiheit bedacht, so hat sie auch darüber zu wachen, dass niemand die Grenzen seiner eigenen Freiheit überschreite.

2. Der Mensch vor Gott

Innerhalb der Grenzen der eigenen Gewissensfreiheit ist der Mensch unmittelbar vor seinem Gott und souverän (Röm. 14,1–12). Zwar ruft ihn sein Gewissen angesichts der Herausforderung des Sittlichen

zur Verantwortung (Röm. 2,14–16), ansonsten jedoch steht es niemandem zu, ihn zur Annahme einer fremden Überzeugung zu zwingen (Röm. 14,13–15).

Diese Forderung ergibt sich aus der Erkenntnis der Transzendenz Gottes. Das besagt: Gott ist jenseits von Zeit und Raum. Damit überschreitet er die grundlegenden Kategorien menschlichen Erkennens (1. Tim. 6,15f.). Deshalb ist Gott mit den Mitteln des menschlichen Erkennens nicht beweisbar. Was auch immer der Mensch von Gott behaupten mag, ist vom Stand- und Zeitpunkt des Menschen behaftet. Wie Gott ausserhalb dieses Raumes ist, vermag der Mensch nicht zu sagen. Daran ändert die von der Bibel geltend gemachte Offenbarung Gottes auch nichts, da die Offenbarung infolge ihrer Einbettung in Zeit und Geschichte von neuem der Begrenztheit menschlichen Erkennens und Verstehens unterworfen ist. Daher gibt es keine absolute, das heisst von der Begrenztheit menschlichen Erkennens losgelöste Religion.

Diese unumkehrbare Einsicht kennzeichnet den tiefgreifenden religionsphänomenologischen Wandel zwischen den Epochen vor und nach der Aufklärung. Auf dieser Einsicht beruht auch die Forderung nach religiöser Toleranz. Denn wenn jemand Gott nicht mit letzter Sicherheit beweisen kann, dann ist es auch nicht auszuschliessen, dass er in seiner Überzeugung irrt. Die Möglichkeit des Irrtums in der eigenen Überzeugung entzieht einem den Boden, dem andern mit einem letzten Anspruch auf Wahrheit über Gott entgegenzutreten.

3. Der Mensch – ein relationales Wesen

Mit dem bisher Gesagten ist die Gemeinschaftsbildung im Zeichen religiöser Überzeugung jedoch nicht verabschiedet. Sie ist unter Wahrung der oben erwähnten anthropologischen Parameter durchaus natürlich und legitim, da zum Wesen der Person neben den Eigentümlichkeiten der Einzigkeit und Selbstdifferenzierung auch das Angelegtsein des Menschen auf Beziehung (Relationalität) gehört (Gen. 1,26f.; 2,18–24). Ihr verdankt der Mensch die Fähigkeit, den Horizont seines Bewusstseins über sich hinaus bis zu Gott und dem Nächsten zu erweitern.

Der Umstand, dass der Mensch "ich" sagen kann, befähigt ihn, sich nicht allein mit sich selbst denkend auseinander zu setzen, sondern auch mit Gott und seinen Mitmenschen bewusst und differenziert in Beziehung zu treten. Dank dieser Eigentümlichkeit ist der Mensch von Gott und seinem Nächsten anrufbar (Gen. 3,9). Diese seine Anrufbarkeit macht ihn zum sittlichen Wesen (esse morale).

Daraus ergeben sich einige grundlegende Schlussfolgerungen, die mit den Begriffen Unantastbarkeit der Menschenwürde, Verantwortung und Solidarität sowie Kommunität zu umschreiben sind.

a. Unantastbarkeit der Menschenwürde

Durch die Verwurzelung der Personalität in der Gott-Mensch-Beziehung wird das Individuum an den transzendenten Gott gebunden. Dadurch wird seine Würde nicht mehr innerweltlich ableitbar. Folglich kann sie auch nicht innerweltlich relativiert, das heisst von eingrenzenden Bedingungen abhängig gemacht werden. Somit sind Würde und Schutzwürdigkeit des Menschen unabhängig von seiner Leistung, seinem Verhalten und seinen Eigenschaften zu respektieren (Gen. 9,5f.).

b. Verantwortung und Solidarität

Das Angelegtsein des Menschen auf Beziehung bedeutet ferner, dass der einzelne von Gott und dem Mitmenschen anrufbar ist. Er erweist sich als Person, indem er zu anderen Personen in Beziehung tritt.

Daraus folgt: Werden Personalität und Würde des Menschen durch die Anwesenheit seines Nächsten mitbestimmt, so ist der Mensch durch die Erscheinung seines Nächsten zur Verantwortung gerufen (Gen. 4,9). Negativ ausgedrückt: Wer sich der Verantwortung gegenüber seinem Nächsten entzieht, verletzt seine eigene Menschenwürde. In der gelebten Gemeinschaftsfähigkeit und Solidarität erweist sich der Mensch als verantwortungsbewusstes Wesen (Röm. 12,1–8). Denn Solidarität ist verantwortliche Anteilnahme am Dasein des Nächsten in der Not.

c. Kommunität

Der Mensch wird zum Ich; er gewinnt seine Identität durch das Bewusstwerden seiner Unterschiedenheit von anderen Menschen. Zur Selbstwerdung braucht er also andere Menschen (Gen. 2,18–24). Damit ist er von der Schöpfungsordnung her auf Gemeinschaft angelegt. Das heisst: Nicht nur tritt er aufgrund seiner Relationalität gelegentlich mit anderen Menschen in Berührung, er lebt auch in einem dichten Netz von Beziehungen, die sein Denken und Handeln, Fühlen und Wollen mitbestimmen. Von diesem Angelegtsein auf Gemeinschaft ist auch sein religiöses Bewusstsein wesentlich betroffen. Angesichts seiner transzendenten Fragen braucht er die Gemeinschaft als dialogisches Gegenüber, das in Beantwortung seines religiösen Zeugnisses seinen Glauben teilt und vergewissert. Die Suche nach Gott stiftet Gemeinschaft. So erweist sich die Kultgemeinschaft als Ausdruck des Angelegtseins des Menschen zugleich auf Gott und seine Mitmenschen (Eph. 4,1–6).

4. Toleranz im Dienste kirchlicher Verantwortung

Dieser Sachverhalt liegt der Verkündigung als religionspsychologisches Motiv zugrunde. Das damit ins Blickfeld rückende Ziel des Wachstums einer Kultgemeinschaft ist demnach natürlich, wenngleich viele Kirchen und weltanschauliche Gruppen in Verkennung der freien Natur der Religion sich selbst im Wege stehen. Denn je exklusiver eine Glaubensgemeinschaft ihre Überzeugungen formuliert, um so stärker fordert sie zum Widerspruch und zur Spaltung heraus (Apg. 15,1–11). Da die Selbstdifferenzierung aufgrund von Wachstum und eigener Erfahrung im Wesen der menschlichen Entwicklung liegt, muss der einer jeden Gemeinschaft innewohnenden Spaltungsdynamik bewusst entgegen gesteuert werden, indem man die Verbindlichkeit auf einige wenige für alle Glieder der Gruppe nachvollziehbare Prinzipien beschränkt und den Rahmen für die Ausgestaltung der gemeinsamen Kernüberzeugungen unter Berücksichtigung der Persönlichkeit menschlichen Erkennens und Glaubens möglichst weit steckt (Apg. 15,10–29).

Unter diesem Gesichtspunkt besteht in lehrorientierten Kirchen ein besonderer Handlungsbedarf. Sie haben ernsthaft zu prüfen, ob es wirklich in ihrem Interesse liegt, ihre religiösen Überzeugungen noch differenzierter und noch verbindlicher zu erklären. Denn damit verstärken sie das natürliche Spaltungspotential in ihren Reihen.

Eine unvoreingenommene Auseinandersetzung mit dem Neuen Testament, der Kirchengeschichte und der biblischen Anthropologie bestätigt die Erkenntnisse der modernen Soziologie, nach denen Meinungsvielfalt, Spannungen und Teilung natürliche Mechanismen im gruppenspezifischen Werden und Vollzug einer Gemeinschaft darstellen. Sie sind bisweilen schmerzhaft, und dies umso mehr, je entschiedener eine Kirche an der Vorstellung der Einheit festhält. Spaltungen im religiösen Bereich verursachen nicht nur Streit, sondern auch Verunsicherung im Glauben, ja nicht selten führen sie zum Glaubensverlust. Darum ist der Glaubensspaltung aus seelsorgerlicher Verantwortung mit allen friedlichen Mitteln der Konfliktlösung zu begegnen. Wo das nicht (mehr) möglich ist, weil der Riss in einem tief wurzelnden Gewissenskonflikt gründet, da sollte man die Trennung im Glauben nicht bloss hinnehmen, sondern sie als eine Chance zu einem Neubeginn für alle Betroffenen wahrnehmen (Apg. 15,35–41). Wachstum und Teilung sind Voraussetzungen, damit Neues entstehen kann. Neues entsteht, weil die unaufhaltsam vorwärts drängende geschichtliche Entwicklung eine Glaubensgemeinschaft vor neue Situationen, Erkenntnisse und Herausforderungen stellt, auf die eine etablierte Kultgemeinschaft mit schon verfestigten Lehrmeinungen und institutionellen Strukturen rechtzeitig und zeitgemäss zu antworten oft kaum im Stande ist. Wie Eltern ihre mündigen Kinder loslassen müssen, damit diese ihr Leben nach ihren eigenen Erkenntnissen und Bedürfnissen gestalten können, so muss auch eine Glaubensgemeinschaft den Auszug und Neubeginn derer tolerieren, die Gott im Horizont ihrer Zeit neu sehen und verstehen (Mk. 2,18–22). Die Akzeptanz von Vielfalt inner- und ausserhalb der eigenen Kirche tut der christlichen Nachfolge keinen Abbruch. Denn die Bibel gebietet niemandem, alle Menschen zu verstehen, wohl aber lehrt sie uns, den Nächsten zu lieben (Mk 12,28–34).

Zusammenfassend lässt sich sagen:

Da menschliches Verstehen und Gewissen von der Transzendenz Gottes begrenzt und der Persönlichkeit menschlicher Existenz geprägt sind, können mündige Entscheidungen des religiösen Bewusstseins und der Sittlichkeit nur unter Wahrung der Glaubens- und Gewissensfreiheit getroffen werden. Angesichts dieser Tatsache ist die Bildung einer echten Glaubensgemeinschaft nur durch einen in Freiheit und Dialog gewonnenen Konsens in den wesentlichen Überzeugungen denkbar. Sekundäre Lehrmeinungen hingegen verlieren in der Masse ihre Spaltungsdynamik, wie die Gemeinde den Raum für Meinungsvielfalt durch bewusst geübte Toleranz erweitert. Das vom Heiligen Geist gewirkte Pfingstwunder bekundet sich nicht in Bekenntniseinheit, hinter deren Forderung allzu gern das Bestreben nach intolerantem Machterhalt lauert, vielmehr in der von wahrer Toleranz getragenen Einmütigkeit, die alle Vielfalt der Meinungen und religiöse Schranken kraft der Liebe Christi überwölbt (Lk. 10,25–37).

aus:

Thomas Domanyi, – Der Toleranzgedanke im Neuen Testament, Friedrich Reinhard Verlag, Basel 2000.

D Der Christ im Spannungsfeld zwischen Glauben und Naturwissenschaft

Richard Lehmann-Zürcher zum 70. Geburtstag
in Freundschaft und Dankbarkeit gewidmet.

„Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Und die Erde war wüst und leer, und es war finster auf der Tiefe; und der Geist Gottes schwebte auf dem Wasser.“ Gn 1,1-2

1. Irritationen des Glaubens angesichts der Naturkunde

Es vergeht kaum ein Tag, an dem nicht irgendeine sensationelle Nachricht aus dem Bereich der Naturforschung an unsere Ohren dringt. Mal ist es eine Meldung über eine Neuentdeckung im Universum, ein andermal ein biologischer oder archäologischer Fund, der das hohe Alter des Lebens und der Menschheitsgeschichte belegen soll. Nun, was es auch immer sei, viele Meldungen werden so einsichtig und überzeugend vorgetragen, dass man sich als bibelgläubiger Christ mit der Frage konfrontiert sieht: Wie verhält sich diese an die Tatsachen grenzende Neuerkenntnis zum biblischen Glauben, zu meinem Glauben, zum Glauben meiner Gemeinde? Und natürlich verbirgt sich hinter dieser Frage ein Stück weit die Befürchtung, dass die Annahme dieser neuen Erkenntnisse den Glauben an Gott und sein Wort untergraben könnte.

Vermutlich ist es diese Angst, die viele Christen dazu verleitet, naturwissenschaftlichen Aussagen mit Skepsis zu begegnen. Manche gehen gar so weit, dass sie die Ergebnisse der Naturforscher für ein Täuschungsmanöver des Teufels halten. Andere wiederum, die der Wissenschaft aufgeschlossen gegenüberstehen, weil sie täglich mit neuen Erkenntnissen aus der Forschung zu tun haben, fühlen sich von den wissenschaftsfeindlichen Reaktionen der Skeptiker beengt und fragen sich, ob sie in unserer Gemeinde noch am richtigen Ort sind. Ist es überhaupt erlaubt, als bibelgläubiger Christ ein weltoffener Mensch zu sein? Diese Frage ist genauso schmerzlich und beängstigend wie die Befürchtungen der Wissenschaftsskeptiker. – Was tun?

Zunächst sei gesagt, dass die heute bestehende Gegnerschaft zwischen Glauben und Naturwissenschaft jüngeren Datums ist. Im Altertum und im Mittelalter hatte die Kirche ein positives Verhältnis zu den Wissenschaften. Die Kirchenväter betrachteten die Philosophie als Wissenschaft vom vernunftgemässen Denken, als „Magd der Theologie“. Die späteren Lehrmeister der Kirche bemühten sich, zwischen Glauben und Wissen ein versöhntes Verhältnis herzustellen. So auch noch zu Beginn der Neuzeit. Denn die grossen Entdecker der grundlegenden Naturgesetze wie Nikolaus Kopernikus, Johannes Kepler, Isaac Newton und Louis Pasteur waren tief gläubige Menschen. Und wenn ich richtig sehe, dann stand auch Ellen White in dieser Tradition; denn ihr meist verbreitetes Büchlein „Der Weg zu Christus“ beginnt mit dem programmatischen Satz: „Natur und Offenbarung bezeugen beide die Liebe Gottes.“ Dessen ungeachtet sehen wir uns heute mit einer wachsenden Gegnerschaft zwischen Glauben und Naturwissenschaft konfrontiert. Woher kommt das?

Die Spannungen zwischen den beiden Bereichen begannen am Ausgang des Mittelalters, als sich die Kirche immer grundlegenderen Erkenntnissen aus den Naturwissenschaften gegenüber sah, die die Theologie nicht mehr zu integrieren vermochte und die daher die Glaubenslehre in Frage stellten. Zu diesen naturwissenschaftlichen Entdeckungen gehörte etwa die Einsicht, dass im Mittelpunkt unseres Planetensystems nicht die Erde steht, sondern die Sonne; dass die Erde nicht eine auf dem Ozean schwimmende Scheibe ist, sondern ein ovaler Globus, der um die Sonne kreist; dass hinter den Naturphänomenen wie Blitz und Donner nicht unmittelbar eingreifende Engel stehen, sondern Naturgesetze. Die Kirchen glaubten zunächst, diese Ansichten wären falsch, weil sie der Bibel widersprächen, und sie befürchteten, dass die Naturwissenschaften auf diese Weise das christliche Lehrgebäude zum Einsturz brächten. Deshalb bekämpften sie die Vertreter der Naturwissenschaften und leiteten damit eine zunehmende Entfremdung zwischen den beiden Bereichen ein.

Was aber veranlasste die Naturforscher, zu Einsichten zu gelangen, die vom herkömmlichen Glauben und Denken immer mehr abwichen? Der Grund hierfür lag in einer völlig neuartigen Betrachtung unserer Erscheinungswelt. Im sog. Vorwissenschaftlichen Zeitalter galt die Bibel als Lehrbuch und Massstab für alle Wissensgebiete mit Ausnahme der Politik. Die Erkenntnisquelle für sämtliche Belange war die biblische Offenbarung. Dank der Offenbarung erübrigte sich eine rein innerweltliche Erklärung der Erscheinungswelt und ihrer Funktionsweise.

Dies änderte sich in dem Moment, wo man von den griechischen Naturphilosophen, vor allem aber von Aristoteles gelernt hatte, zur Erklärung der Erscheinungswelt nicht die biblische Offenbarung heranzuziehen, vielmehr sich auf die eigene scharfe Beobachtung und Erfahrung zu stützen. Dieses Vorgehen verschärfte den Blick für die innerweltlichen Phänomene; zugleich aber blendete sie jene Erkenntnisinhalte aus, die mit den Möglichkeiten der Sinneswahrnehmung nicht zu erfassen sind. Man denke etwa an die Sinn- und Gottesfrage oder an das breite Feld der zwischenmenschlichen Beziehungen. Dies alles beschleunigte den Prozess der gegenseitigen Entfremdung und des Misstrauens, bis man einander so wenig zu sagen hatte, dass man sich als Feinde gegenüberstand.

2. Glauben und Forschung – zwei verschiedene Erkenntnisquellen

Diese Abwehrhaltung besteht heute noch, auch wenn sie eigentlich ein Auslaufmodell darstellt. Denn – wie Ellen White richtig bemerkte: „Natur und Offenbarung zeugen beide von Gottes Liebe.“ Daher besteht zwischen Glauben und Wissenschaft bei einer richtigen Zuordnung der Zuständigkeiten kein Widerspruch sondern ein sich ergänzendes Verhältnis. Was heisst das?

Zur Beantwortung dieser Frage verweise ich auf die Worte in Psalm 139,13-16: *„Denn du hast meine Nieren bereitet und hast mich gebildet im Mutterleibe. Ich danke dir dafür, dass ich wunderbar gemacht bin. Wunderbar sind deine Werke, und das erkennt meine Seele wohl. Es war dir mein Gebein nicht verborgen, da ich im Verborgenen gemacht wurde, da ich gebildet wurde unten in der Erde. Deine Augen sahen mich, da ich noch unbereitete war, und alle Tage waren auf dein Buch geschrieben, die noch werden sollten, als derselben keiner da war.“*

Fragt man nach dem Gegenstand dieser Betrachtung, so denkt man zunächst an das Werden des Menschen in seiner vorgeburtlichen Entwicklungsphase. Unsere embryonale Entwicklung ist nun aber ein Phänomen, das sich aus verschiedenartiger Optik betrachten lässt. Da ist z. B. die rein naturkundlich biologische Sicht, an der vor allem der Naturforscher und der Arzt interessiert sind. Würde man freilich die Biologen fragen, ob sich ihre Beobachtungen und Erkenntnisse mit der Darstellung des Psalmisten deckten, so sähe man sich sogleich mit zwei wichtigen Einwänden konfrontiert. Der Einwand des Biologen gegen die Darstellung des Psalmisten könnte lauten, dass der Embryo keine Entwicklung in der Erde kennt. Dem kann man hinzufügen, dass sich der Psalmist einer Betrachtungsweise bedient, die den Rahmen der exakten Naturforschung sprengt. Die naturkundlichen Aussagen des Psalmisten sind nämlich mit Gedanken über die Schöpfermacht und die Allweisheit Gottes verbunden. Wenn man genau hinhört, dann merkt man, dass der Psalmist nicht als Fachreferent für Embryologie gelesen werden möchte, sondern er will anhand dieses Themas seine Bewunderung über Gottes Allmacht zum Ausdruck bringen. Seine Worte wollen uns nicht naturkundliche Erkenntnisse vermitteln, sondern von seiner Beziehung zu Gott Zeugnis ablegen. In diesem Lobpreis gibt es durchaus Raum für naturhafte Entwicklung. Was das Zeugnis des Glaubens ausschliesst, ist der Gedanke des Zufalls.

Um das Gesagte auf den entscheidenden Punkt zu bringen: Wenn die biblischen Zeugen über Naturphänomene sprechen, dann sprechen sie über diese Dinge nicht an sich, sondern als Ausdruck ihrer Gottesbeziehung. Ihre Wahrnehmung ist auf Gott und die Mitmenschen bezogen. Dem gegenüber beschränkt sich die Wahrnehmung des Naturforschers ausschliesslich auf die von ihm betrachtete Sache völlig abseits von seiner religiösen Überzeugung.

Emil Brunner, der grosse Zürcher Theologe nach dem zweiten Weltkrieg, beschreibt den wesentlichen Unterschied zwischen der glaubenden Wahrnehmung und der wissenschaftlichen Betrachtung mit folgenden Worten:

„Als forschende bemächtigen wir uns eines Gegenstandes; als glaubende geben wir uns der Macht hin, die sich unser bemächtigt. Als Forscher wollen wir hinter das Rätsel kommen, das uns dieses oder jenes Stück der Wirklichkeit bietet; als glaubende beugen wir uns vor der geheimnisvollen Wirklichkeit, deren man nur gewahr wird, wenn man in Ehrfurcht vor ihr stillsteht. Als forschende wollen wir uns ein erforschtes Objekt durch Erkenntnis zu eigen machen; als glaubende werden wir Eigentum dessen, der nie Objekt werden kann, weil er das absolute Subjekt, der schaffende Geist selbst ist.“ (Emil Brunner, Glaube und Forschung, Festrede an der Stiftungsfeier der Universität Zürich, 1943, Institut Orell Füssli)

Hält man sich diesen grundlegenden Unterschied in der Wahrnehmung und in der Zielsetzung vor Augen, dann entgeht man der Gefahr, von dem biblischen Schöpfungsbericht und den sog. Schöpfungspsalmen (Ps 8,1-5; 19,2-7) Schlussfolgerungen abzuleiten, die unseren naturwissenschaftlichen Erkenntnissen widersprechen. So leistet man einen sinnvollen Beitrag zur Versöhnung zwischen dem biblischen Glauben und der modernen Naturforschung.

Diese Erkenntnistheoretische Unterscheidung deckt sich auch mit dem Grundanliegen der Bibel. Denn dass die Bibel als das „Buch der Bücher“ unwiderruflich in das kollektive Bewusstsein der Menschheit eingegangen ist, ist nicht auf ihr hohes Alter noch auf ihre naturkundlichen Einsichten zurückzuführen, sondern auf die Tatsache, dass in diesem Buch unzählige Menschen Gott als ihren „Ansprechpartner“ entdeckt haben, der für sie zur Antwort auf ihre letzten Fragen geworden ist. Wo komme ich her? Was ist meine Bestimmung? Was erwartet mich nach dem Tod? Warum müssen wir leiden? Wie werden wir mit unserer Schuld fertig? Gibt es jemals Frieden und Gerechtigkeit unter den Menschen? – Diese Fragen weisen weit über die von uns überschaubare Welt und Zeit hinaus und bekunden so unser Angewiesensein auf „Offenbarung“, d.h. auf eine höhere Erkenntnisquelle, zu der wir nur durch den Glauben einen Zugang haben.

Dem gegenüber hat es wissenschaftliche Forschung stets mit der innerweltlichen Wirklichkeit zu tun. Der Forschende ringt um das Verständnis und die Darlegung der inneren Zusammenhänge, die den erfahrbaren und geistig einsehbaren Vorgängen und Gegenständen zugrunde liegen.

Bei all dem ist zu beachten, dass der wahre Glaube nicht darin seine Verwirklichung erfährt, dass sich der Mensch bestimmten Dogmen unterwirft, vielmehr geht es beim Glauben um die Annahme eines Grundvertrauens zu Gott als meinem Schöpfer und Erhalter, der mich mit allem, was ich bin und habe, mit all meinen existentiellen Sorgen und letzten Fragen liebevoll umhüllt und annimmt. Es wäre daher ein Irrtum, wollte man den christlichen Glauben für die Beantwortung der innerweltlichen Fragen etwa nach der Grösse des Weltalls, dem Alter der Erde und des Menschengeschlechts oder den Einzelheiten der biblischen Geschichten für zuständig erklären. Demzufolge ist auch die Bibel einschliesslich der Genesis kein naturkundliches noch geschichtliches Nachschlagewerk, sondern das schriftlich festgehaltene Zeugnis von Gottes erlösendem Handeln zugunsten des verlorenen Menschen. Diese Einsicht kommt uns besonders bei der Beschäftigung mit dem Schöpfungsbericht hilfreich entgegen, wo der Glaube an die absichtsvolle Entstehung der Welt, an den Sinn der menschlichen Existenz und den zielgerichteten Ausgang der Geschichte in der Gestalt der Urgeschichte sowie im Bekenntnis zum fürsorglichen Dasein Gottes für die Menschen seinen zeugnishaften Ausdruck findet. Diese für den Menschen unverzichtbare Sinnorientierung vermag nur eine im Glauben empfangene Offenbarung zu leisten. Denn die wissenschaftliche Forschung befasst sich mit der Frage nach dem „Wie“ der innerweltlichen Erscheinungen und nicht mit der Frage nach ihrem letzten Sinn.

Dank dieser klaren Trennung und gegenseitigen Zuordnung der Zuständigkeiten beider Bereiche ist der Verteufelung der Wissenschaft durch die Religion wie denn auch der Verachtung der Religion durch die Wissenschaft der Boden entzogen. Die Jahrhunderte währende Entfremdung zwischen dem geoffenbarten Glauben und der wissenschaftlichen Forschung sollte der Vergangenheit angehören.

3. Das Zweifeln als Ausdruck denkenden Glaubens

Dies gilt umso mehr, als es zwischen dem Glauben und dem forschenden Denken grundlegende Berührungspunkte gibt. Zunächst freilich ist der Glaube – wie erwähnt – von Natur etwas anderes als das streng rationale Denken. Der Glaube ist eine vertrauende Grundhaltung.

Bevor wir uns anschicken, unseren Kindern die Lehrinhalte des Glaubens beizubringen, bemühen wir uns, sie durch Gesang und Gebet bei der abendlichen Andacht zu einer vertrauenden Grundhaltung hinzuführen, noch ehe sie fähig sind, die Glaubenslehren zu verstehen. Diese Erziehungsweise ist der entscheidende erste Schritt auf dem Weg des Glaubens. Denn um zu Gott ein Vertrauensverhältnis aufbauen zu können, bedarf es einer dialogischen Offenheit, die mich für Gottes Dasein und Eingreifen empfänglich stimmt. Ohne das Vorhandensein dieser vertrauenden Grundhaltung ist alle weitere dogmatische Bemühung zum Scheitern verurteilt. Nachdem dies gesagt ist, muss nun aber auch das andere gehört werden, dass nämlich der reife Glaube ohne das Fragen, ja das kritische Fragen nicht auskommt.

Fragen und zweifeln gehören zum Wesen denkenden Forschens, aber auch des suchenden Glaubens. Denn wo nach dem Glauben gefragt wird, geschieht es meistens wider den Anschein der Wirklichkeit. Der Zweifel entzündet sich gerade am vermeintlichen oder tatsächlichen Widerspruch zwischen dem Wort des Glaubens und der von uns erfahrbaren Welt. Abraham stellte die erneute Verheissung Gottes hinsichtlich eines Sohnes von Sara in Frage, weil sie aufgrund ihres hohen Alters nach menschlicher Erfahrung unempfänglich war. Der Jünger Thomas zweifelte an der Kunde von der Auferstehung seines gekreuzigten Herrn, weil die Auferstehung von Toten aller menschlichen Erfahrung widerspricht.

Nun ist zu beachten, dass weder Abraham noch Thomas von Gott bzw. von Jesus wegen ihres Zweifels Tadel oder Ablehnung erfahren. Wer zweifelt, hat den Glauben nicht aufgekündigt, er ist vielmehr noch offen für einsichtige Gründe, die den verkündigten Glauben sinnvoll und annehmbar machen. Daher besteht kein Anlass, einen Menschen auszugrenzen, der gewisse Glaubensaussagen aus Gründen der Vernunft hinterfragt. Ebenso unangemessen sind Selbstvorwürfe, wenn wir bei Glaubensaussagen nach Plausibilitäten fragen. Gott erwartet vom Menschen keinen unbegründeten, unvernünftigen Glauben. Ja, der auf Nüchternheit bedachte Verstand kommt Gottes Absichten entgegen. Hätte Thomas nicht gezweifelt, so stünden uns heute über die Auferstehung Jesu vielleicht nur einfache, fromme Berichte zur Verfügung. So aber bestärkt uns der kritische Glaube des Thomas in der Überzeugung, dass wir für unsern Christus-Glauben verlässliche Gründe haben.

Der Glaube freilich nimmt noch andere Dinge wahr als die forschende Vernunft. Denn was dann Thomas beim Anblick des Auferstandenen bekennt, zeigt, dass der Glaube zu einer tieferen Einsicht führt als die bloss sinnliche Wahrnehmung. Denn mit seinen Augen vermochte Thomas nur den auferstandenen Jesus zu sehen; sein Bekenntnis aber lautet: „Mein Herr und mein Gott.“ (Joh 20,29)

Was aber, wenn der Zweifel in mir trotz aller Bemühung zu glauben nicht verstummen will? Oh ja, in meinem Herzen und meinem Verstand lauern unzählige Fragen und Zweifel. Aber ich weiss auch, „dass ... Gott grösser ist als unser Herz und erkennt alle Dinge.“ (1.Jh. 3,20)

4. Der Glaube im Dienst letzter Gewissheiten

Wie ist nun angesichts all des Gesagten der biblische Schöpfungsbericht zu lesen und zu verstehen? Der historische Rahmen des Schöpfungsberichtes ist zunächst eine geistige Auseinandersetzung mit dem Glauben Israels angesichts der Bedrohung durch die benachbarten Religionen. Das erste Buch Mose beginnt die Geschichte der Erwählung Israels mit dem grundlegenden Bekenntnis zum Schöpfergott. Dies geschah in klarer Abgrenzung gegenüber den religiösen Vorstellungen der umliegenden Völker. Nach dem Glauben der Babylonier war die Erde aus einem blutigen Kampf zwischen den Göttern hervorgegangen. In der Regel hielten die Heiden Sonne, Mond und die übrigen Himmelskörper für beseelte Wesen, denen sie göttliche Rollen und Eigenschaften zuschrieben. Diese führten ein von den Menschen geschiedenes Dasein. Wenn sie in Erscheinung traten, dann in Gestalt von verheerenden Naturkatastrophen. Sollte Israel seiner Sendung als Volk Gottes gerecht werden, dann musste es sich

über das einzigartige Wesen seines Gottes im klaren sein. Dieser ist der alleinige Schöpfer dessen, was die Heiden fälschlich als Gottheiten anbeten.

Aus all dem wird aber auch deutlich, dass der biblische Schöpfungsbericht nicht vor dem Hintergrund einer naturwissenschaftlichen Auseinandersetzung zu lesen ist – für einen solchen Hintergrund fehlten damals die erkenntnismässigen Voraussetzungen – was hinter diesem Bericht zu vermuten ist, ist eine Abgrenzung gegenüber falschen religiösen Vorstellungen. Darüber hinaus kommt dem biblischen Schöpfungszeugnis eine immerwährende Aktualität zu, nämlich: Am entscheidenden Anfang unserer Welt und des in ihr pulsierenden Lebens steht nicht „das Prinzip Chaos und Zufall“, sondern die absichtsvolle, schöpferische Tat Gottes. Ist aber die Welt gewollt, dann dürfen wir auch fest damit rechnen, dass ihre Geschichte einem von Gott festgelegten Ziel entgegen geht und dass unser Leben einen Sinn hat.

Der Kirchenvater Augustinus (354-430) sagt an einer Stelle: Wäre uns von der Bibel nur ein einziges Wort überliefert worden, so würde es genügen, um die Menschheit zu retten. Diese Feststellung gilt beispielhaft für den Schöpfungsbericht. In diesem Abschnitt werden die grundlegenden existentiellen Fragen des Menschen aufgegriffen und mit dem Hinweis auf den lebendigen, schöpferischen, bewahrenden, rettenden und liebenden Gott beantwortet. Deshalb eignet dem biblischen Schöpfungsbericht ein wegweisender, stets aktueller und segensbringender Charakter.

Die wohl angemessenste Haltung gegenüber dem Schöpfungsbericht ist ein Ehrfurchtsvolles Staunen. Ein solches staunen offenbart: Gott rief die Welt ins Leben. Wenn wir Menschen das Ausmass der Schöpfung betrachten, können wir nur in ehrfürchtigem Staunen vor der unvorstellbaren Macht Gottes stehen, der alle Dinge geschaffen hat. Doch der Bericht zeigt Gott auch als einen nahen, persönlichen Ansprechpartner. Anders als im Deismus, wo Gott die Welt erschaffen hat, um sie dann doch sich selbst zu überlassen, kommt der in der Bibel geoffenbarte Gott seinen Geschöpfen besonders nahe.

Deshalb singen wir:

„Wenn ich, oh Schöpfer deine Macht, die Weisheit deiner Wege;
Die Liebe, die für alle wacht, anbetend überlege;
So weiss ich nicht von Bewundrung voll;
Wie ich dich erheben soll;
Mein Gott, mein Herr und Vater.“

(Christian Fürchtegott Gellert)

III

Adventglaube zwischen gestern und heute

- A Ursprung und Entstehung der Siebenten-Tags-Adventisten
- B Calvinisches Erbe in der Glaubenslehre der Siebenten-Tags-Adventisten
- C Der Adventglaube lebt
- D Gemeinde Jesu am Scheideweg zwischen drängender Apokalyptik
und kritischer Weltsolidarität

A Ursprung und Entstehung der Siebenten-Tags-Adventisten

1. Das geistige und gesellschaftliche Umfeld

Die um das Jahr 1831 angebrochene „erste“ Adventbewegung war geistesgeschichtlich betrachtet die letzte grosse Welle der religiösen Reaktion auf den Einbruch des Rationalismus in die Kirchen Nordamerikas. Bekanntlich hatte das Zeitalter der Aufklärung unter den Gebildeten der westlichen Welt eine spürbare Entfremdung gegenüber dem traditionellen christlichen Glauben hervorgerufen. Im katholischen Frankreich wandten sich diese Kreise dem Materialismus zu, während es in den protestantischen Ländern Westeuropas und Nordamerikas zu einem aufgeklärten deistischen Kirchenbewusstsein kam. Man glaubte zwar an Gott und ging zur Kirche, aber im Gegensatz zum persönlichen Gottesbild der Bibel und der traditionellen kirchlichen Lehre war der Gott der aufgeklärten Christen ein fernes, unpersönliches Wesen, das nicht mehr als Adressat des Vertrauens, sondern nur noch als Gegenstand des Wissens gedacht wurde.

Auf der anderen Seite lenkten die grossen Umwälzungen dieser Epoche wie die Französische Revolution mit ihren politischen, gesellschaftlichen und weltanschaulichen Folgen die Aufmerksamkeit vieler theologisch Interessierter auf die biblischen Prophezeiungen. Dies führte in den unterschiedlichsten Kreisen der etablierten Kirchen zu einem religiösen Erwachen, das in den Vereinigten Staaten eine apokalyptische Ausprägung erfuhr. Im gewissen Sinne war diese Bewegung auf dem amerikanischen Boden eine Fortsetzung der methodistischen Erweckung in England. Im mittleren Westen begannen Angehörige der verschiedensten Denominationen Zeltversammlungen abzuhalten, die sich durch die Betonung einer persönlichen Gottesbeziehung und durch eine emotionale Frömmigkeit auszeichneten.

Im Zeichen einer bunten religiösen Vielfalt entstanden um 1800 neue Gemeinschaften, die in betontem Gegensatz zum Geist der Aufklärung zur Rückkehr zur urchristlichen Glaubens- und Lebenshaltung aufriefen. Einige dieser Gruppen bildeten religiöse Kommunen. Dabei vertraten sie Überzeugungen und Praktiken, die nachmals von den Siebenten-Tags-Adventisten übernommen wurden. Erwähnt seien: Der Glaube an das unmittelbare Eingreifen Gottes in das persönliche Leben des Einzelnen, die Erwartung der baldigen Wiederkunft Christi und die Forderung eines geheiligten Lebens als Ausdruck der Abkehr von der sündigen Welt. Nordamerika als das klassische Land der konfessionellen Vielfalt war das geeignete Feld für solche Neuexperimente, für die sich vor allem ungeschulte Leute aus den unteren sozialen Schichten begeisterten.

In Anlehnung an Apk. 12 war bereits 1694 in der Nähe von Philadelphia die apokalyptische Bewegung „The woman in the wilderness“ in Erscheinung getreten. Im 18. Jahrhundert gründete Conrad Beissel aus der Reihe der deutschen Täufer in Pennsylvania eine Klostersgemeinschaft, die an Stelle des Sonntags den Sabbat beobachtete. 1774 verkündigte Jemima Wilkinson den Anbruch des tausendjährigen Reiches aus Apk. 20,4-6. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts traten die „Shakers“ in Erscheinung, die auf den Besitz der prophetischen Gabe einen besonderen Wert legten.

Zur selben Zeit verfasste John Hamfry Noise sein Credo über „Vollkommene Einzelwesen in einer vollkommenen Gemeinschaft“. Er glaubte, dass der Mensch bei seiner Bekehrung von der Sünde völlig befreit würde (Pellagius!). Auch Noise konnte es nicht lassen, eine eigene religiös-kommunistische Gemeinschaft zu gründen.

All diese Gruppen erhoben für sich den Anspruch, urchristliche Wahrheiten und Praktiken wiederentdeckt zu haben. Sie unterliessen es jedoch, ein wirksames Missionsprogramm zu erstellen. In diesem Punkt ging Joseph Smith einen neuen Weg. Er gründete im Jahre 1830 „die Kirche der Heiligen der letzten Tage“ (die Gemeinschaft der Mormonen), der er nebst seinen eigentümlichen Glaubensüberzeugungen ein wirksames Missionsprogramm an die Hand gab, dank dem sich seine Bewegung in den Vereinigten Staaten und England rasch ausbreitete.

Zu den bemerkenswerten Erscheinungen dieser hoch religiösen Zeit gehörte schliesslich das Auftreten des modernen Spiritismus um 1848, der von New York aus unzählige weltanschauliche Kreise inner- und ausserhalb der christlichen Kirchen unterwanderte, zugleich aber auch eine entschiedene Protesthaltung unter vielen Christen hervorrief.

Zu diesem breiten Spektrum gehört auch die Entstehung der modernen Missionsbewegung, die im Jahre 1793 in England ihren Ausgang nahm. Sie und die Bibelgesellschaften, die um diese Zeit wie Pilze aus dem Boden schossen, standen hinter den unzähligen Missionaren, die damals nach Afrika und dem fernen Osten aufbrachen. 1799 entstand in London die religiöse Traktatgesellschaft, die sich die Verbreitung von christlicher Literatur zu ihrer Aufgabe erklärte.

Schliesslich sei in diesem Zusammenhang an die Sonntagsschulbewegung erinnert, die Robert Raikes um 1800 in England zur Betreuung der religiös verwahrlosten Kinder und Jugendlichen ins Leben rief. Kurze Zeit darauf wurde ein Grossteil der Vereinigten Staaten von der Sonntagsschulbewegung erfasst. 1826 gründeten die calvinistischen Kirchentypen die „American home mission society“, die in den nächsten 25 Jahren die Entstehung von Missionsschulen und Kirchen in den Frontstaaten beflügelte.

Zu dieser religiösen Vielfalt gesellten sich Ideen zahlreicher Gesellschaftsreformer. Denn die neuentstandenen weltanschaulichen Gruppen predigten nicht nur das Heil, sondern sie drangen auch auf eine Erneuerung des gesamten Lebens. So entstanden um 1830 Vereine gegen Sklaverei und Alkoholismus – zwei Probleme, welche die damalige amerikanische Gesellschaft schwer belasteten. Andere erhoben ihre Stimme für eine bessere Behandlung der Gefangenen, für die Humanisierung des Strafvollzugs, die caritative Hinwendung zu den Waisen und Heimatlosen; für eine sachgemässe Behandlung der Geisteskranken und eine bessere Kindererziehung. 1823 begann in den Staaten die Förderung des Schulwesens grossen Stils. Alle Kinder sollten auf Kosten der öffentlichen Hand eine ausreichende Grundschulung erhalten.

Es fehlte auch nicht am Engagement für die Gleichberechtigung der Frauen. Einen stärkeren Wiederhall fand indes der Aufruf zur Reform der Ernährungsgewohnheiten. In diesem Zusammenhang ist an Dr. Silvester Graham zu erinnern, der sich um 1830 mit seinen Gesundheitsvorschlägen ein beachtliches Gehör in der amerikanischen Öffentlichkeit verschaffte .

Zusammenfassend lässt sich sagen: Die Entstehung der Adventbewegung fiel in eine Zeit, in der die amerikanische Gesellschaft in allen Bereichen des öffentlichen und privaten Lebens im Aufbruch begriffen war. Überall war man vom Gedanken des Fortschritts und der Erneuerung beseelt. Dem gegenüber waren die herkömmlichen Kirchen einem POPULÄREN Vernunftglauben verfallen. Diese Stimmung provozierte an der Basis bzw. dem Rand der Kirchen eine Reaktion, die im Erwachen der endzeitlich gestimmten Millerbewegung ihren geschichtlich greifbaren Ausdruck fand.

Die Pioniere der nachmals auftretenden Siebenten-Tags-Adventisten waren vom Optimismus ihrer Zeit erfüllt und glaubten an die Möglichkeit der religiösen Erneuerung der Gesellschaft. Sie waren hierin Erben vieler ihrer geistigen Vorfahren und Kinder ihrer eigenen Zeit.

2. Die theologische Herkunft der Siebenten-Tags-Adventisten

Fragt man nach den theologischen Wurzeln der Siebenten-Tags-Adventisten, so stellt man fest, dass diese wesentlich weiter zurückreichen, als bis zu William Miller, dem Initiator und prominentesten Führer der frühen Adventbewegung. Zu ihren geistigen Vorfahren zählen die Siebenten-Tags-Adventisten unter anderen John Wesley und seine methodistische Erweckungsbewegung in England und Nordamerika, die Reformatoren Martin Luther, Johannes Calvin und die Täufer, die Vorreformatoren wie Jan Huss, John Wicliff und die Waldenser; aber auch Gestalten wie Franz von Assisi, der mittelalterliche Apokalyptiker Joachim Floris sowie Augustinus als Anwalt der christlichen Gnadenlehre geniessen unter den theologisch interessierten Adventisten grosse Sympathien, nicht zu reden von den eschatologisch gestimmten Märtyrern und Apologeten der ersten drei Jahrhunderte, den Aposteln und Jesus.

Geht man der Frage nach, wann in neuerer Zeit die von den Adventisten besonders hervorgehobene biblische Naherwartung wieder stärker in den Blick der Theologen gerückt ist, so wird man in die Epo-

che des Pietismus verwiesen. Am Ende des 17. Jahrhunderts öffneten sich einzelne engagierte Ausleger in Europa der Parusierwartung. So äusserte bereits um 1700 Johann Albrecht Bengel die Ansicht, dass die ganze Bibel eine fortschreitende Offenbarung des Heilsplanes wäre, in dessen Mittelpunkt Christus stünde. Alle prophetischen Zeitangaben wiesen auf den Höhepunkt dieses Planes, die Parusie hin. Aufgrund einer differenzierten Datierung der 2300 Abend-Morgen (Dan 8,14) setzte Bengel die Wiederkunft Christi und den Anbruch des tausendjährigen Reiches (Millennium) auf das Jahr 1836 fest. Diese Überlegungen beeinflussten die deutschen Pietisten und John Wesley.

Sodann ist in diesem Zusammenhang an den englischen Geistlichen Daniel Whitby zu erinnern, der etwa zur selben Zeit (1683) von einer zweiten, zunächst geistigen Wiederkunft Jesu sprach, mit der das tausendjährige Reich beginnen würde. Während dieser Zeit würden Katholiken, Protestanten, Juden und Muslime die Sünde ablegen und sich zu Christus bekehren. Am Ende der tausend Jahre sollte Jesus sichtbar wiederkommen. (Post-Millennia-Advent). Dieses heilsgeschichtliche Konzept fand später vor allem unter angelsächsischen Theologen besondere Beachtung.

Einen besonders starken Impuls erhielt das Interesse an den biblischen Prophezeiungen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Unter dem Eindruck einer ganzen Reihe von aussergewöhnlichen Ereignissen – dem Erdbeben von Lissabon 1755, der vermeintlichen Sonnenfinsternis über Nordamerika 1780, den politischen Ereignissen rund um die Französische Revolution 1789-1804, der Krise des Papsttums 1798-1815 – erhob sich die Frage, ob es zwischen den 1260 Jahr-Tagen aus Dan 7,25, den 2300 Abend-Morgen aus Dan 8,14 und der Französischen Revolution nicht einen konkreten heilsgeschichtlichen Zusammenhang gebe. Immer mehr Ausleger kamen zur Überzeugung, dass die 1260 Jahr-Tage um das Jahr 1790 herum abgelaufen wären. Bereits 1768 kam der deutsche Pastor Johann Petri zur Erkenntnis, dass die 70 Jahr-Wochen aus Dan 9,24-27 den ersten Teil der 2300 Abend-Morgen aus Dan 8,14 bildeten. Er setzte den Beginn der 2300 Abend-Morgen, die er nicht als Tage sondern als Jahre zählte (vgl. Hes 4,6), auf 454 v. Chr und liess sie im Jahre 1847 n. Chr enden. Damit glaubte er einen Hinweis auf den Zeitpunkt der Parusie entdeckt zu haben.

1810 wies John A. Brown darauf hin, dass sich diese längste prophetische Periode der Bibel von 457 v. Chr bis 1844 n. Chr erstreckte. Um dieselbe Zeit äusserte der englische Jurist Edward Kind die Ansicht, dass die 1260 Jahr-Tage aus Dan 7,25 mit der Gefangennahme des Papstes durch die Armeen des Direktoriums im Jahre 1798 endeten.

Besonderes Aufsehen unter den Auslegern der biblischen Prophezeiungen erregte das von dem chilenischen Jesuiten Manuel de La Cunza im Jahre 1812 veröffentlichte Werk „Das Kommen des Messias in Herrlichkeit und Majestät“. Aufgrund eines konsequenten Schriftstudiums kam La Cunza zur Erkenntnis, dass es zwei Totenaufstehungen gebe, nämlich die der Gerechten und die der Gottlosen, die zeitlich durch das Millennium voneinander getrennt wären (vgl. Joh 5,27-29; Apk. 20,4-6). La Cunzas Werk ist vor allem unter englischen Auslegern auf grosses Interesse gestossen.

Der schottische Laie William Cuninghame verfasste um 1820 21 Studien über die biblischen Prophezeiungen, in denen er das Ende der 2300 Abend-Morgen auf das Jahr 1843 datierte. Guninghame glaubte auch, dass er in der Zeit des ersten Engels aus Apk. 14,6f lebe, und dass die Erfüllung der Botschaften des zweiten und dritten Engels noch in der Zukunft läge. Das Millennium sollte am Ende der 1335 Jahr-Tage aus Dan 12,12 beginnen.

Mit besonderem Nachdruck betonten die englischen Ausleger der Prophezeiungen, dass vor der Parusie die Juden Christus annehmen und nach Palästina zurückkehren würden, um dort ihren eigenen Staat zu errichten. William Miller und seine Anhänger übernahmen diese Ansicht nicht; unter englischen

Theologen jedoch führte sie zu einem starken Interesse an der Bekehrung der Juden und ebnete zugleich den Weg dem modernen Zionismus.

Auf dem europäischen Festland nahm sich der reformierte Pfarrer Louis Gausenne in Genf der Prophezeiungen Daniels an, während die etablierten Kirchen von der prophetischen Bewegung praktisch unberührt blieben. Die Naherwartung beschränkte sich auf einzelne Konventikel. Die Universitäts-

theologen standen unter dem Einfluss des Rationalismus, der Romantik oder des Idealismus. Sie waren einer innergeschichtlichen Heilserwartung verpflichtet. Die biblische Eschatologie war ihnen fremd. Erst um die Jahrhundertwende begannen die Schultheologen unter dem Einfluss des Neutestamentlers Johannes Weiss und Albert Schweitzers sich für die endzeitliche Sicht Jesu und der Apostel zu interessieren, nicht jedoch für die apokalyptische Prophetie.

3. William Miller und die Entstehung der Adventbewegung

Von England aus gelangten diese Ideen in die Vereinigten Staaten, wo sie bei verschiedenen Pastoren wie William Davis, Joshua L. Wilson und Alexander Cambel auf einen fruchtbaren Boden fielen. Diese waren indes dem Post-Millenniums-Gedanken verpflichtet. Sie hofften zunächst auf den Anbruch des tausendjährigen Reiches auf Erden, ehe Christus für alle Welt sichtbar Wiedererscheinen sollte. Es war William Miller, der diesbezüglich einen neuen Weg in der prophetischen Auslegung einschlug.

William Miller, der geschichtlich greifbare Anfang der frühen Adventbewegung, wurde 1782 als Sohn baptistischer Eltern in Pittsfield im Staate Massachusetts geboren. Sein Vater war Farmer. Miller erhielt als Kind eine fromme religiöse Erziehung, wandte sich aber im Alter von 20 Jahren dem Deismus zu und trat in die amerikanische Armee ein.

Veranlasst durch seine Kriegserlebnisse, kehrte er nach seinem Dienst zum traditionellen christlichen Glauben zurück. 1823 zog er sich auf seine Farm zurück und begann in aller Stille die biblischen Prophezeiungen zu studieren.

Das Ergebnis dieser achtjährigen Einkehr war eine prophetische Botschaft von elektrisierender Dynamik. Als Miller im Jahre 1831 an die amerikanische Öffentlichkeit trat, verkündigte er den Kirchen die baldige Wiederkunft Christi. Jesus werde im Jahre 1843-44 persönlich und für alle Welt sichtbar wiederkommen. Das erkenne man aus den Prophezeiungen des Buches Daniel. Dieses Ereignis werde von der Auferstehung der Gerechten begleitet sein. Hierauf werde Jesus sein tausendjähriges Reich auf Erden errichten; hernach würden die Gottlosen zum ewigen Gericht auferweckt.

Millers übrige Thesen entsprachen den gängigen Glaubenslehren seiner baptistischen Gemeinde: Glaube an den Dreieinigen Gott, Rechtfertigung durch Gnade und der gleichen. Doch seine prophetische Endzeitverkündigung hatte eine ungeheure Strahlkraft und zog insbesondere von 1839 an immer mehr Menschen in ihren Bann. Bis zum Sommer des Jahres 1844 wuchs die Millerbewegung nach vorsichtigen Schätzungen auf 100.000 Anhänger an mit 200 ordinierten Predigern an ihrer Spitze.

Der Zulauf erfolgte aus allen christlichen Denominationen, wobei Miller durchaus nicht an die Gründung einer neuen Kirche dachte. Die Bewegung verstand sich als ein überkonfessionelles Ereignis angesichts der unmittelbar „bevorstehenden Wiederkunft Christi.“

Freilich in dem Masse wie die Bewegung wuchs und sich radikalisierte, bekam sie auch den Widerspruch der etablierten Kirchen zu spüren, die sich unter Berufung auf die Worte Jesu und der Apostel (vgl. Matt 24,36; Apg 1,6.7) von der Festlegung der Wiederkunft Christi auf ein genaues Datum entschieden distanzieren. Die Kontroverse ging so weit, dass die Anhänger Millers 1843 aus ihren Kirchen ausgeschlossen wurden.

Inzwischen erwartete man – trotz aller Warnungen der Gegner vor einer genauen zeitlichen Fixierung der Parusie – das weltbewegende Ereignis auf den 22. Oktober 1844. Zu der Zeit hielten sich weit über 100.000 entschiedene Milleranhänger und Sympathisanten auf das Geschehen bereit. – Der Tag kam, doch Christus blieb zur furchtbaren Enttäuschung der Bewegung aus. Die Folge war der völlige Zusammenbruch der frühen Adventbewegung.

Das war jedoch nicht das Ende des von Miller in Gang gesetzten religiösen Aufbruchs. Noch im Dezember 1844 erhob sich aus den Überresten der Milleranhänger eine neue Bewegung, die dank einer von Hiram Edson vorgenommenen Umdeutung der endzeitlichen Auslegung von Dan 8,14 die grosse Enttäuschung vom 22. Oktober überwand. Christus sollte auf den festgesetzten Termin nicht zur Erde

zurückkehren, sondern – wie man es Dan 7 und Heb 9 entnahm – das vor seiner Wiederkunft notwendige Untersuchungsgericht (Apk. 14,6-7) vor seinem Vater im himmlischen Heiligtum antreten.

Die vielleicht 50 Anhänger dieser neuen Sicht sammelten sich um drei engagierte Persönlichkeiten der Millerbewegung, nämlich um den ehemaligen Schiffskapitän Joseph Bates, den Lehrer James White und seiner prophetisch begabten Frau Ellen. Unter der Leitung dieses Teams eignete sich diese de facto neue Bewegung nebst der biblischen Naherwartung drei weitere Glaubenslehren an, so namentlich die Gültigkeit des Sabbatgebotes, die Wirksamkeit der prophetischen Gabe in der Gemeinde sowie das um 1844 angebrochene himmlische Untersuchungsgericht. Dieser Schritt verlieh der neuen Bewegung ihre eigene theologische Identität und erlaubte ihr, sich im Jahre 1848 als eigenständige Freikirche zu konstituieren. Zur inneren Festigung bedurfte es freilich noch einer weiteren dogmatischen und institutionellen Entwicklung, die im Jahre 1863 durch die Annahme der Selbstbezeichnung „Kirche der Siebentags-Adventisten“ ihren ersten vorläufigen Abschluss fand. Damit war die Millerära und ihre bittere Erfahrung endgültig überwunden. Die Siebentags-Adventisten hatten die ersten Schritte getan und machten sich – gestützt auf eine starke Organisation und die charismatische Wirksamkeit von Ellen G. White auf den Weg ihrer eigenen kirchengeschichtlichen Bestimmung.

Referat: gehalten an der Versammlung der kirchlichen Vertreter der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der deutschen Schweiz am 7. September 1992 in der Adventgemeinde Basel

B Calvinisches Erbe in der Glaubenslehre der Siebenten-Tags-Adventisten

Fragt man Adventisten nach der Herkunft und Identität ihrer Glaubensgemeinschaft, so lautet die klassische Antwort: Siebenten-Tags-Adventisten verstehen sich als eine protestantische Freikirche nordamerikanischer Provenienz, hervorgegangen aus der Milleritischen Erweckungsbewegung um die Mitte des 19. Jahrhunderts. „Protestantisch – freikirchlich – nordamerikanisch“ – Wie kommen diese Zuschreibungen zusammen? Ist doch die Reformation drei Jahrhunderte zuvor in Europa – genauer in Deutschland und der Schweiz angebrochen. So gefragt, stösst man auf den Namen Johannes Calvin, der zwischen 1541 und 1564 in Fortsetzung der kirchlichen Erneuerung die Republik Genf zu einem „Jerusalem des Protestantismus“ (John Knox), bzw. zum zweiten Zentrum der Reformation nach Wittenberg verwandelt hat. Dem Calvinismus gelang es, in Gebiete wie Frankreich, Holland, England und Schottland vorzudringen, die dem Luthertum vorerst verschlossen blieben. Als dann im Jahr 1620 die „Mayflower“, mit den „Pilgervätern“ von Plymouth aus in See stach, war der Geist Calvins mit an Bord; denn die englischen Dissenters, die um ihres Glaubens willen die Heimat verliessen, waren überzeugte Calvinisten. Ihnen verdankt der Protestantismus in Nordamerika seine calvinistische Prägung. Hierfür bieten die Glaubenslehren der Siebenten-Tags-Adventisten handfeste Belege.

Um das Gesagte zu erhärten, wollen wir in dem uns vorgegebenen Rahmen einige exemplarische Glaubenspunkte herausgreifen, bei denen Calvins spezifischer Einfluss auf adventistische Lehrüberzeugungen unschwer zu erkennen ist.

Unser Interesse in diesem kurzen Überblick gilt folgenden Themen:

- Die Kirche
- Calvins biblizistische Arbeitsweise in der Theologie
- Die Frage der Bekenntnisbindung im Umgang mit der Schrift
- Calvin und das Alte Testament;
- Die Trinität: das unverfügbare Wirken des Heiligen Geistes.

Zu erwähnen wären noch:

- Calvin und das Sola-Scriptura-Prinzip
- Calvins Abendmahlsverständnis

Um Überschneidungen mit anderen Beiträgen dieser Tagung zu vermeiden, verzichte ich auf die Erörterung dieser Themen.³⁹

1. Calvins Kirchenverständnis

In der allgemeinen kirchengeschichtlichen Erinnerung gilt Calvin als der grosse Systematiker unter den Reformatoren. Deshalb versuchten manche Historiker Calvin von seinem fundamentalen Werk der „Unterweisung in der christlichen Lehre“ (Institutio)⁴⁰ zu portraitieren. Doch diese Sicht greift zu kurz. Denn an Bedeutung ebenbürtig stehen neben der „Institutio“ Calvins „Genfer Katechismus“ und die „Genfer Kirchenordnung“, für die Calvin zu sterben bereit war. Diese zwei Werke dokumentieren, dass Calvins Hauptanliegen nicht der theoretischen Darlegung der biblisch-reformatorischen Lehre galt, sondern der Bildung und dem Erhalt der Gemeinde. Die verfolgten reformierten Gemeinden in seiner französischen Heimat sollten befähigt werden, sich in der Situation der Diaspora zu behaupten. Darum werfen wir unsern Blick als erstes auf Calvins Kirchenverständnis.

³⁹ Als Quellenmaterial dienen uns: Johannes Calvin: Unterweisung in der christlichen Lehre (Institutio Religionis Christianae), 1559 (Inst) Glaubensgrundsätze der Siebenten-Tags-Adventisten, revidierte Fassung, 2015.

→ Zur weiterführenden Lektüre empfiehlt sich das Werk von Bryan W. Ball, The Puritan Roots of Seventh-day Adventist Belief, second edition Cambridge (James Clarke & Co), 2014.

⁴⁰ Institutio Religionis Christianae, Ausgabe letzter Hand 1559

Im Mittelpunkt der Theologie Calvins steht die Kirche. Die Kirche ist eine „sichtbare Gemeinschaft“ von „begnadeten Sündern“. Mit diesem Kirchenverständnis unterscheidet sich Calvin sowohl von Luther, der die „sichtbare Kirche“ der „unsichtbaren Kirche“ hintanstellt, als auch von gewissen täuferischen Kreisen, die in der Kirche eine Gemeinde von sündlosen Menschen sehen wollen. Nach Calvin verdankt die Kirche ihre Existenz nicht der menschlichen Vortrefflichkeit, sondern der göttlichen Gnade. Das Kennzeichen der „wahren Kirche“ ist daher nicht die sittliche Vollkommenheit ihrer Glieder, sondern die reine Verkündigung des Evangeliums und die treue Verwaltung der „Sakramente“ (Taufe und Abendmahl).

In der Kirche gibt es nicht nur wahre Gläubige, sondern auch Heuchler. Da wir jedoch zwischen den Beiden nicht unterscheiden können, gibt es eine „sichtbare“ und eine „unsichtbare Kirche“. Die Beiden sind nicht voneinander zu scheiden. Daher wäre es verfehlt, wollte man die Gemeinde wegen Mängel der Sittlichkeit verlassen, um eine reine Kirche zu finden.

Die Sichtbarkeit der Kirche zeigt sich in ihrer gottesdienstlichen Ordnung. Die Grundlage des Gottesdienstes sowie des gesamten kirchlichen Lebens ist die „Kirchenordnung“. Diese zielt auf den würdigen Empfang der Sakramente ab. Eine hervorragende Stellung in der Kirchenordnung nehmen die Ämter ein, nämlich die der Pastoren, Doktoren, Ältesten und Diakonen. Denn der würdige Empfang des Abendmahls setzt die Gegenwart eines von der „versammelten Gemeinde rechtmässig berufenen Pastors“⁴¹ voraus.

Obwohl Calvin die Errichtung der kirchlichen Ämter dem Neuen Testament entnimmt, gründet seine Hochschätzung der Ämter und der „Kirchenordnung“ nicht in seinem Biblizismus, sondern in Glaubensüberzeugungen erster Ordnung, nämlich in dem „Christus resur exit“ und seinem „credo in Spiritum Sanctum“. - Weil Christus auferstanden ist, gibt es die Kirche Jesu Christi. Weil der Heilige Geist existiert, ruft er auch seine Gemeinde in der Gegenwart zusammen und leitet sie. Christus lebt in der Gemeinde; der Heilige Geist wirkt in der Gemeinde. Darum ist die sichtbare Gemeinschaft der Gläubigen unumgänglich.

Dennoch bleibt nach Calvin die eigentliche Substanz der Kirche rechtlich und äusserlich unverfügbar, da die Gemeinde vom Wort der Verheissung lebt. Die Gemeinschaft mit Gott ist nur im Glauben an die Verheissung (Matt 28,20) fassbar. Deshalb eignet der Kirche ihr „unsichtbares“ Wesen. Kraft des Wortes Gottes und der Wirksamkeit des Heiligen Geistes gewinnt die Gemeinde eine sichtbare Gestalt unter den Menschen. Zum Wesen der Kirche gehört nicht nur ihre Innerlichkeit, sondern auch ihre Leiblichkeit. Weil die Leiblichkeit der Kirche eine Forderung Christi ist, nimmt sie Calvin so ernst. Christus ist der Herr der Gottesdienstordnung. Wo diese Ordnung durch bibelfremde Zeremonien entstellt oder durch einen unsittlichen Lebenswandel entweiht wird, da wird das Recht Christi als des Herrn der Kirche verletzt. In dieser Sicht der Kirche gründet Calvins Hochschätzung der kirchlichen Ämter, der Kirchendisziplin und seine Polemik gegen die katholischen Zeremonien.

Wie sehr in dieser Sicht der Kirche die Adventgemeinde Calvin nahesteht, belegt Artikel 12 der Glaubensgrundsätze über die Gemeinde:

- „Die Gemeinde ist die Gemeinschaft von Gläubigen, die Jesus Christus als ihren Herrn und Erlöser bekennen.
- Wie Gottes Volk zur Zeit des Alten Testaments ist auch die Gemeinde Jesu aus der Welt herausgerufen. Sie vereint sich zur Anbetung, zur Gemeinschaft, zur Unterweisung im Wort, zur Feier des Abendmahls, zum Dienst an den Mitmenschen und zur Verkündigung des Evangeliums in aller Welt. (d.h. die Gemeinde ist real sichtbar und konkret wahrnehmbar.)
- Die Gemeinde erhält ihre Vollmacht von Christus, dem Fleisch gewordenen Wort, und aus der Heiligen Schrift, dem geschriebenen Wort. (d.h. der Herr der Gemeinde ist Christus.)
- Die Gemeinde ist der Leib Christi, dessen Haupt er ist. Sie ist die Braut, für die Christus starb, damit er sie heilige und reinige.“

41 ‚rite vocatus Minister‘

2. Calvins theologische Arbeitsweise – Calvin, ein Biblizist

Calvin verstand sich seit seinen Studienjahren bis zu seinem Tod als „Schüler der Heiligen Schrift“. Dass er auch ein überragender Lehrer der Bibel war, belegen seine Kommentare zu allen biblischen Büchern mit Ausnahme der Offenbarung. Das erklärt, weshalb er in seiner theologischen Arbeitsweise unerhört „bibelverbunden“ war. Das verdient unsere Aufmerksamkeit; haben sich doch Adventisten einst als „Volk der Bibel“ verstanden.

Calvin hat seine umfassenden theologischen Einsichten in seinem Hauptwerk „*Institutio Religionis Christianae*“ systematisch durchdacht und auf annähernd Tausend Seiten zu Papier gebracht. Dieses Werk ist bis heute eine der lesenswertesten Darstellungen der protestantischen Theologie. Zur Bewältigung der hier vorgetragenen Stofffülle bediente sich Calvin der heute als „biblizistisch“ genannten Methode. Das heisst: Die vorgetragenen Glaubensansichten werden historisch und philologisch erklärt, mit Zitaten aus dem Schrifttum der Kirchenväter belegt und logisch erörtert. Doch als letzte und häufigste Autorität steht hinter den Lehraussagen die Bibel. Für Calvin ist ein richtig zitiertes Bibelwort das höchste und entscheidendste Argument.

In diesem Sinn will auch die „*Institutio*“ nur ein Führer durch die Heilige Schrift sein. Wie Gott und Christus das Zentrum der Bibel sind, so ist auch Calvins theologische Darstellung „theozentrisch“. Sie führt von der Gotteserkenntnis zur Menschenerkenntnis. Das Stringente an dieser Methode ist die Sicht von oben nach unten, d. h. der „Blick mit den Augen Gottes“. Dadurch wird das Menschliche sekundär. Alles geht um die „Ehre Gottes“. Dieser Zug in Calvins Theologie „verleiht dem französischen Protestantismus einen strengen, aber zugleich edlen Charakter.“ (Max Geiger)

3. Calvins Schriftprinzip – Die Freiheit der Schrift – *Scriptura norma normans*

Kenner der Frühgeschichte der STA erinnern sich an die ironische Aussage von J. N. Loughborough hinsichtlich der Frage, ob Adventisten ein festes Glaubensbekenntnis formulieren sollten. Als 1861 im Zusammenhang mit der Organisation einer ersten adventistischen Vereinigung über Bekenntnis und Satzung diskutiert wurde, nannte John N. Loughborough „fünf Schritte zum Abfall“:

- „Der erste Schritt zum Abfall besteht darin, ein Credo aufzustellen, das uns sagt, was wir zu glauben haben.
- Der zweite ist, dieses Credo zum Test für die Kircheng Zugehörigkeit zu machen.
- Im dritten Schritt wird die Rechtgläubigkeit der Glieder an diesem Credo überprüft.
- Im vierten Schritt werden alle die, die an dieses Credo nicht glauben, zu Häretikern erklärt.
- Im fünften Schritt wird ihre Verfolgung veranlasst.“ (RH 8.10.1861)

Der hier angemeldete Vorbehalt gegenüber einem festen Glaubensbekenntnis hatte in der Geschichte der STA eine so nachhaltige Wirkung, dass in der Adventgemeinde bis heute nie von „Credo bzw. Bekenntnis“ die Rede ist, sondern von „Glaubensgrundsätzen“, denen nicht eine ‚konstitutive‘ Bedeutung, sondern lediglich eine ‚deklarative‘ d.h. informierende Funktion zugeschrieben wird, und die entsprechend alle fünf Jahre anlässlich der Vollversammlung der Generalkonferenz einer Überprüfung und erneuter Abstimmung unterzogen werden. So heisst es in der Präambel der an der Generalkonferenz von 2015 bestätigten Glaubensgrundsätze der STA: „Eine Neufassung ist anlässlich einer Generalkonferenz dann zu erwarten, wenn die Gemeinde durch den Heiligen Geist zu einem tieferen Verständnis der biblischen Wahrheit gelangt oder bessere Formulierungen findet, um die Lehren des heiligen Gotteswortes auszudrücken.“

Anders als die Dogmen der Römisch-Katholischen Kirche und das „Augsburger Bekenntnis“ der Lutheraner (1530) verzichten die Glaubensgrundsätze der STA – dem Beispiel der reformierten Bekenntnisschriften folgend – auf den Anspruch, immer gültige Glaubensurkunden zu sein – wohl wissend um die Zeitbedingtheit, Subjektivität und Progressivität aller menschlichen Erkenntnis sowie um die exkludierende Wirkung und Spaltungsdynamik, die erfahrungsgemäss jedem als endgültig verkündigten Dogma und Bekenntnis innewohnt. Anstatt künftige Generationen auf tradierte Glaubensauffassungen festzulegen, signalisieren sie im Vertrauen auf die unverfügbare Wirksamkeit des Heiligen Geistes (Joh

3,8; 1.Kor 12,11) Lernbereitschaft und Erkenntnisoffenheit gegenüber der Zukunft. Letzte Gewissheit über die Schriftgemässheit des Glaubens vermittelt Gottes Geist. Deshalb gefährdet eine bekenntnisgebundene Bibelauslegung die „Freiheit der Schrift“, d.h. den Grundsatz der „Sola Scriptura“.

Am Anfang der hier anklingenden Bekenntniskepsis in der reformierten Tradition steht der junge Calvin, dem die Bekenntnisse der alten Kirche bei der exegetischen Arbeit an der Bibel zum Problem geworden sind. Daran erinnert seine harte Auseinandersetzung mit dem ehemaligen Sorbonne-Theologen Pierre Caroli. Dieser hatte sich der Reformation zugewandt und sich 1535 nach Basel begeben. Von hier aus beschuldigte er Calvins Mitarbeiter Wilhelm Farel des Arianismus. Nach einer kurzen Pfarrtätigkeit in Genf begab er sich nach Lausanne, wo er im März 1537 eine Synode gegen Calvin und Farel zu Wege brachte. Da forderte er die Genfer Pfarrer auf, die altkirchlichen Glaubensbekenntnisse (das Apostolicum, das Nicänum, das Athanasianum) zu unterzeichnen.

Calvin bekannte sich zwar zum Inhalt der altkirchlichen Glaubensbekenntnisse, weigerte sich dennoch, der Aufforderung Carolis nachzukommen, weil er in ihr einen Angriff auf die „Freiheit der Schrift“ sah.

Adventistische Theologie tut gut daran, die calvinische Unterscheidung zwischen der „Scriptura“ als „Norma normans! Und den von der Bibel abgeleiteten Orientierungshilfen im Glauben als „Norma normata“ genau im Auge zu behalten – namentlich wenn es darum geht, das magistrale Verhältnis zwischen der Bibel als massgebliche Quelle und Autorität des Glaubens und dem Schrifttum von Ellen G. White als „Geistesgabe“ oder auch den Glaubensgrundsätzen als reinen theologischen Werkzeugen der Kommunikation zu bestimmen. Die von der Reformation errungene „Libertas Scripturae“ bleibt nur gewahrt, wenn die forschende Arbeit an der Bibel mit einem von äusseren Autoritäten unbevormundeten Gewissen der Gläubigen getan werden kann.

Calvins Standpunkt war zu seinerzeit unerhört; aber die Synode von Lausanne akzeptierte ihn. Calvin wurde freigesprochen, Caroli hingegen verurteilt. Bald darauf kehrte dieser in den Schoss der katholischen Kirche zurück.

4. Calvin und das Alte Testament

Greift ein adventistischer Theologe zur Feder, hat er nicht nur das Sola-Scriptura-Prinzip vor Augen, sondern er befolgt auch den Grundsatz: „tota Scriptura“, d.h. die ganze Schrift. Das dokumentiert der erste Satz im Artikel 1 unserer Glaubensgrundsätze:

„Die Bibel = Altes und Neues Testament.“

Das klingt so selbstverständlich, doch im historischen Kontext der Reformation ist es keineswegs. Denn während die Römisch-Katholische Kirche auf Beschluss des Konzils von Trient⁴² etliche der sog. Deutero-kanonischen Schriften in den Lehr korpus der Kirche aufnahm, begrenzten die Reformatoren die Offenbarungsquelle des christlichen Glaubens auf die uns als „kanonische Schriften bekannten Bücher des Alten und Neuen Testaments. Doch im Unterschied zu Luther, der dem Neuen Testament gegenüber dem Alten eine klare Priorität einräumt und innerhalb der neutestamentlichen Bücher mit Verweis auf deren unterschiedliche Christozentrik einen „Kanon im Kanon“ postuliert, hält Calvin an der Gleichwertigkeit vom Alten und Neuen Testament fest. Beide zusammen bilden für ihn die für den Glauben massgebende eine „Heilige Schrift“. –

„Wollte man sich mit der Beweisführung abgeben“ schreibt er, „so liesse sich gewiss vieles anführen, das leicht davon überzeugen könnte, dass das Gesetz, die Propheten und das Evangelium von Gott ausgegangen sind ...“ („Gesetz und Propheten“ stehen hier für das Alte, „Evangelium“ für das „Neue Testament“.) (Inst I.7.4)

Für Calvin stehen Altes und Neues Testament gleichwertig nebeneinander und sind vielfältig aufeinander bezogen. Was sie miteinander verbindet, ist zunächst die Kontinuität der Heilsgeschichte. Ohne den Alten Bund könnte man nicht vom Neuen Bund sprechen. Denn das Handeln Gottes am Menschen begann bei der Schöpfung und endet bei unserer Verherrlichung. Zwischen Schöpfung und Vollendung

⁴² Dekret Sacro sancta oecumenica, vom 8.4.1546

der Menschheit gibt es in der Geschichte zwei entscheidende Einschnitte: der Fall des Menschen und die Menschwerdung Christi. Durch den Sündenfall verlor der Mensch seinen freien Willen. Er ist seit-her Sklave der Sünde. Errettet wird er durch Christus, der im Brennpunkt des Alten und Neuen Bundes steht. Altes und Neues Testament haben denselben Inhalt, nur dass das Erste von der Verheissung, das Letzte von der Erfüllung kündigt. Zudem richtet sich der Neue Bund im Gegensatz zum Alten nicht nur an Juden sondern auch an Heiden.

Sodann bekundet sich das komplementäre Verhältnis zwischen dem Alten und dem Neuen Testament im Wortpaar „Gesetz und Evangelium“. Das Gesetz gründet im Bund, den Gott mit den Vätern geschlossen hat. Calvin unterscheidet zwischen dem Zeremonialgesetz und dem Sittengesetz. Das Zeremonialgesetz ist durch das Opfer Jesu erfüllt worden; das Sittengesetz erfüllt dagegen weiterhin eine dreifache Funktion:

- a. als „Spiegel“ zeigt das Gesetz unsere Schuld und damit auch unsere Gnadenbedürftigkeit an - (usus pädagogicus legis);
- b. das Sittengesetz als „Riegel“ regelt weiterhin das öffentliche Leben und ist die Grundlage der zivilen Gesetzgebung - (usus politicus legis);
- c. schliesslich dient das Sittengesetz als „Siegel“ dem gerechtfertigten Menschen als Lebensregel. Er hält es aus Dankbarkeit für seine Erlösung und als Ausdruck seiner Wiedergeburt - (usus in renatis).

Der Hinweis auf das Gesetz als Regel für das öffentliche Leben und als Grundlage der Rechtsordnung macht klar, dass Calvin nicht nur im Hinblick auf die Heilsgeschichte am Alten Testament interessiert ist. Ebenso dienlich ist es ihm zur Klärung der Frage, welche Haltung der Christ als Bürger gegenüber der politischen und gesellschaftlichen Ordnung ausserhalb der Kirche einnehmen soll. Anders als die Täufer (mit denen Calvin bei diesem Thema die Auseinandersetzung führt) die unter Ausklammerung des Alten Testaments für eine kompromisslose politische Abstinenz des Christen eintraten und demzufolge die Reformation ohne oder gar gegen die bestehende zivile Ordnung verwirklichen wollten, sah Calvin die öffentliche Gewalt als eine von Gott gestiftete Gabe, mit deren Hilfe das Recht und die Menschlichkeit (humanitas) im Volk gewährleistet werden sollen. Die öffentliche Gewalt ist keine „Notordnung“, um die sich die Ungläubigen kümmern mögen.

Sodann: die messianischen Weissagungen und die Zeremonialvorschriften des Alten Testaments besagen nicht, dass die zivile Ordnung, die zum Leben notwendig ist, aufgehoben werden soll. In dieser Hinsicht ist das Israel des Alten Bundes nach wie vor ein Vorbild für alles, was Volk heisst. Gewiss ist die Rechtsordnung – wie der Mensch – nicht sündlos; allein, was sie zur Gabe Gottes macht, ist nicht die von den Täufem erstrebte Vollkommenheit, sondern die „politische Ordnung“. – „Mögen die Menschen verkehrt sein; Gottes Anordnungen müssen wir lieben.“⁴³

„Auch wenn der Christ in einer vergehenden Welt lebt, ist er von Gott im Alten wie im Neuen Testament zur Solidarität mit ihren zivilen Aufgaben und Nöten gerufen. Denn auch diese Dimension der Welt ruht in Gottes Hand und hat Teil am Wirken seines Geistes.“⁴⁴

Die reformierten Kirchen haben diese theologischen Sichtweisen Calvins zutiefst verinnerlicht und so dem Alten Testament in der protestantischen Tradition einen bleibenden Platz gesichert. Damit wurde von Calvin her eine hermeneutische Grundlage auf den Weg gebracht, ohne die eine „adventistische Theologie“ undenkbar wäre.

5. Das unverfügbare Wirken des Heiligen Geistes als verborgene Quelle der Glaubens- und Gewissensfreiheit

Als juristisch und theologisch geschulter Erneuerer und Mitverantwortlicher der Genfer Kirche lag es Calvin überaus am Herzen, seiner Gemeinde den Inhalt des christlichen Glaubens, so wie er ihn verstand, möglichst „zügig und transparent“, (perspicua brevitatis) zu übermitteln. Dabei ist es ihm nicht

43 Calvini Opera 52, 266, Kommentar zu 1. Tim 2,2 - „Et certe non effigit hominum pravitas quominus amanda sit Dei institutio.“

44 Hans Scholl – der Geist der Gesetze – die politische Dimension der Theologie Calvins, dargestellt besonders an seiner Auseinandersetzung mit den Täufem, in: Calvin im Kontext der Schweizer Reformation, TVZ, Zürich 2003; 93-125, hier 111

entgangen, dass der Versuch, die Inhalte des Glaubens rational zu ergründen, fortwährend an Grenzen stösst. Rang Luther Zeit seines Lebens mit dem „verborgenen Gott“, definiert Karl Barth den „Glauben als Hohlraum“, so fordert Calvin vom Gläubigen angesichts der unbegreiflichen Wege Gottes das *Sacrificium Intellectus* mit dem Hinweis auf Gottes ehrfurchtgebietende Majestät, bleibt aber dabei nicht resigniert stehen, sondern rühmt das „unverfügbare Wirken des Heiligen Geistes“ in Gottes schöpferischem und erlösendem Handeln. Denn soll Gottes absolute Souveränität gelten, dann haben die Gesetze der Logik und die Forderungen der Vernunft dem Vertrauen in seine allgerechte Vorsehung (*Providencia*) zu weichen. Wörtlich heisst es:

„Wollen wir nun dem Gewissen aufs beste raten, um es davor zu bewahren, in stetem Zweifel zu schwanken oder zu wanken oder bei den geringsten Anstössen hängenzubleiben, so muss solche Festigkeit der Überzeugung an höherer Stelle begründet sein als in menschlichen Vernunftgründen, Urteilen oder Mutmassungen, nämlich im geheimen Zeugnis des Heiligen Geistes.“ (Inst, I, 7,4 (b))

„... deshalb wird doch der Geist Siegel und Unterpfand zur Befestigung des Glaubens genannt, weil das Herz von allerlei Zweifel umgetrieben wird, solange er es nicht erleuchtet hat!“ (I,7,4 (b))

Die Bibel enthält Gottes Unterweisung zum Gehorsam; doch das Wort der Schrift erreicht den Menschen nur, wenn sein Herz durch den Heiligen Geist versiegelt ist. Ohne ihn vermag der Mensch der Wahrheit nicht anzuhängen. Ohne den Geist haben wir nur stumpfe Sinne, so dass wir das Licht nicht fassen können. Darum wird durch das Wort ohne Erleuchtung des Geistes nichts ausgerichtet. (III.2.33)

Dieser Geist ist Gott selbst als die dritte Person der Trinität. Seine Selbstmitteilung an den Menschen gründet einzig in der Freiheit seines Willens. Deshalb kann man das Wirken des Geistes nicht an das Sakrament binden oder sonst wie instrumentalisieren. In diesem Sinn ist die Wirksamkeit des Heiligen Geistes von jeglicher menschlichen Verfügung frei. Sein Wirken erstreckt sich allgemein auf die gesamte Schöpfung, im besonderen aber auf den Menschen und die Kirche. Daraus ergibt sich für den Menschen die trostreiche Erkenntnis, dass er nicht in einem kosmischen Kausalablauf lebt, sondern unter der stets wachsamten Fürsorge Gottes. Das erfährt der Mensch durch das ‚Wort‘, das Gott ihm aber erst durch seinen Geist verstehbar macht.

Durch sein Wirken in Wort und Geist bindet er den Menschen ausschliesslich an sich selbst und befreit ihn damit zugleich von allen anderen Autoritäten und Bindungen:

Indem das gläubige Gewissen mit dem Vorrecht der Freiheit beschenkt ist, so hat es damit durch Christi Wohltat dies erlangt, dass es in solchen Dingen, in denen es nach Gottes Willen frei sein muss, nicht in die Fesseln irgendeiner Verpflichtung verstrickt werden soll (Inst, III, 19, 14).

Wo diese Aussage folgerichtig zu Ende gedacht wird, da ist die Forderung nach Glaubens- und Gewissensfreiheit unumgänglich. Denn ist Gott der einzige Zeuge seiner selbst und wird sein Wort allein durch das innere Zeugnis seines Geistes im Menschen versiegelt, dann wird jedem menschlichen Zwang in Glaubenssachen die Legitimität verwehrt.

Freilich, noch im Banne des anbrechenden neuzeitlichen Absolutismus gefesselt, war Calvin nicht in der Lage, diese radikale Konsequenz seiner Theologie gesellschaftlich und staatspolitisch umzusetzen. Dieser historische Durchbruch war das Verdienst seines independistischen Anhängers Roger Williams, der als Erster in der neueren Geschichte, nämlich 1663, der Glaubens- und Gewissensfreiheit in der Verfassung von Road Island staatsrechtliche Geltung verschaffte. Williams begründete seine historische Tat damit, dass das Wirken des Heiligen Geistes in Erwählung und Wiedergeburt die völlige Glaubensfreiheit voraussetzt.⁴⁵ Dass die nordamerikanischen Pioniere der Siebenten-Tags-Adventisten unbestritten ganz in dieser freikirchlichen Tradition standen, dürfte uns allen bekannt sein.⁴⁶

45 Roger Williams, Art. In: RGG, 3. Aufl., Band 6, Sp. 943)

46 Der Begriff „Heiliger Geist“ kommt in den 28 Glaubensgrundsätzen der STA insgesamt 19 Mal explizit und 10 Mal implizit vor.

Schlussfolgerungen

„Wer sich selbst kennen will, muss wissen, woher er kommt.“ – Die vergleichende Auseinandersetzung mit dem calvinischen Schrifttum und den adventistischen Glaubensgrundsetzen offenbart eine auffällige ideelle Verwandtschaft zwischen den theologischen Grundansichten des Genfer Reformators und den Jahrhunderte später formulierten Glaubenslehren der Siebenten-Tags-Adventisten. Die Einordnung der Letzteren in ihren ursprünglichen historischen Rahmen schärft ihr Profil und eröffnet so den Zugang zu ihrem besseren Verständnis. Dies wurde anhand einer Auswahl von Glaubenspunkten exemplarisch vorgeführt. Den Beispielen könnten noch manch andere zur Seite gestellt werden wie:

- die Lehre von der Dreieinigkeit
- die Lehre vom Abendmahl
- die Überzeugung vom priesterlichen Dienst Christi seit seiner Himmelfahrt.

„So much common“, um nur das Wichtigste zu nennen.

Dank diesem Sachverhalt, sowie ihrer Nähe zur reformatorischen Theologie eignet den adventistischen Glaubenslehren ein „versöhnendes Potential“, das der Bemühung der Kirchen um Toleranz, Glaubens- und Gewissensfreiheit sowie beim Abbau von Vorurteilen in interkonfessionellen Begegnungen hilfreich entgegenkommt. Wo immer adventistische Theologie dazu ermuntert, von diesem Vermächtnis einen geistgeleiteten Gebrauch zu machen, trägt sie ein kleines Stück dem ersehnten Frieden in der Welt bei.

Thomas Domanyi

Ein Beitrag anlässlich des Symposions: „Reformation und Adventgemeinde“
des Instituts für adventistische Studien der Theologischen Hochschule Friedensau, 9.-12. Mai 2016

C Der Adventglaube lebt

1. Einladung zu einem geschichtsbewussten Glaubensverständnis

„Da ich ein Kind war, da redete ich wie ein Kind und war klug wie ein Kind und hatte kindische Anschläge; da ich aber ein Mann ward, tat ich ab, was kindisch war.“ (1. Kor 13,11)

Leben heisst wachsen, sich entwickeln und entfalten, sich aber auch an neue Gegebenheiten anpassen, sich verändern. Dieser Prozess ist bisweilen schmerzhaft; doch nur so ist ein Organismus lebendig. Dieses unumstössliche Naturgesetz ist das Geheimnis der Krise, welche die Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten auf ihrem Weg von ihren einfachen, holzschnittartigen Anfängen in das moderne, pluralistische Zeitalter gegenwärtig durchlebt und durchleidet. Dieser Einsicht gelten die nachstehenden Überlegungen.

Am 22. Oktober 2014 jährte sich „die grosse Enttäuschung“ von 1844 zum 170. Mal. In jenen Tagen fand die mit der unmittelbaren Erscheinung Christi rechnende Miller-Bewegung ihr jähes Ende, um der sog. „zweiten Adventbewegung“ Platz zu machen. Blickt man auf die seither erfolgte Entwicklung zurück, in deren Verlauf unsere Gemeinschaft von ihren bescheidenen Anfängen zu einer weltweiten Freikirche herangewachsen ist, so ist man mit Staunen und Dankbarkeit erfüllt. – „Der Herr hat Grosses an uns getan.“

Doch diese Genugtuung ist nicht ganz rein. Was sie trübt, ist die nüchterne Feststellung, dass die von den Adventgläubigen einst mit Begeisterung verkündigte baldige Wiederkunft Jesu nach wie vor auf sich warten lässt.

Diese Tatsache wäre an sich keineswegs beunruhigend, wäre sie nicht von Natur mit der Erfahrung des geschichtlichen Wandels verknüpft. Dieser Umstand zwingt uns nämlich zur Einsicht, dass nicht allein die Gemeinde in ihrem missionarischen und organisatorischen Werden und Wachsen einer steten Veränderung unterworfen ist, sondern auch unser Glaubensverständnis ist einer fortwährenden Bewegung, ja Neugestaltung ausgesetzt. Infolge ihres zahlenmässigen Wachstums sowie ihrer sozialen und kulturellen Entwicklung sieht sich unsere Gemeinschaft immer wieder vor neue Fragen und Aufgaben gestellt, die von ihr neue Antworten erheischen. Zugleich begegnet ihr in der unaufhaltsamen geschichtlichen Veränderung und fortschreitenden Erkenntnis eine unwiderstehliche Kraft, die sie zur Klärung und Neubestimmung ihrer Sicht von Gott und Welt, d.h. ihres Glaubensverständnisses zwingt.

Dieser Tatsache Rechnung tragend schreibt Ellen G. White:

„Wir haben viele Lehren zu lernen und viele, viele zu vergessen. Gott im Himmel allein ist unfehlbar. Jene, welche meinen, noch nie eine falsche Ansicht aufgegeben zu haben, und niemals einen Anlass hätten, eine Meinung zu ändern, werden enttäuscht sein.“ (Councils to Writers and Editors, S. 37)

2. Glaubensaussagen entstehen immer in einem geschichtlichen Umfeld.

Sie sind „Antworten des Glaubens“ auf gelebte Situationen ihrer Zeit. In der Übereinstimmung zwischen Glaubensaussagen und erlebter Wirklichkeit liegt ein Wahrheitsmoment von entsprechender Überzeugungskraft. Konflikte entstehen nun, wenn Glaubensaussagen infolge fortschreitender Geschichtsentwicklung ihre ursprüngliche Situation hinter sich zurücklassen. Damit verlieren sie auch ihren Wirklichkeitsbezug und werden bedeutungslos, wenn nicht gar unverständlich.

Um dieser Gefahr zu entgehen, müssen biblische Glaubensaussagen neu in die Zeit hineingestellt, neu gedeutet werden. So ist die Geschichte die treibende Kraft der Theologie. –

„Es gibt für niemand eine Entschuldigung, eine Haltung einzunehmen, als gebe es keine weitere Wahrheit mehr zu offenbaren, und all unsere Auslegungen der Schrift ohne Irrtum seien. Die Tatsache, dass gewisse Glaubenslehren

während Jahren für wahr gehalten wurden, ist kein Beweis, dass all unsere Gedanken unfehlbar sind. Alter wird den Irrtum nicht in Wahrheit verwandeln, und die Wahrheit kann es ertragen, geprüft zu werden. Wenn die Pfeiler unseres Glaubens der Prüfung nicht standhalten, so ist es Zeit, dass wir es wissen.“ (Ellen G. White, Councils to Writers and Editors, S. 35)

Dies ist eine ernst zu nehmende Tatsache; d. h. die Gemeinde kann sich mit ihrer Auslegung und Verkündigung des Wortes, mit ihrer Gestaltung des Gottesdienstes und ihrer Organisation dem von der geschichtlichen Wirklichkeit gesetzten Prüfstand nicht entziehen, andernfalls wird sie sich der Welt wie ihren eigenen Gliedern entfremden. Glaubenslehren, die man infolge mangelnden Wirklichkeitsbezugs nicht mehr verstehen und nachvollziehen kann, verlieren ihren Sinn und ihren Einfluss auf das Denken und Handeln der Menschen.

In diesem Sachverhalt wurzeln die Spannungen, von denen heute viele unserer Gemeinden in Nordamerika sowie in West- und Mitteleuropa beherrscht werden. Während die einen ängstlich darauf bedacht sind, dass die von den Pionieren der Gemeinschaft unter Gebet und Tränen erworbenen Glaubenserkenntnisse der Nachwelt unversehrt erhalten bleiben, stellen sich andere verduzt die Frage, was sie mit einem Glaubensverständnis anfangen sollen, das zu ihrer eigenen Welt- und Gotteserfahrung in keiner Beziehung steht. Hinter keiner der beiden Positionen steht etwa böse Absicht; vielmehr liegt der Kern des Konfliktes in der Frage, ob Glaubensaussagen in ihrer historischen Bedingtheit wahrgenommen werden oder nicht.

Dass es sich hierbei keineswegs um ein von der historisch-kritischen Schule heraufbeschworenes Problem handelt, belegen die von Paulus wie Ellen G. White in Erinnerung an die stete Korrekturbedürftigkeit der menschlichen Wahrheitserkenntnis gemachten Aussagen. Wie der Mensch im Verlaufe seines Reifungsprozesses verschiedene Entwicklungsstadien durchläuft, so kennt auch die Geschichte der Siebenten-Tags-Adventisten eine kontinuierliche Entwicklung vom „Kindhaften“ zur „Mannesreife“. Denn die zunehmende Lebenserfahrung führt naturgemäss vom einfachen Erkennen zur Wahrnehmung der Wirklichkeit in ihrer Komplexität, vom naiven Schwarz-Weiss-Denken zum differenzierten Urteilsvermögen im Hinblick auf sich selbst wie auf andere, von der ungestümen Konfrontationslust zur besonnenen Dialogbereitschaft.

Folgerichtig bemerkt George Knight dazu:

„...die gegenwärtige Wahrheit (ist) dynamisch und fortschreitend. Wahrheiten, die in einer Periode der Geschichte einer Kirche zu Spaltungen geführt hätten, können bedeutungsvoll werden, sobald andere Fragen in den Vordergrund rücken.“ (In Erwartung seines Kommens, Adventverlag, Lüneburg 1994, S. 66)

Hierzu einige aktuelle Beispiele: Die Einsicht, dass die Wiederkunft Christi länger auf sich warten lässt, als wir es ursprünglich angenommen haben, drängt den auf intellektuelle Redlichkeit bedachten Adventgläubigen, an Stelle der „Naherwartung“ von „Stetsbereitschaft“ zu sprechen. Was seine wartende Haltung bestimmt, ist nicht eine anhand einer Endzeitchronologie berechnete Stunde X, sondern die Liebe zu seinem Herrn, die ihn jeden Tag in der Verantwortung vor Gott verbringen lässt.

Die Erkenntnis der Tatsache, dass es auch in anderen Kirchen aufrichtige Christen gibt, die ihren Herrn lieben und ihm nach bestem Wissen und Gewissen dienen, veranlasst nachdenkliche Adventisten, die ehrenvolle biblische Bezeichnung „die Übrigen“ nicht auf die organisierte Adventgemeinde an sich zu beziehen, sondern auf alle Christen, die Gott die Treue halten. Die Begegnung mit aufrichtigen Menschen aus anderen Kirchen macht es dem gegenwartsbewussten Adventgläubigen auch unmöglich, Angehörigen anderer Konfessionen das Heil und das Christsein abzusprechen.

Es ist dieser Wandel in der kollektiven Persönlichkeitsstruktur unserer Gemeinschaft, der uns heute dazu bewegt, das von unseren Pionieren überkommene Glaubensverständnis mit Akzenten zu versehen, die unserer eigenen Wahrnehmung der Wirklichkeit entsprechen. Die Wahrheit des Glaubens, die uns nur in einem lebendigen Erkenntnisprozess zur Verfügung steht, duldet keinen Dogmatismus.

Zurecht mahnt Ellen G. White:

„Die Lehrer an unseren Schulen sollten niemals gebunden sein, indem man ihnen sagt, dass sie nur das lehren sollen, was bisher gelehrt worden ist. Weg mit diesen Einschränkungen. Es ist Gott, der die Botschaft gibt, die sein Volk

verkündigen soll. Gebt keinem Prediger das Gefühl, dass er gefesselt oder nach menschlichen Massstäben geeicht ist. Das Werk der Verkündigung muss in Übereinstimmung mit den von Gott gesandten Botschaften vollendet werden. Was Gott seinen Dienern für heute zu sagen gibt, wäre vielleicht vor zwanzig Jahren keine ‚gegenwärtige Wahrheit‘ gewesen, aber es ist Gottes Botschaft für diese Zeit.“ (21.10.1888)

Eingedenk dieser Geisteshaltung hat sich die Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten stets geweigert, ein festes Credo oder gar unfehlbare Dogmen anzunehmen. Zu tief ist in ihr die Verpflichtung zur gegenwärtigen Wahrheit verwurzelt.

Nicht umsonst erklärt sie in der Präambel ihrer Glaubensgrundsätze:

„Siebenten-Tags-Adventisten anerkennen die Bibel als die alleinige Grundlage ihres Glaubens und sind überzeugt, dass die Heilige Schrift fundamentale Glaubenslehren enthält. Die Glaubensaussagen, wie sie hier formuliert sind, stellen dar, wie die Gemeinde die biblische Lehre versteht und bezeugt. Eine Neufassung dieser Aussagen ‚wäre‘ anlässlich einer Generalkonferenz ‚möglich‘ sofern die Gemeinde durch den Heiligen Geist zu einem tieferen Verständnis der biblischen Wahrheit gelangt oder bessere Formulierungen findet, um die Lehren des heiligen Gotteswortes auszudrücken.“

In dieser Erklärung ist jedem statischen Wahrheitsverständnis, jedem absoluten Anspruch, letzte Aussagen über den biblischen Glauben zu verkündigen, der Boden entzogen. Damit ist und bleibt die Freiheit des Wortes Gottes ein fundamentales Prinzip adventistischer Glaubensüberzeugung.

3. Selbstbestimmt Glauben, Denken, entscheiden – Adventgemeinde im Sog der Aufklärung

Als Teilhaber der abendländischen Kultur im 21. Jahrhundert sind wir „Kinder der Aufklärung“ – ob wir es wissen oder nicht, ob es uns gefällt oder nicht. Unser Glaube ist kein naives Fürwahrhalten von unbegreiflichen Phänomenen, sondern eine von der Vernunft verantwortete geistige Grundhaltung. Unser Wissen beruht nicht auf dem Urteil altehrwürdiger Autoritäten und Traditionen, sondern beansprucht für sich, den Massstäben des wissenschaftlich kritischen Denkens und empirisch gefestigten Urteils standzuhalten. Unsere sittlichen Entscheidungen bedürfen keiner fremdbestimmenden Normen, sondern üben ihr selbstbestimmtes Recht aus. Wir sind in diese geistige Epoche hineingeboren; wir können ihr nicht entrinnen, sondern haben uns in ihr zu bewähren.

Dieser Einsicht wusste sich schon E.G. White am Ende des 19. Jahrhunderts verpflichtet, als sie in ihrem Buch „Erziehung“ den Sinn der pädagogischen Arbeit wie folgt festhielt:

„Jedes nach dem Bilde Gottes erschaffene Menschenwesen wird mit einem Vermögen ausgestattet, das dem des Schöpfers verwandt ist – mit persönlicher Eigenart, mit der Kraft) zu denken und zu handeln. Die Menschen, in denen diese Anlage entwickelt ist, sind es, die Verantwortungen tragen, die in Unternehmungen an der Spitze stehen, die den Charakter beeinflussen. Es ist die Aufgabe wahrer Erziehung, dieses Vermögen zu entwickeln, die Jugend zu selbständig denkenden Menschen heranzubilden undnicht zu Nachplapperern fremder Gedanken. Man weise die Schüler auf die Quellen der Wahrheit hin, auf die weiten Gebiete, die sich in Natur und Offenbarung der Forschung auf tun, statt ihr Studium auf das zu beschränken, was Menschen gesagt oder geschrieben haben. Man lasse sie über die grossen Gegebenheiten, Pflichten und Bestimmungen nachdenken; so wird ihr Verstand sich ausweiten. Statt gelehrter Schwächlinge können die Lehranstalten dann Männer ins Leben binaussenden, die selbstständig denken und handeln können, Männer, die Meister und nicht Sklaven der Verhältnisse sind, Männer, die sich durch Weite des Gesichtskreises und Klarheit des Denkens auszeichnen und den Mut der eigenen Überzeugung besitzen. Eine solche Erziehung ... festigt den Charakter, so dass Wahrhaftigkeit und aufrechtes Wesen nicht selbstischen Wünschen oder weltlichem Ehrgeiz aufgeopfert werden.“ (s. 15)

Im Wissen um die Fähigkeit, selbstbestimmt denken, entscheiden und handeln zu können, worauf in dem hier gezeichneten Menschenbild mit Nachdruck verwiesen wird, liegt jene enorme aufklärerische Dynamik, die den Wandel auf allen gesellschaftlichen Ebenen von der Abschaffung der Sklaverei, der Beseitigung klerikaler Hierarchien und aristokratischer Privilegien bis hin zur völligen Gleichberechtigung und Gleichstellung der Klassen, der Rassen, der Religionen und Geschlechter –. Also all das, was die Begriffe Egalität, Demokratie, Emanzipation und Menschenrechte transportieren –. Unaufhaltsam

vorantreibt. Diese Realität zu verkennen käme einem „aufklärerischen Defizit“ gleich, das die Geschichte auf die Dauer keiner Institution verzeiht. Hierfür bietet der rasante Gliederschwund in vielen Kirchen der westlichen Welt ein beredtes Beispiel. Der Grund lautet: Je höher der Bildungsstand, umso stärker der Drang nach mehr Freiraum für eigenständiges Denken; per Saldo umso geringer die Bereitschaft, sich ideologisch festzulegen und kirchlich-institutionell zu binden. Der Ausweg aus diesem Dilemma ist freilich nicht im Verzicht auf die Bildung von Seiten der Kirchen zu suchen, sondern auf den forschenden Geist einengenden Dogmatismus und Fundamentalismus.

Auf der Suche nach dem markantesten Kennzeichen des gesellschaftlichen Umbruchs zwischen einst und jetzt stellt sich dem Betrachter paradoxer Weise der säkulare Wandel, das heisst die Zurückdrängung von Religion und Kirche im öffentlichen wie im privaten Leben, vor Augen. Unter Säkularismus verstehen wir jenen geistigen und gesellschaftlichen Vorgang, im Zuge dessen an die Stelle von religiös begründeten und kirchlich normierten Betrachtungs- und Verhaltensweisen im allgemeinen Bewusstsein Vorstellungen, Ansprüche und Gegebenheiten treten, die sich empirisch-rational begründen lassen. Die treibende Kraft dieses Prozesses ist das kritische Denken, das die Menschen der westlichen Kultur seit der Aufklärung die Wirklichkeit anders wahrnehmen lässt als die Angehörigen früherer Epochen. Haben die Generationen vor der Aufklärung ihre Glaubensvorstellungen mit der erfahrbaren Wirklichkeit mehr oder minder harmonisch verbinden können, so ist das moderne Denken von Werten und Vorgaben geprägt, die der kritischen Prüfung der Vernunft und der Erfahrung zu genügen haben.

Hier eine kurze Bilanz dessen, was an Überweltlichem dem rein Diesseitigen gewichen ist: Wurde einst das Abendland politisch als das „Heilige Römische Reich“ (Sacrum Imperium Romanum) definiert, so sprechen wir heute von nationalen Staaten, die im Begriff sind, aus wirtschaftlichen und politischen Erwägungen sich als „Vereinigtes Europa“ zu etablieren. Wurde früher Herrschaft mit dem Gottesgnadentum begründet, so beruht heute politisches Mandat auf demokratischer Legitimation. Waren im gesellschaftlichen Alltag vergangener Jahrhunderte Kirche und Religion allgegenwärtig, ja absolut dominant, so sind sie heute ein bescheidener Faktor neben vielen anderen gesellschaftlichen Gestaltungselementen. Ebenso augenfällig ist der Wandel in der Kunst, seien es Musik, Literatur oder bildende Künste, wo an die Stelle der früheren sakralen Motive rein innerweltliche Sujets getreten sind.

Erinnert sei sodann an den Bereich der Ethik und Moral. Noch in den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts war die Religion praktisch die alleinige Instanz zur Festsetzung von ethischen Normen. Inzwischen haben religiöse Traditionen an Einfluss und Kontrollgewalt verloren. Moralische Entscheide stehen zur Disposition und werden dem Ermessen des Einzelnen überlassen. Dabei liegen ganz unterschiedliche ethische Entwürfe miteinander in Konkurrenz: christliche, fernöstliche sowie rein innerweltlich humanistische. Man fühlt sich frei, zugleich aus verschiedenen Weltanschauungen seine ethischen Entwürfe zu bilden. An die Stelle dogmatischer Gerüste ist in der Religion der „Cocktail“ getreten, den sich jeder nach seinem eigenen Geschmack mischt.

Verändert hat sich schliesslich auch das Umfeld, in dem heute Sittlichkeit gefordert wird. Die fortschreitenden wissenschaftlichen Erkenntnisse und technologischen Möglichkeiten stellen uns fortwährend vor neue ethische Fragen. Daran erinnern Begriffe wie Gentechnologie und Bioethik, Medizin im Bereich von Geburt und Tod, Interessenskonflikt zwischen Ökologie und Ökonomie. Hinzukommen die globalen Kommunikationsmöglichkeiten, die uns mit verschiedenartigen Kulturen mit unterschiedlichen sittlichen Wertvorstellungen konfrontieren.

Einen Einfluss auf den laufenden Wertewandel üben auch die veränderten Arbeitsbedingungen aus. Die geregelte Arbeit diente früheren Generationen nicht nur zum Broterwerb, sie war auch Teil eines Gesellschaftsvertrages, in dessen Erfüllung man Pflichten auf sich nahm, zugleich aber auch sich Rechte und Beziehungen erwarb. All diese Werte werden infolge der Reduktion der Arbeit und der Flexibilisierung der Arbeitszeit zusehends abgebaut. Angesicht der zunehmenden Individualisierung der Gesellschaft bleibt dem Staat keine andere Wahl, als sich neutral zu verhalten, um den Frieden zwischen den verschiedenen gesellschaftlichen und ideologischen Kräften zu gewährleisten. Eine sittenbewahren-

de Funktion hat der moderne Staat kaum noch. Diese Situation ist es, welche die Kirchen zur Neube-stimmung ihrer Verantwortung im Ringen um den Erhalt und das Wohl des Gemeinwesens herausfor-dert.

Konfrontiert mit diesen vielfältigen geistigen und gesellschaftlichen Umbrüchen sind bekennende Christen gegenüber den normsetzenden Instanzen wie Staat, Kirche, Religion und Tradition „mündig“ geworden. In dem Maße wie ihre Urteils- und Entscheidungsfähigkeit im Zuge der Bewältigung des modernen Alltags gewachsen ist, treten sie den herkömmlichen weltanschaulichen und Werte setzenden Autoritäten selbstbewusst und kritisch entgegen und nehmen sich die Freiheit, bei abweichenden An-sichten und Erwartungen ihre eigene Meinung zu bilden und gegebenenfalls auf sie zu beharren. Es ist dies jener aufgeklärte Mentalitätswandel, dem sich heute die Adventgemeinde zu stellen hat, soll sie den Menschen im 21. Jahrhundert Kirche sein.

D Gemeinde Jesu am Scheideweg zwischen drängender Apokalyptik und kritischer Weltsolidarität

Referat, gehalten vor dem Adventistischen Wissenschaftlichen Arbeitskreis
in Frankfurt am Main – 28. Mai 2011

1. Der Weg der Apokalyptik durch die Kirchengeschichte

Wer sind wir? Wer sind die Siebenten-Tags-Adventisten? Stellt man diese Frage an konfessionskundliche Bücher, so erhält man mitunter die Antwort: Die Siebenten-Tags-Adventisten gehören zu den sogenannten „eschatologischen Freikirchen“.⁴⁷ „Eschatologisch“ meint: auf die Endzeit ausgerichtet. Die Quelle dieser Glaubenshaltung sind vor allem die apokalyptischen Prophezeiungen der Bibel. Diese Zuschreibung ist offen für eine positive Identifikation; denn mit einer eschatologisch-apokalyptischen Geisteshaltung steht man auf dem Boden des Neuen Testaments. Schliesst doch der biblische Kanon mit einem Buch, das die Überschrift trägt: „Apokalypsis Iesou Christou“ (Apk. 1,1).

Wörtlich bedeutet „apokalypsis“ Enthüllung, Offenbarung. Das davon abgeleitete Wort „Apokalyptik“ bezeichnet eine religiöse Bewegung im Spät-Judentum, in der die Offenbarung der Zukunft eine besondere Rolle spielte. Literarische Zeugen dieser Bewegung sind an die 40 Schriften aus der Zeit zwischen dem 2. Jahrhundert vor und dem 2. Jahrhundert n. C., die nach ihren pseudonymen Verfassern vielfach ebenfalls den Titel „apokalypsis“ tragen und heute unter dem literarischen Gattungsbegriff „Apokalyptik“ erscheinen⁴⁸. An die Hälfte dieser Schriften stammt aus dem Judentum. Als aber das rabbinische Judentum am Ende des 1. Jahrhunderts n.C. die Apokalyptik verwarf, fand die Bewegung im Christentum eine Heimat und entfaltete hier zwischen 90 und 150 eine Blüte.

Hiervon Zeugen die zahlreichen Bezüge im Neuen Testament auf Aussagen, die nur in der jüdischen Apokalyptik vorkommen, sowie geschlossene apokalyptische Stücke neben der Offenbarung des Johannes wie Matt 24, Luk 17,20-34; 2. Thess 2. Eigentümlich für die neutestamentliche Apokalyptik ist ihre christozentrische Ausrichtung.

Bezeichnenderweise gelang es der Apokalyptik nicht, zu einem durchschlagenden Hauptstrom in der Kirchengeschichte zu werden. Ihr religiös-sozialer Nährboden waren Tränen, Verzweiflung und Unterdrückung. Ihre Anhänger waren zumeist recht- und machtlose kleine Leute, die sich nach ihrer jähren Erlösung sehnten – Erlösung nicht in ferner Zukunft, sondern „in Kürze“⁴⁹. Die meisten Apokalyptiker kennzeichnet ein kurzer zeitlicher Horizont. Sie haben kein Interesse, ihre gegenwärtige Lage durch langlebige Institutionen abzusichern. Es drängt sie, ihre Situation umgehend dem besseren Tag weichen zu lassen. Darum denkt und redet der Apokalyptiker ohne Zwischentöne, in entweder – oder, absolut und radikal⁵⁰.

Demgegenüber schlug die werdende Grosskirche in ihrer geistigen, spirituellen und gesellschaftlichen Entwicklung einen anderen Weg ein. Sie behielt zwar ihre apokalyptischen Wurzeln, indem sie an der kanonischen Geltung der Johannes-Offenbarung festhielt, aber vom Anbeginn bekundete die frühe Kirche Vorbehalte gegenüber einer radikalen apokalyptischen Geisteshaltung. Paulus grüsst zwar die Christen in Korinth mit „Maran Atha – unser Herr kommt“⁵¹ aber er kommt nicht bald, nicht in Kürze,

47 Siehe dazu: Christian D. Schmidt: Zeit des Gerichts oder Gericht der Zeit? Ideologie und Eschatologie der Siebenten-Tags-Adventisten. Lembeck, Frankfurt am Main 1972;

- Georg Schmid, Georg Otto Schmid (Hrsg.): Kirchen, Sekten, Religionen. Religiöse Gemeinschaften, weltanschauliche Gruppierungen und Psycho-Organisationen im deutschen Sprachraum. Zürich 2003, Theologischer Verlag Zürich;

- Ideologie und Eschatologie der Siebenten-Tags-Adventisten bei google und wikipedia

48 siehe zum Thema: Pohl Adolf: Die Offenbarung des Johannes, 1. Teil, Wuppertal (3. Auflage) 1975, S. 13-54; Schmithals Walter: Die Apokalyptik – Einführung und Deutung, Göttingen 1973, besonders Kap. Die apokalyptische Literatur, S. 142-161

49 Apk. 1,1,3

50 2. Thess 2,3-12; Apk. 14,6-12; 18,1-6

51 1. Kor 16,22

sondern unerwartet, jäh – eben „wie der Dieb in der Nacht“⁵², wie Geburtswehen über eine schwangere Frau⁵³.

Um 150 n. C. betet die Grosskirche: „von dannen er kommen wird zu richten die Lebendigen und die Toten“, und „ich glaube an die Auferstehung des Fleisches“; aber gedacht wird die Auferstehung nicht mehr als ein kollektives Endereignis, sondern als Übergang der individuellen Seele nach dem Tod.

Um 160 bewegten die apokalyptisch gesinnten Montanisten die Grosskirche mit der Botschaft, Christus werde noch zu Lebzeiten ihrer Prophetinnen Priscilla und Maximilla anlässlich der Herabkunft des neuen Jerusalems in Phrygien wiederkommen. Als aber die letzte Prophetin 179 unverrichteter Dinge starb, stürzte die Bewegung in die Krise⁵⁴. Die Bischöfe der Grosskirche aber erklärten anlässlich mehrerer Synoden die apokalyptische Erwartung der Montanisten für einen Irrweg.

Zu Beginn des 5. Jahrhunderts verkündigte Augustinus, dass das tausendjährige Reich der Johannes-Offenbarung (20,4.6) nicht als transzendentes Ereignis zu verstehen sei; nein, dieses Reich sei die Kirche auf Erden, die seit ihrer Geburt ihre Pilgerschaft durch die Jahrhunderte angetreten habe⁵⁵. Damit war die Apokalyptik in der Kirche auf ihre neutestamentlichen Wurzeln zurückgebunden. Es fehlte zwar nicht an gelegentlichen apokalyptischen Auftrieben – so um die erste christliche Jahrtausendwende, als Kaiser Otto II. im Bewusstsein seiner Verantwortung für die Kirche und seiner Sendung für das kommende Gottesreich auf Erden seinen Sitz in Rom errichtete, um von hieraus zusammen mit dem Papst die Völker des Abendlandes in einem christlichen Imperium zu regieren. Doch mit dem jähem Tod Ottos um 1002 zerschlug sich der Traum⁵⁶.

Im 13. Jahrhundert erwarteten apokalyptisch gesinnte Kreise aufgrund der prophetischen Schriftdeutungen des Zisterzienserabtes Joachim von Floris den Anbruch des Zeitalters des Geistes⁵⁷. Im 15. Jahrhundert schreckten die hussitischen Taboriten⁵⁸ und der visionäre Bussprediger Girolamo Savonarola in Florenz die Gemüter⁵⁹. Im 16. Jahrhundert knüpften täuferische Strömungen an die apokalyptische Tradition an. Eine ihrer Gruppen bemächtigte sich der Herrschaft über die Stadt Münster, wo sie nach alttestamentlichem Vorbild das Königreich Zion errichtete. Allein, mit ihrer Schreckensherrschaft provozierte sie den katholischen wie den evangelischen Adel, der dem Spuk 1535 ein blutiges Ende setzte⁶⁰.

Mit anderen Worten: Bis zur Reformation wurden apokalyptische Bewegungen in den etablierten Kirchen als Störfälle wahrgenommen und stiessen auf kühle Zurückhaltung oder gar auf entschiedene Ablehnung. Seither manifestierte sich das apokalyptische Erbe im Christentum als hoffende Spiritualität oder als prophetische Schriftdeutung. Freilich, letzten Endes wurde die Apokalyptik weniger durch ihren Radikalismus, als durch den Parusieverzug diskreditiert.

2. Die Apokalyptik im frühen Adventismus

Diesen Pfad betrat nun William Miller, als er um 1831 daran ging, die apokalyptischen Visionen des Buches Daniel und der Johannes-Offenbarung zu deuten und zu verkündigen. Sein enthusiastischer Fixpunkt war die „baldige Wiederkunft Christi“, sein negatives Gegenbild die von der Aufklärung

52 1. Thess 5,2.3

53 2. Thess 2,1ff.

54 siehe Heussi Karl, Kompendium der Kirchengeschichte, Tübingen, 12. Auflage, 1960, § 15 A-E, 56-58

55 Aurelius Augustinus: „Die tausend Jahre aber lassen sich, soviel ich sehe, auf zweifache Art verstehen: Entweder: in den letzten tausend Jahren geht das vor sich, d. i. im sechsten Tausender von Jahren als am sechsten Tage, der zurzeit in seinem weiteren Verlaufe voranrückt, worauf dann ein Sabbat folgt, der keinen Abend hat, nämlich die Ruhe der Heiligen, die kein Ende nimmt; der Seher hätte dann also den letzten Teil dieses Jahrtausendtages, d. i. den damals (d. i. zur Zeit, da Johannes das Gesicht hatte.) bis zum Weltende noch übrigen Teil, als tausend Jahre bezeichnet, nach jener Redefigur, wonach man das Ganze nennt, während man einen Teil meint. Oder: er hat „tausend Jahre“ gesetzt für die sämtlichen Jahre dieser Weltzeit (Gerechnet von der Zeit der Ankunft Christi.), so dass also mit der runden Zahl die Fülle der Zeit (Gal. 4, 4.) ausgedrückt werden sollte.“ in: Vom Gottesstaat, Buch 20, Kap 7, in: www.uni.fr.ch/bkv/awerk.htm

56 siehe Karl Heussi, aaO, § 48 N, 182

57 Heussi, aaO, § 61 V, 227

58 Heussi, aaO, § 69 k, 251

59 Heussi, § 71 T, U, 262f.

60 Heussi, § 85 G, H, 327f.

unterwanderten protestantischen Kirchen und das Papsttum. Doch wie aufrichtig Millers Anliegen der Erweckung auch gemeint war, als apokalyptisches Unterfangen war sein Werk zum Scheitern verurteilt. Mit der Botschaft von der baldigen Wiederkunft lassen sich zwar kurzfristig Tabernakel füllen und Bekehrungen herbeiführen, aber um aus einer religiösen Bewegung eine Kirche zu bauen, braucht es mehr. Zudem, wer für die Wiederkunft Christi ein mehr oder weniger festes Datum setzt⁶¹, begibt sich wider die Warnung Jesu und der Apostel⁶² in die „apokalyptische Endzeitfalle“ und steuert der Enttäuschung entgegen.

Nun hatten die Siebenten-Tags-Adventisten das prophetisch-apokalyptische Erbe Millers übernommen und die „Grosse Enttäuschung“ vom 22. Oktober 1844 als unmittelbar Betroffene miterlebt. Von daher hätten sie in dieser Katastrophe ihr weltanschauliches Grab finden müssen. Doch es kam anders – und dies aus mehreren Gründen⁶³:

Die durch Hiram Edson vorgeschlagene Umdeutung der immanenten Wiederkunft Christi in den Antritt seines hohenpriesterlichen Dienstes im himmlischen Heiligtum entschärfte die apokalyptische „Zeitbombe“. Dank dem konnte die „Grosse Enttäuschung“ psychologisch verarbeitet werden – man habe sich im Ereignis geirrt, nicht aber im Datum. Zudem hatte man mit dieser Umdeutung ein Instrument, um in Zukunft alle apokalyptischen Datierungsversuche abzuwehren.

Mit den sogenannten Sabbatkonferenzen des Jahres 1848 gingen die Pioniere der Siebenten-Tags-Adventisten daran, ihr eigenes theologisches System zu errichten, das dem Bedürfnis nach einer kollektiven Identität vortrefflich entgegenkam. Zum Wiederkunftsglauben, dem Sabbat, der Heiligtumslehre traten bald die Gesundheitsbotschaft und der Glaube an die visionäre Begabung von Ellen G. White – also ein ausbaufähiges geistiges Kapital, was die Gruppe befähigte, nach innen und aussen mitzuteilen, wofür sie stand. Sie hatte nun ihre eigene Botschaft und ihren Auftrag.

Gegen Ende der 50er Jahre ging man daran, sich eine feste Organisation zu geben, wodurch die bis anhin weiche Bewegung ein starkes Rückgrat erhielt. Zugleich beschritt man den Weg der Institutionalisierung, indem man die verschiedenen Aktivitäten der Gruppe in Vereinsstrukturen fasste und zum Fortbestand und zur Ausbreitung Verlagshäuser, Schulen und Kliniken errichtete.

Mit diesen Massnahmen – Lehrbildung, Organisation, Institutionalisierung – Reagierten die Pioniere der Adventbewegung ähnlich wie die alte Kirche gegenüber den Montanisten, allerdings mit dem bemerkenswerten Unterschied, dass sie sich von ihren apokalyptischen Wurzeln nicht trennten, sondern ihnen ein Gegengewicht verliehen, dank dem die Bewegung nun über den notwendigen „langen Atem“ verfügte, um ihren Weg in die erdgebundene Zukunft anzutreten.

Die Wahrnehmung dieser zwiefältigen geistigen Struktur unserer Freikirche ist heute eminent wichtig. Wir sind in der Tat eine prophetisch-eschatologische Freikirche. Die apokalyptische Weltsicht ist ein Teil unserer kollektiven Identität. Allerdings ist die Apokalyptik die Achillesferse unserer Glaubensgemeinschaft, weil sie die adventistische Geisteshaltung für Missdeutung, Realitätsverlust und Radikalisierung anfällig macht. Das apokalyptische Erbe ohne Bodenhaftung und Augenmass führt in die Endzeitfalle und von da kontinuierlich in die Krise.

Um dem zu entgehen, braucht die Adventbewegung die gesunde Erdgebundenheit, d. h. eine realistische Anerkennung der geistigen und gesellschaftlichen Tatsachen unserer Zeit. Bereits seit sieben Generationen erwartet die Adventgemeinde die „baldige“ Wiederkunft Christi. Entgegen der von vielen Gemeindegliedern geteilten Prognosen wird die Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten von den anderen Kirchen – einschliesslich der Römisch-Katholischen – nicht verfolgt, im Gegenteil: sie ist als Kirche weltweit etabliert und anerkannt. Sie lebt in einer global vernetzten Welt, in einem multikonfessionellen, multireligiösen und wissenschaftsorientierten Umfeld, dessen Errungenschaften und Vorzüge sie sich mit grosser Selbstverständlichkeit bedient. Um in dieser mehrfachen Pluralität und Vernetzung angemessen leben zu können, hat sie sich zur Einhaltung von gemeinsam ausgehandelten

61 Miller datierte aufgrund seiner prophetischen Berechnungen Jesu Wiederkunft auf das Jahr 1843/1844.

62 Vgl. Matt 24,36; 2. Thess 2,1ff.

63 zum Thema als ganzem siehe: SCHWARZ R.W., *Light Bearers to the Remnant*, Mountain View (Californie), Pacific Press Publishing Association, 1979.

Werten verpflichtet, wie der Beachtung der „Allgemeinen Menschenrechte“, allen voran der Religionsfreiheit und der Nicht-Diskriminierung von Andersgläubigen. Allein, an dieser Messlatte scheitern die konkreten Negativzuschreibungen, die im Gewand apokalyptischer Sprachbilder daherkommen. Denn was heute gefragt ist, ist ein von Feindbildern und Vorverurteilungen freies Glaubenszeugnis, vorgetragen als menschenrechtskonforme, tolerante und solidarische Gesinnung.

Ein eindrückliches Beispiel für diese Sicht bietet Karl Barth in seinem Vortrag: „Das erste Gebot als theologisches Axiom“, gehalten 1933 mitten im Kirchenkampf. „Der Text gipfelt in der Bemerkung, auch die «richtigste» Theologie werde nicht durch das gerechtfertigt, was sie nach bestem Wissen und Gewissen meine, denken und sagen zu sollen. Jede, auch die «richtigste» Theologie habe auch «andere Götter» und sicher da am meisten, wo man sich dessen am wenigsten bewusst sei. Streit sei nötig. Auch die beste Theologie könne – wenn überhaupt – nur durch die Vergebung der Sünden gerechtfertigt werden. Auch der «gute notwendige Streit, auch der schwere Streit gegen den Katholizismus», könne nur mit vorletztem und nicht mit absolutem Ernst und Zorn geführt werden. Wenn wir alles gesagt hätten, «was notwendig gesagt werden muss», werde das Band des Friedens sichtbar werden müssen, das Wissen um die «schlechthin überlegene Weisheit» Gottes. Nicht nur für die eigene, sondern auch für die theologische Gegenpartei gelte die Verheissung: «Siehe, ich bin bei euch alle Tage!» Nur in gemeinsamer Hoffnung könne man einen notwendigen theologischen Streit richtig führen.“⁶⁴

Es ist zu bedenken, dass religiöse Ausgrenzung, konfessionelle Polemik, apokalyptische Verwerfungen kirchengeschichtliche Auslaufmodelle sind. Sprache und Sprachempfinden ändern sich. Worte und Sprachbilder bekommen eine neue Bedeutung. Sie werden von einer neuen Generation auf einmal anders gebraucht und verstanden. Bestimmte Ausdrücke wie etwa ‚Sekte, Ketzer, dämonisch‘, die früher salonfähig waren, werden heute als ausgrenzend und verletzend empfunden.

Hiervon ist in gewisser Hinsicht auch die Johannes-Offenbarung (namentlich Kapitel 12-19) als verschlüsselte religiös-politische Kampfschrift betroffen⁶⁵. Wer sich ihrer Sprache bedient, ergreift eine verbale Waffe, die auf Abwehr der durch den römischen Kaiserkult in ihrer Existenz bedrohten apostolischen Kirche gerichtet ist. Ihre Kampfparolen wie ‚Tier – Hure – Babylon – Malzeichen‘ etc. markieren immer Ausgrenzung, Gegnerschaft, schroffe Ablehnung. Somit ist der Apokalyptiker kein Gesprächspartner. Er führt keinen Dialog auf Augenhöhe. Er proklamiert von der absoluten Warte Gottes die ultimative Botschaft. Diese transportiert bereits in ihrer Sprache ein Werturteil: „Wer sich der von mir verkündigten Wahrheit nicht anschliesst, der steht von Gott aus gesehen auf der falschen Seite und eilt dem Gericht entgegen.“

Im Lichte des antiken Kaiserkultes, der den Christen in Rom und Kleinasien einen Kampf auf Leben und Tod aufgezwungen hat (Kapitel 1-3), ist die radikale Geisteshaltung, von der die Sprache der Johannes-Offenbarung streckenweise beseelt ist, nachvollziehbar. Wird sie jedoch aus ihrem ursprünglichen Geschichtszusammenhang herausgelöst und zum Instrument einer scharfen konfessionellen Polemik gegen andere christliche Schwesterkirchen erhoben, so stösst sie auf Unverständnis und Befremden. Denn ‚Tier‘ und ‚Babylon‘ – das sind immer die anderen. Welche Kirche fühlte sich nicht zutiefst verletzt, die ‚Hure‘ aus Apk. 17 genannt zu werden? Welcher Christ hielte es für eine Ehre, das ‚Malzeichen des Tieres‘ zu tragen? Unverkennbar verbirgt sich hinter dieser Terminologie eine Denkkungsart, die im zwischenkirchlichen Umfeld dem Geist Christi ins Gesicht schlägt.

Angesichts dieser Sachlage steht die adventistische Theologie vor einer enormen Herausforderung. Denn ihr Selbstverständnis und ihre Eschatologie artikulieren sich in Worten und Bildern der Apokalyptik. Ihre Verkündigung bedient sich mitunter einer Sprache, die zwischen sachlicher Meinungsverschiedenheit und moralischer Verwerfung keinen Unterschied macht. Der Andersgläubige erscheint – wie noch im Zeitalter der Orthodoxie – als Gottes Gegner, als Handlanger des Widersachers. Mit anderen Worten: Eine Verkündigung, die sich heute auf die Ebene der Apokalyptik begibt, muss sich ihrer verletzenden Radikalität bewusst sein, denn: „Das Medium ist die Botschaft.“⁶⁶

64 nach Frank Jehle, in: Reformierte Presse, 2011 05-14, Thema, „Gemeinsame Hoffnung)

65 siehe zum Thema: Thomas Domanji, Der Toleranzgedanke im Neuen Testament, Basel (Reinhard) 2000, Kap III C 3. Der politische Gehalt der Offenbarung, S. 100-109

66 Marshall McLuhan 1911-1980 – kanadischer Philosoph, Soziologe und Kommunikationswissenschaftler

3. Der Sonntag als Malzeichen des Tieres – Ein folgenschweres Interpretament

Die apokalyptische Orientierung unter Siebenten-Tags-Adventisten ist mehr als eine theoretische Lehrmeinung. Immer wieder erreichen uns Meldungen der Generalkonferenz, nach denen besorgte Gemeindeglieder den Präsidenten um die Erscheinung des gefürchteten Sonntagsgesetzes auf Verfügung der amerikanischen Regierung anfragen. Die Generalkonferenz warnt vor unbegründeten Verfolgungsängsten. Doch trotz zuverlässiger Dementi adventistischer Kongressabgeordneter, trotz Hinweise auf den ersten Zusatz der US-Bundesverfassung, der jedwede Einmischung des Staates in religiöse Angelegenheiten grundsätzlich ausschliesst, gelingt es der Generalkonferenz nicht, derlei Befürchtungen aus den Köpfen vieler Adventisten zu bannen⁶⁷. Was ist die Ursache dieser Geisteshaltung?

Seit ihren Anfängen bedient sich die adventistische Endzeitverkündigung einer von der apokalyptischen Sprache durchsetzten Konfrontationstheologie. Das belegt der Umgang mit Begriffen wie ‚Tier – Antichrist – Babylon – Hure – Verfolgung – Malzeichen‘ usw., mit denen sonntagsfeiernde Kirchen dem göttlichen Gericht verschrieben werden⁶⁸. Einen auffallenden Beleg hierfür bietet die Verbindung der Sabbat-Sonntag-Thematik mit den apokalyptischen Symbolen „Siegel Gottes“ und „Malzeichen des Tieres“, wie sie uns in der traditionellen Deutung der Botschaft des „dritten Engels“ (Offb 14,9-11) begegnet. Diese lautet:

„Und der dritte Engel folgte diesem nach und sprach mit grosser Stimme: So jemand das Tier und sein Bild anbetet und das Malzeichen an seine Stirn oder an seine Hand annimmt, der wird von dem Wein des Zornes Gottes trinken, der lauter eingeschenkt ist in seines Zornes Kelch, und wird gequält werden mit Feuer und Schwefel vor den heiligen Engeln und vor dem Lamm, Und der Rauch ihrer Qual wird aufsteigen von Ewigkeit zu Ewigkeit. Und sie haben keine Ruhe Tag und Nacht, die das Tier und sein Bild angebetet haben, und so jemand das Malzeichen seines Namens angenommen hat.“

Dies ist ein Bild der totalen Gottverworfenheit, ein Verdammungsurteil, wie man es sich schwerer nicht vorstellen kann. Um das zu verstehen, bedarf es folgender Erklärung: Im Lichte der kaiserlichen Religionspolitik zur Zeit der Abfassung der Johannes-Offenbarung um das Jahr 95 n.C. erweist sich die ‚Verlautbarung des dritten Engels‘ als Antwort der jungen apostolischen Kirche auf die staatlich verordnete Teilnahme am kaiserlichen Loyalitätskult unter Domitian (81-96 n.C.). Die Verlautbarung ist die kompromisslose Absage an die Beteiligung der Christen an der erzwungenen kultischen Verehrung des römischen Gott-Kaisers. Denn der Kaiserkult verletzt den jüdisch-christlichen Monotheismus sowie die im jüdischen und christlichen Bewusstsein stark verankerte Glaubens- und Gewissensfreiheit⁶⁹. Darum diese Vehemenz der Ankündigung.

Nun ist nach herkömmlichem adventistischem Verständnis in der Verlautbarung des ‚dritten Engels‘ ein endzeitlicher Sabbat-Sonntag-Konflikt angezeigt, der zwischen der Gemeinde der Treuen und ihren erbitterten Gegnern ausgetragen werden wird. Diese Sicht ist die unversiegbare Quelle adventistischer Verfolgungsängste vor dem gefürchteten Sonntagsgesetz und einer Konfrontationstheologie, die zusammengefasst so lautet:

„Am Ende wird es nur zwei Gruppen geben: Träger des göttlichen Siegels und Empfänger des Malzeichens des Tieres. Die Träger des Siegels halten die Gebote Gottes. Das Malzeichen Satans empfangen alle, die sich dem Willen Satans unterordnen. Ihre Auflehnung gegen Gott zeigt sich unter anderem darin, dass sie Traditionen für wichtiger halten als das Wort Gottes. Ihr Tun steht nicht im Einklang mit der Bibel, was sich nicht zuletzt an der Missachtung des biblischen Ruhetages zeigt.“⁷⁰

67 Unter der Überschrift „Sunday Law Rumours“ vermeldete die ‚Abteilung für religiöse Freiheit‘ der Generalkonferenz am 27. Januar 2011 an die Presseagenturen der Freikirche: ..“Dear Friends of Freedom, We are receiving many inquiries about an alleged secret message from Pope Benedict to President Obama concerning Sunday laws. This rumor is inaccurate.

I do not have to tell you how important it is for us as a people to be very wary of sensational reports. The rapidity at which they are sent around and their acceptance only causes us all to lose credibility. We must be careful. The evil one is the author of confusion, mixing only enough truth with error to make it plausible. The long term effect of rumors like this is disillusionment.”

Barry W. Bussey, Director of UN Relations, General Conference of the Seventh-day Adventist Church

68 Im Visier dieser Analyse steht ein ‚elitäres‘ konfessionelles Selbstverständnis in der traditionellen adventistischen Theologie. Die real existierende Freikirche kennzeichnet indes eine geistige Pluralität, zu der unüberhörbar auch eine partnerschaftlich ‚egalitäre‘ Verhältnisbestimmung gegenüber den anderen Kirchen gehört.

69 Siehe Dan 3, 6; Esth 3, 4

70 Bibelstudienanleitung, 1994, 8. Betrachtung, 13.11. Einleitung

„Das Siegel des lebendigen Gottes wird denen aufgedrückt, die den Sabbat des Herrn gewissenhaft halten.“⁷¹

„Doch wenn die Sonntagsfeier durch Gesetze eingeführt und die Welt über die Verpflichtung gegen den wahren Sabbat aufgeklärt werden wird, dann werden alle, die Gottes Gebote übertreten, um einer Verordnung nachzukommen, die keine höhere Autorität als die Roms hat, dadurch das Papsttum mehr ehren als Gott. ... Sie beten das Tier und sein Bild an (Offb 14,9-11). Erst wenn die Entscheidung auf diese Weise den Menschen deutlich entgegentritt, wenn sie zwischen den Geboten Gottes und Menschengeboten zu wählen haben, werden die Menschen, die in ihrer Übertretung beharren, das Malzeichen des Tieres empfangen.“⁷²

Aus dem Blickwinkel einer konsequenten historisch-literalen Schriftdeutung ergeben sich gegenüber der hier angezeigten Interpretation der Ankündigung des ‚dritten Engels‘ schwerwiegende Vorbehalte:

a. Exegetische Einwände

Als Johannes um 95 n.C. die Offenbarung an die christlichen Gemeinden in Klein-Asien entsandte⁷³, gab es noch keinen Sabbat-Sonntag-Konflikt. Folgt man der erklärten zeitgeschichtlichen „Absicht des Verfassers“ (Intentio Auctoris), so kann mit dem Siegel nicht der Sabbat, noch mit dem Malzeichen der Sonntag gemeint sein⁷⁴. Auch konnten die Christen als Erstadressaten des Buches⁷⁵ die Verlautbarung des ‚dritten Engels‘ nicht als Aufruf zur Treue zum Sabbat verstehen. Für sie lag der zwingende Sinn dieser Ankündigung im Festhalten am Ganzen ihres christlichen Glaubens angesichts der Zwangsgewalt, die für sie vom domitianischen Kaiserkult ausging. Sie waren nicht bedroht, weil sie an Stelle des Sonntags den Sabbat beobachteten, sondern weil sie anstatt des Gott-Kaisers Christus als ihren Herrn bekannten⁷⁶.

Das ‚Malzeichen des Tieres‘ erscheint hier in negativer Analogie zur Versiegelung der Treuen Gottes in Kap 7,1-8 und 14,1-5. Beide Symbole stehen für Eigentumsrecht, Zugehörigkeit, Schutz und Loyalität im Verhältnis zwischen dem Souverän – sei es Gott oder das Tier – und seinen Ergebenen – seien es die standhaften Bekenner und Märtyrer oder die Anbeter des römischen Gott-Kaisers in seinem Bild. Wie nun die wahrhaften Heiligen⁷⁷ für ihre Treue durch Versiegelung symbolhaft zum unverfügbaren Eigentum Gottes erklärt werden⁷⁸, so kommen die Ergebenen des Kaiserkultes in den Genuss eines realen Abdruckes an ihrer Hand oder Stirn, um ihnen ihre Loyalität gegenüber dem römischen Gott-Kaiser zu bescheinigen.

Nun könnte man die Versiegelung in Kap 7,1-8 in Anlehnung an Hes 20,12.20 mit dem Sabbat als Bundeszeichen zwischen Gott und dem Volk Israel in Verbindung bringen; aber gerade eine solche Verknüpfung wird weder vom engeren noch weiteren Textzusammenhang der Offenbarung gestützt⁷⁹. Noch weniger findet sich ein klarer biblischer Anhaltspunkt für eine Identifikation des Malzeichens mit dem Sonntag der sogenannten abgefallenen christlichen Kirchen. Wer in der Botschaft der drei Engel wie überhaupt im Buch der Offenbarung einen Sabbat-Sonntag-Konflikt angezeigt sehen will, der legt die Offenbarung nicht aus, sondern legt etwas in sie hinein, was nicht drin steht.

Ebenso fraglich erscheint es, die Erfüllung der drei unmittelbar aufeinander folgenden Verlautbarungen an eine Reihe zeitlich voneinander getrennter Geschehnisse der Endzeit zu binden. Denn der Wortlaut von Offb 14,6-13 bietet hierfür keinen Anhaltspunkt.

71 ebenda, Montag, 14.11. Vertiefung; E.G. White, in: Adventist bible Commentary, VII 980

72 ebenda, Freitag, 18.11. Vertiefung; E.G. White, Der Grosse Kampf, 449f. siehe auch: E.G. White, in: Schatzkammer der Zeugnisse, II 131-135 Kap.: Die kommende Krisis

73 siehe Offb 1,1: „was in Kürze geschehen soll“; 1,3: „die Zeit ist nahe“; 1,9: „Johannes, der euer Bruder und Mitgenosse an der Trübsal ist“

74 siehe zum Thema: Der politische Gehalt der Offenbarung, in: Thomas Domanyi, Der Toleranzgedanke im Neuen Testament, Basel (Reinhard) 2000, 100-109

75 Offb 1,11: „sende es zu den Gemeinden in Asien: gen Ephesus ...“; ferner 1,20; 2,1

76 vgl. Offb 7,13.14; 14,4.5.12

77 Offb 14,12

78 Offb 7,1-8; vgl. Hes 9,4

79 Hätte der Verfasser die Treue zum Sabbat als entscheidenden Ausdruck der Zugehörigkeit zu Gott im Blick gehabt, so wäre es nahegelegen, dies an Stellen wie Offb 6,9; 7,1-4; 7,13.14; 14,4.5.12 den Lesern ausdrücklich mitzuteilen.

Alle drei Verlautbarungen stehen unter der zeitlichen Bestimmung: „Denn die Stunde des Gerichtes ‚ist‘ gekommen.“ (V.7) Folglich liegt die Aktualität der Verlautbarungen nicht in der fernen Zukunft, sondern ist als zeitgleich mit der visionären Erfahrung des Schreibers Johannes zu sehen. Geht man hingegen mit der herkömmlichen adventistischen Auslegung davon aus, dass die Ankündigung des ersten Engels um 1840-1844 im Erscheinen der ersten Adventbewegung zur Erfüllung gekommen ist; der in Kap 14,8 angekündigte Fall Babylons 1844 als „Mitternachtsruf“ (Matt 25,6) an die Adventgläubigen ergangen ist, die als „Babylon“ apostrophierten abgefallenen christlichen Kirchen zu verlassen (Offb 18,1-4)⁸⁰; die allgemeine Kennzeichnung mit dem Malzeichen des Tieres dagegen erst nach dem globalen Ausbruch des Sabbat-Sonntag-Konfliktes in der Endzeit von statten gehen soll, dann verkennt man die strukturelle Zusammengehörigkeit und die kompakte zeitliche und inhaltliche Geschlossenheit der Botschaft der drei Engel. Die innere Logik der Botschaft offenbart, dass die drei Verlautbarungen mit dem ermahnenen und tröstenden Ausblick auf die Bekenner und Märtyrer sich auf ein und denselben zeitgeschichtlichen Sachverhalt beziehen, nämlich auf das treue Festhalten am Christus-Glauben angesichts des unerbittlichen Kaiserkultes, wobei der Appell einmal positiv (V.7.12.13) und dann negativ (V.8-11) gerichtet ist. Daher erscheint es unangebracht, die Erfüllung der dritten Ankündigung in einem entfernten heilsgeschichtlichen Endereignis sehen zu wollen.

Damit sei nicht gesagt, dass der Ankündigung des ‚dritten Engels‘ wie überhaupt der Offenbarung im ganzen keine zukunftsgerichtete, prophetische Bedeutung zuzumessen ist. Hinter den zunächst mit der Zeitgeschichte (in diesem Fall mit dem Kaiserkult) verknüpften Bildern und Aussagen stehen ganz bestimmte historische Grundsituationen mit ihren entsprechenden Auswirkungen. So beruhte der antike Kaiserkult auf der gegenseitigen Indienstnahme von Religion und Staatsgewalt mit der unausweichlichen Konsequenz einer totalitären Gesinnungskontrolle und Unterdrückung und der religiösen Verfolgung. Hat man als Leser der Botschaft dieses Problem erkannt, so entwickelt man auch ein entsprechendes Problembewusstsein gegenüber vergleichbaren Machtverhältnissen. So weiss man sich zu erhöhter Wachsamkeit und Leidensbereitschaft gerufen.

b. Sotheriologische Bedenken

Wird die Siegel-Malzeichen-Symbolik mit einem heilsentscheidenden Sabbat-Sonntag-Konflikt identifiziert, so ist der Angelpunkt der Johannes-Offenbarung nicht das Erlösungswerk Christi, sondern der Gehorsam des Menschen – fixiert auf einen einzelnen Punkt seines Glaubens. Der Blick richtet sich dann nicht mehr auf die Tat Jesu, sondern auf den zu erbringenden eigenen Gehorsam in der Endzeit. Durch diese Umpolung des Zentrums der Offenbarung wird Gottes Tat zu einem Menschenwerk.

Wäre die Stellung des Menschen zum Sabbat/Sonntag das entscheidende Kriterium seiner Errettung, so müssten ganz zentrale Aussagen des Neuen Testaments umgeschrieben werden. Zum Beispiel Joh 3,16: „Also hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn dahingab, auf dass alle, die – ‚den Sabbat halten‘ – nicht verloren gehen, sondern das ewige Leben erlangen.“ Oder Apg 16.30.31: „Was soll ich tun, dass ich selig werde? Sie (die Apostel) sprachen: - ‚halte den Sabbat‘ – so wirst du und dein Haus selig.“

Mit anderen Worten: Das Neue Testament kennt keinen Diskurs zugunsten des Sabbats. Im Gegenteil: Wegen der Gefahr der pharisäischen Gesetzlichkeit wird der Sabbat im Neuen Testament zwar nicht aufgehoben, aber gleichsam zurückgebunden⁸¹. Ganz entfernt ist das Neue Testament von einem wie auch immer geführten Sonntag-Diskurs. Sabbat und Sonntag sind im Neuen Testament kein Heilskriterium. Diese vermeintliche Funktion erhielten sie durch die Verbindung mit der Siegel-Malzeichen-Symbolik in altadventistischer Schriftdeutung. Dadurch wurde das Sabbatthema radikalisiert und gegen die Warnung des Neuen Testaments⁸² zu einer zusätzlichen Heilsbedingung erklärt.

80 Siehe E.G. White, *Testimonies for the Church*, I 288-290

81 Mark 2,23-28; 3,1-5 und andere

82 vgl. Gal 2,14-18; 5,1.4

c. Ethische Bedenken

Es gehört zur Ethik und Logik der Religionsfreiheit, dass wir den Respekt und die Freiheit, die wir von den anderen für unsern Glauben einfordern, auch ihnen gegenüber praktizieren. Allein, indem das Heil mittels Siegel-Malzeichen-Symbolik ultimativ vom Verhältnis des Gläubigen zum Sabbat/Sonntag abhängig erklärt wird, wird eine kultische Haltung absolut gesetzt – nämlich die Haltung zum Sabbat, was Jesus wiederholt und entschieden zurückgewiesen hat, indem er gerade nicht auf das Bekenntnis des Menschen zum Sabbat, sondern auf die gelebte Nächstenliebe als Kriterium der Annahme bei Gott verwiesen hat⁸³. Das Entweder – Oder, mit dem das Heil explizit an den Sabbat gebunden wird, stellt das vierte Gebot in den Dienst des religiösen Integralismus, demzufolge Andersdenkenden ausserhalb der eigenen Sabbatüberzeugung das Heil versagt wird.

Diese exklusive Geisteshaltung wird nicht dadurch gemildert, dass man ihre Geltung für die Endzeit vorbehält. Denn eine weltweite Sabbatgeltung samt entsprechender Sabbatfeier liefe letztlich auf einen vereinheitlichten Religionskult hinaus – ein Unterfangen, das (wie die Geschichte lehrt) ohne Zwang und Verlust der Glaubens- und Gewissensfreiheit nicht zu verwirklichen wäre. Wo immer die eigene religiöse Identität sich verbalen Zwangs bedient oder auf Kosten der Menschenwürde und der religiösen Überzeugung des Andersdenkenden behauptet wird, da ist man Handlanger einer Religion, deren Grundlage nicht aus der Freiheit geborene Liebe und Verantwortung gegenüber Gott sind, sondern ein mit Drohung erwirkter Gewissenszwang. Gerade in Anbetracht dieser in jeder Religion lauenden Gefahr gilt es, mit Paulus⁸⁴ zu bedenken: Eine Kirche irrt nicht, wenn sie glaubt, wovon sie überzeugt ist; sie irrt jedoch gefährlich, wenn sie von anderen verlangt, etwas zu glauben, was diese nicht glauben. Wie soll jemand gottgefällig den Sabbat feiern, der von der Notwendigkeit der Sabbatheiligung nicht überzeugt ist? Kurz: Die herkömmliche adventistische Auslegung der Ankündigung des ‚dritten Engels‘ verletzt die Glaubens- und Gewissensfreiheit sowie die Toleranz, weil sie mit ihrem Anspruch auf eine weltweite Sabbatgeltung (Pan-Sabbatismus) andere unter Androhung des Heilsverlustes auf eine erzwungene Einheitsreligion im Zeichen des Sabbats verpflichtet⁸⁵.

d. Demographisch-kulturelle Bedenken

Sollten die Menschen am Ende der Tage aufgrund ihrer Einstellung zum Sabbat/Sonntag gerichtet werden, so müsste sichergestellt sein, dass eines Tages alle auf der Welt die Sabbat-Sonntag-Problematik im adventistischen Sinn vernommen, verstanden und so verinnerlicht haben, dass das Festhalten am Sonntag als ein gegen Gott gerichteter Akt wider besseres Wissen zu bestrafen wäre. Nur schon die Vorstellung von der Durchführbarkeit dieser Idee stösst an ihre Grenzen. Heute stehen 25 Millionen getauften und ungetauften Adventisten 7 Milliarde Nicht-Adventisten gegenüber. Wie sich dieses Verhältnis von 1 zu 280 entwickeln wird, ist schwer voraussehbar. Zur Zeit wächst die Weltbevölkerung sowohl absolut als auch relativ schneller als die weltweite Adventgemeinde⁸⁶.

Feststeht, dass den 2,3 Milliarden Christen 4,7 Milliarde Nicht-Christen gegenüberstehen, von denen an die zwei Milliarden von einer christlichen Einflussnahme abgeschirmt sind. Da sind an die 1,6 Milliarde Muslime. Gehen sie verloren, weil sie nicht den Sabbat beobachten? Da sind mehr als eine Milliarde Hindus und Buddhisten, die von der Bibel und der christlichen Kirchengeschichte keine Ahnung haben. Die Konfuzianer in China, die Völker der Insel, die ganz anders denken als die Menschen in der westlichen Welt und an den theologischen Streitfragen der Christen weder beteiligt noch interessiert sind. Warum und wie sollte ihnen der theologische Sonderfall ‚Sabbat/Sonntag‘ so vermittelt werden, dass sie in der Folge einer christlichen Lehre zustimmen können, die in ihrem Denken und Alltag nicht vorkommt? Bei dieser Sachlage geht die Behauptung, dass am Ende alle Menschen und Religionen ulti-

83 Matt 25,31ff.; Mark 2,24-3,5; Luk 10,25-36

84 Röm 14,1-12.22f.

85, „Doch wenn die Sonntagsfeier durch Gesetze eingeführt ... wird, dann werden alle, die Gottes Gebote übertreten, ... dadurch das Papsttum mehr ehren als Gott. ... Sie beten das Tier und sein Bild an.“ E.G. White, *Der Grosse Kampf*, 449f.

86 siehe zum Thema: Borge Schantz: *World statistics and the Second Coming* - Source: MESSENGER. Published fortnightly on Fridays by the British Union.

mativ vor die Sabbat-Sonntag-Frage gestellt sein werden – da es „...am Ende nur zwei Gruppen geben...“ soll – an der globalen Wirklichkeit vorbei.

e. Logische Bedenken

Genau besehen berührt uns, sabbathaltende Christen, ein allfälliges US-Sonntagsgesetz nicht. Seit Jahrhunderten leben Juden und Adventisten in Europa mit Sonntagsverordnungen. Das Sabbatgebot⁸⁷ gebietet dem Menschen, am Sabbat zu ruhen, belässt ihm aber die Freiheit, über die anderen Tage der Woche frei zu verfügen. Es verbietet ihm auch nicht, seine Arbeit am Sonntag ruhen zu lassen. Das im 19. Jahrhundert von der Arbeiterbewegung hart erkämpfte und heute von Wirtschaftsinteressen durchlöcherte zivile Sonntagsgesetz untersagt die Störung der Sonntagsruhe durch lärmende und nicht notwendige Arbeit. Es gebietet aber weder Juden noch Adventisten, am Sonntag Gott kultisch zu verehren oder am Sabbat zu arbeiten. Sie können trotz des gebotenen Respekts gegenüber dem Sonntag Sabbat feiern. Damit entfällt der bedrohliche Charakter eines allfälligen US-Sonntagsgesetzes.

Wo ist also das Problem? Oder wollen wir anderen Christen verwehren, an jenem Tag Gott zu loben und sich zu erholen, den sie für gewissenkonform und angemessen halten? Solange sie uns nicht verbieten, an Stelle des Sonntags den Sabbat zu beobachten, haben wir keinen Grund, ihnen ihre Glaubens- und Gewissensfreiheit streitig zu machen. Denn die Freiheit des Glaubens, aufgrund deren wir den Sabbat heilig halten, ist dieselbe Freiheit, aufgrund deren sie am Sonntag ihren und unsern Gott loben⁸⁸

Aus all diesen Gründen wäre die adventistische Glaubensverkündigung gut beraten, den Sabbat mit seinem Geschenk- und Gnadencharakter im Auge zu behalten, und sich nicht einem totalitären Pan-Sabbatismus zu verschreiben, der letztlich nur auf Kosten der Glaubens- und Gewissensfreiheit, wider den Geist Jesu und die Vernunft behauptet werden könnte.

Fassen wir zusammen:

Die Verknüpfung der Sabbat-Sonntag-Theologie mit der Siegel-Malzeichen-Symbolik läuft letztlich auf die Annahme einer weltweiten Sabbatverpflichtung hinaus. Solch ein Pan-Sabbatismus wäre – abgesehen von der Frage seiner Realisierbarkeit – genauso totalitär und evangeliumswidrig wie das angeblich zu befürchtende allgemeine Sonntagsgesetz.

Der Pan-Sabbatismus ist exegetisch unhaltbar, weil er sich an Stelle des geschichtlich-literalen Kontextes bzw. der *Intentio Auctoris* (Absicht des Verfassers) auf vordergründig adaptierte Interpretationen des 19. Jahrhunderts stützt. Für die behauptete Identität von Sabbat/Sonntag sowie Siegel/Malzeichen gibt es weder einen expliziten Textbeleg noch eine neutestamentliche Rechtfertigung.

Die Vorstellung einer weltweiten Sabbatverpflichtung ist sotheriologisch unhaltbar, weil sie die Botschaft des Neuen Testaments zu einer Gesetzesreligion macht, indem sie Jesu Erlösungstod als Mitte des christlichen Glaubens durch die Fixierung auf den Sabbat-Gehorsam des Menschen minimalisiert.

87 2. Mo 20,8-11; 5. Mo 5,12-15

88 Hat der Mensch im Rahmen der Religionsfreiheit das Recht auf den ‚subjektiven Vorbehalt seines Gewissens‘, so gibt es respektwürdige Argumente, die die Sonntagsfeier aus Gewissensgründen plausibel erscheinen lassen:

1. Der Sonntag ist kein Machwerk der Katholischen Kirche; er beruht auch nicht auf einer Verfügung des Papsttums. Dieses hat den Sonntag bestätigt, ihn aber nicht hervorgebracht. Er hat seinen Ursprung in der nachapostolischen Kirche, die sich im Ringen um eine eigene christliche Identität an Stelle des für das Judentum konstitutiven und charakteristischen Sabbats dem Sonntag als Tag der Auferstehung Christi zugewandt hat.

2. Nach katholischer Lehrüberzeugung hat die Kirche den Sabbat nicht „abgeschafft“, sondern ihn im Sonntag „aufgehen lassen“. Sie bleibt so nach ihrem Verständnis dem Prinzip des Sabbats treu, indem sie zwar auf eine kalendarische Fixierung auf den Samstag verzichtet, sehr wohl aber am Wochenrhythmus, nämlich auf 6 Tage der Arbeit einen Tag der Ruhe folgen zu lassen, festhält. Somit glaubt sie, dem Ruhetagsgebot gerecht zu werden.

Nach christlicher Überzeugung ist die Auferstehung Jesu als Siegel seiner Erlösungstat ein konstitutives Element des christlichen Glaubens. Dieses Ereignisses im Wochenrhythmus zu gedenken, ist keineswegs abwegig und mag sehr wohl ein Anliegen des Gewissens sein (Röm 14,5-12). Zudem sah die altkirchliche Theologie im Sonntag nicht nur den Tag der Auferstehung Christi, sondern auch den „achten Tag“ der Schöpfungswoche, nämlich den Tag der Neuschöpfung der Welt als Frucht der Auferstehung Jesu. (vgl. Augustinus, Vom Gottesstaat, 22, ultim) Aus diesen Erwägungen käme es der Verletzung der Glaubens- und Gewissensfreiheit gleich, wollte man sonntagshaltenden Christen die Freiheit absprechen, die Auferstehung und die Neuschöpfung zu feiern. Dass bei all dem der Sabbat erstrangig in der Bibel verankert ist und als der „ältere Bruder des Sonntags“ zu würdigen bleibt, ist mit dem Gesagten unbestritten.

Die Idee eines Pan-Sabbatismus ist ethisch unhaltbar, weil sie zur Durchsetzung einer weltweiten Sabbatgeltung mit dem Heilsverlust droht und so die Glaubens- und Gewissensfreiheit sowie die Religionsfreiheit missachtet.

Die Vorstellung einer globalen Sabbatgeltung ist praktisch unhaltbar, weil sie die weltweite kulturelle und religiöse Pluralität ignoriert und das globale demographische Ungleichgewicht zwischen den Siebenten-Tags-Adventisten und der Weltbevölkerung ausser acht lässt.

Der Gedanke von einem als Zeichen des Ungehorsams gegen Gott weltweit verordneten Sonntagsgesetz ist logisch unhaltbar, weil solch eine Verfügung – sollte sie jemals zustande kommen – die kultische Beobachtung des Sabbats nicht notwendig verhindern würde.

Aus all den genannten Gründen sowie im Interesse ihrer Zukunftsfähigkeit wäre die adventistische Theologie gut beraten, bei der Klärung ihrer Eschatologie und Ekklesiologie von den adaptierten Auslegungen des 19. Jahrhunderts Abstand zu nehmen, und sich statt dessen streng an die Absicht der Verfasser der biblischen Texte zu halten.

4. Ausblick

Es bleibt zu klären, weshalb Siebenten-Tags-Adventisten heute der Konfrontationstheologie der früheren Tage mit wachsendem Befremden gegenüber stehen. Wer wollte schon das Tafelsilber seiner geistigen Vorfahren undankbar verschleudern? Die Antwort lautet: Wie wir heute in Sprache, Denken und Empfinden von den geistigen und gesellschaftlichen Gegebenheiten unserer Zeit geprägt sind, so waren auch die frühen Adventisten von der allgemeinen Denkungsart des 19. Jahrhunderts bestimmt. Dass seither gerade in Bezug auf die Religion ein unverkennbarer Mentalitätswandel stattgefunden hat, bezeugt die Geschichte der Begriffe ‚Religionsfreiheit‘ und ‚Toleranz‘. ‚Religionsfreiheit‘ und ‚Toleranz‘ gehören zu den Wörtern, die dank ihrem positiven Bedeutungszuwachs die Geistesgeschichte der westlichen Kultur seit der Aufklärung vorangetrieben haben. Im Unterschied zu den Christen des 19. Jahrhunderts sehen sich die Kirchen heute einem weiter entwickelten Toleranzverständnis gegenüber, das von ihnen in ihrem Umgang miteinander nicht gerademal Duldung, sondern Respekt vor der Überzeugung des Andern und einen Dialog auf Augenhöhe verlangt.⁸⁹ Dieser geistige Wandel macht die traditionelle Konfrontationstheologie mit ihrem evangeliumswidrigen Aggressionspotential zu einer unerträglichen konfessionalistischen Altlast, mit der aufgeschlossene Gemeindeglieder des 21. Jahrhunderts nicht mehr leben wollen.

Dieses Problembewusstsein ist in der Adventgemeinde nicht neu. Seit etwa 1887 wird E.G. White nicht müde, den durch ihr Werk „Der grosse Kampf“ unter Adventisten genährten radikalen Geist gegen andere Kirchen⁹⁰ mit eindringlichen Worten einzudämmen:

„Bei der Verkündigung der Botschaft darf niemand aus anderen Kirchen bedrängt werden, auch nicht in der römisch-katholischen Kirche. Engel Gottes erkennen viele in den unterschiedlichen Denominationen, die nur mit größter Vorsicht erreicht werden können. Deshalb lasst uns auf unsere Worte achten. ... Bei diesen Themen bedeutet Schweigen Beredsamkeit. Viele werden getäuscht. Sprecht die Wahrheit im Tonfall und mit den Worten der Liebe.“⁹¹

⁸⁹ Ausführlich hierüber siehe: Thomas Domanyi, EINLADUNG ZU EINER ZEITGEMÄSSEN DIALOGKULTUR IN DER ADVENTISTISCHEN THEOLOGIE UND VERKÜNDIGUNG, (Teil 1), in: Dialog (Zeitschrift der Theologischen Hochschule Friedensau), Ausgabe Januar/Februar 2011; (Teil 2) Ausgabe Mai/Juni 2011

⁹⁰ Ich verweise hier vor allem auf die Kapitel 33-40; aber auch schon in Kap 2 Aussagen wie diese: „Es gibt eine andere und wichtigere Frage, auf die sich die Aufmerksamkeit der Kirchen unserer Tage richten sollte. Der Apostel Paulus erklärt, daß „alle, die gottselig leben wollen in Christo Jesu, müssen Verfolgung leiden“. 2.Timotheus 3,12. Wie kommt es dann, daß die Verfolgung gewissermaßen zu schlummern scheint? Der einzige Grund ist, daß die Kirchen sich der Welt angepaßt haben und deshalb keinen Widerstand erwecken. Die heutzutage im Volk verbreitete Religion hat nicht den reinen und heiligen Charakter, der den christlichen Glauben in den Tagen Christi und seiner Apostel kennzeichnete. Weil man mit der Sünde gemeinsame Sache macht, weil man die grossen Wahrheiten des Wortes Gottes so gleichgültig betrachtet und weil wenig echte Gottseligkeit in der Gemeinde herrscht, deshalb ist anscheinend das Christentum in der Welt so beliebt. Sobald eine Wiederbelebung des Glaubens und der Stärke der ersten Christengemeinde geschähe, erwachte auch wieder der Geist der Verfolgung und schürte aufs neue die Feuer der Trübsal. {GK 48.1, letzter Absatz} - Hier wird das Martyrium zum unverzichtbaren Kennzeichen der wahren Kirche erklärt. Wo das geschieht, lauert die Gefahr des religiösen Radikalismus.

⁹¹ E.G. White, Evangelism, 576

Beim Bedenken dieser Worte regen sich Zweifel hinsichtlich einer toleranten Kommunizierbarkeit der traditionellen adventistischen Auslegung der Ankündigung des ‚dritten Engels‘. Wie sollen angehörige anderer Kirchen vor verbaler Gewalt verschont bleiben, wenn man ihnen mitteilt, dass sie auf ewig verloren gehen, weil sie als Sonntagsfeiernde im Begriff sind, das Malzeichen des Tieres zu empfangen?

Geradezu unüberhörbar ist der Gesinnungswandel der ‚späten‘ Ellen White⁹², wenn man ihren Rat liest:

„Unsere Prediger müssen versuchen, den Predigern anderer Gemeinschaften nahezu kommen. Betet für diese Männer, für die Christus Fürsprache einlegt, und betet mit ihnen. Eine feierliche Verantwortung ruht auf ihnen. Als Botschafter Christi sollten wir eine tiefe und ernste Anteilnahme an diesen Hirten der Herde bekunden.“⁹³

Hirten der Herde – für die Christus Fürbitte einlegt‘, nennt E.G. White Geistliche, die in naher Zukunft das Malzeichen des Tieres tragen werden, weil sie mit ihren Kirchen den Sonntag feiern!

Dieser Linie folgend verabschiedete die Generalkonferenz 1926/1990 den Beschluss 0100 der Richtlinien der Freikirche, wo die Siebenten-Tags-Adventisten ihr Verhältnis zu den anderen Kirchen und religiösen Organisationen grundsätzlich wie folgt definieren:

„Wir anerkennen, dass jede Organisation, die den Menschen Christus nahe bringt, ein Teil des göttlichen Planes zur Evangelisation in der Welt bedeutet. Wir haben deshalb einen tief empfundenen Respekt gegenüber den Männern und Frauen anderer Gemeinschaften, die sich darum bemühen, Seelen für Christus zu gewinnen.“⁹⁴

Dieses Dokument ist die Grundlage einer adventistischen Nachbarschaftskultur, die wir seit Jahrzehnten auf Generalkonferenz-Ebene sowie im Rahmen von Hochschultagungen pflegen – eine christliche Nachbarschaftskultur, die gegenseitige Vorurteile abbaut und unsere Kirche bei anderen Kirchen zu gern gesehene Gäste macht. Nicht minder aufschlussreich in diesem Zusammenhang sind die vom ‚Adventistischen Pressedienst‘ (Adventisten heute, Oktober 2010) vermeldeten „bilateralen Dialoge der Generalkonferenz auf Weltebene“. 1980 setzte die Generalkonferenz einen Rat für zwischenkirchliche und interreligiöse Angelegenheiten ein, um die Beziehungen der Freikirche zu anderen Konfessionen einschliesslich der Römisch-Katholischen Kirche zu leiten und zu begleiten. Denn heute ist allen verantwortungsbewussten Kirchenleitern klar: Religionen, die mit Feindbildern operieren und ihre ‚Wahrheit‘ auf Kosten des interreligiösen Friedens behaupten wollen, stehen in einer aufgeklärten Gesellschaft unter Ideologieverdacht. Sie sind schlicht unglaubwürdig. Dem gegenüber sind freimütige interkonfessionelle Begegnungen zweifelsfrei Zeugnisse der gegenseitigen Annahme im Geiste versöhnter Koexistenz, wo an die Stelle der einstigen Konfrontationstheologie ein Umgang und eine Sprache der symmetrischen Toleranz und des gegenseitigen Respekts getreten sind.

Das stärkste und nachhaltigste Signal zum Aufbruch ins 21. Jahrhundert vernahm die Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten in der Erklärung des Exekutivausschusses der Generalkonferenz vom 17. November 1998 zur „Erklärung der allgemeinen Menschenrechte“, verabschiedet von der Vollversammlung der Delegierten der Weltkirche in Toronto im Juni 2000. Hier das Wichtigste im Wortlaut:

„Von ihren Anfängen um die Mitte des 19. Jahrhunderts hat die Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten die Menschenrechte unterstützt. ... Sie machten für jeden Menschen das Recht geltend, seine Glaubensüberzeugungen nach dem (eigenen) Gewissen zu wählen und seine bzw. ihre Religion in völliger Freiheit und ohne Diskriminierung auszuüben und zu lehren – stets in Respekt vor den gleichen Rechten der anderen. ...

„Die allgemeine Erklärung“ stammt vom besten und innigsten Teil des menschlichen Herzens und ist ein fundamentales Dokument, das für die Menschenwürde, Freiheit, Gleichheit und Nicht-Diskriminierung der Minderheiten steht. ...

⁹² Dass Ellen White im Verlaufe ihres Jahrzehnte langen literarischen Schaffens eine nicht zu übersehende theologische Entwicklung gemacht hat, hat Alden Thompson als hervorragender Kenner der Materie in seinen veröffentlichten und unveröffentlichten Forschungsarbeiten überzeugend nachgewiesen. Der Weg der Erkenntnis führte Ellen White von einem gesetzlichen Gottesbild zu einem befreiten evangelischen Glaubensverständnis. Vgl. Thompson: a) From Sinai to Golgotha - Part 1, in: Adventist Review, December 3, 1981, 4-6; b) From Burdensome Asceticism to Joyous Simplicity: The Interplay of Theology and Experience in the Life of Ellen White (online) c) From Fear to Joy (online)

⁹³ E.G. White, aus dem Jahr 1900, in: Schatzkammer der Zeugnisse, II 348; Evangelism 562, deutsch: 512

⁹⁴ Generalkonferenz der Gemeinschaft der STA., Erklärungen, Richtlinien und andere Dokumente, Lüneburg 1998, 127

Artikel 18, der bedingungslos Religionsfreiheit für Glauben und (Lebens)Praxis hochhält, ist von besonderer Bedeutung; denn Religionsfreiheit ist das grundlegende Menschenrecht, das alle Menschenrechte bestätigt und hochhält. ...

Die Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten fordert die Vereinten Nationen, Regierungsbehörden, religiöse Führer, Gläubige und Nicht-Regierungs-Organisationen auf, konsequent auf die Umsetzung dieser Erklärung hinzuwirken. Politiker, Gewerkschaftsführer, Lehrer, Arbeitgeber, Medienvertreter und alle meinungsführenden Persönlichkeiten sollten die Menschenrechte stark unterstützen. Dies wäre angemessen und hilfreich, um wachsenden und gewalttätigen religiösen Extremismus, Intoleranz, hass-erfüllte Verbrechen und Diskriminierung – sei es religiöser oder antireligiöser säkularer Art – zu vermindern. Auf diese Weise wird die „allgemeine Erklärung“ an politischer Bedeutung und Ausstrahlung wachsen und niemals Gefahr laufen, ein bedeutungsloses Dokument zu werden.“

Ist die Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten im 21. Jahrhundert angekommen? Theoretisch ja! Denn mit diesem Bekenntnis zu den „Allgemeinen Menschenrechten“ hat sie einen universalen humanitären Massstab angenommen, an dem sie andere misst und von den anderen gemessen wird. Dies hat als Selbstverpflichtung unausweichliche Konsequenzen für adventistische Theologie und Verkündigung. Sie müssen dem Buchstaben und dem Geist nach menschenrechtsverträglich sein. Das ist anders auch gar nicht denkbar. Mit jeder neugegründeten Gemeinde, Schule und Klinik wächst die Weltgemeinschaft in die Gesellschaft hinein. Das quantitative und institutionelle Wachstum nötigt sie aber, in ihrer Theologie Akzente zu setzen, die ihrer zunehmenden Weltverantwortung Rechnung tragen.

Ergebnis

Angesichts der genannten Tatsachen bedarf das adventistische Verständnis der „Drei-Engels-Botschaft“ von Grund auf einer Neubesinnung, und das aus folgenden Gründen:

- Dieses Verständnis ist nach heutiger Erkenntnis kaum noch schriftgemäss.
- Dieses Verständnis verharrt in den Grenzen des Erkenntnishorizontes des 19. Jahrhunderts und wird der globalen Wirklichkeit der Gegenwart nicht gerecht.
- Dieses Verständnis widerspricht unserem Bekenntnis zu den „Allgemeinen Menschenrechten“ und verletzt das Gebot der Toleranz und Nichtdiskriminierung der Andersdenkenden.
- Dieses Verständnis treibt aufgeschlossene Gemeindeglieder in eine schwere Gewissensnot, in die innere Emigration und in die Unfähigkeit, sich nach aussen zur Gemeinde zu bekennen.

Infolge der Anerkennung der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ ist die Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten, die sich vernehmlich zu diesem universalen Vertrag bekennt, mit einem Paradigmenwechsel in ihrer Geistesgeschichte konfrontiert, der insbesondere von ihrer eschatologischen und ekklesiologischen Verkündigung das *Aggiornamento*⁹⁵ an diese grundlegend neue Rahmenbedingung des Zusammenlebens mit allen friedliebenden Menschen, Kirchen und Religionen abverlangt. Was auch immer in den tradierten Überzeugungen aus dem Geist der religiösen Konfrontation geboren wurde, bedarf der Läuterung. Vom Gelingen dieser „Erneuerung“ hängen nichts weniger als die Zukunftsfähigkeit der adventistischen Theologie sowie die universelle Gemeinschaftstauglichkeit der Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten ab. Darum ist unserer Gemeinde nichts dringlicher zu wünschen, als dass ihr dieser anspruchsvolle Seilakt gelinge. Denn eine Kirche, die ihr Heil in der Vergangenheit sucht, hat schon verloren; denn die Vergangenheit kehrt nicht zurück.

95 *Aggiornamento*, italienisch: auf den Tag bringen, Anpassung an die heutige Zeit

IV

Das Erbe der Vergangenheit auf dem Prüfstand

- A Die Stellung der Religionsfreiheit im modernen Katholizismus
- B Wie verstehen wir die Dreieingelsbotschaft?
- C Der zeitgeschichtliche Hintergrund der Dreieingelsbotschaft und die Frage ihrer Erstadressaten
- D Die Dreieingelsbotschaft im Lichte einer wertorientierten Schriftdeutung

A Die Stellung der Religionsfreiheit im modernen Katholizismus

1. Vorgeschichte

Am 10. Dezember 1948 verabschiedete die UN-Vollversammlung in Paris „die allgemeine Erklärung der Menschenrechte“. Dieses Dokument erfreut sich zumindest im Prinzip der Zustimmung der weltweiten Staatengemeinschaft. Worum es im Kern bei den Menschenrechten geht, erfährt man aus der Präambel der UN-Erklärung:

„Da die Anerkennung der allen Mitgliedern der menschlichen Familie innewohnenden Würde und ihrer gleichen und unveräußerlichen Rechte die Grundlage der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens in der Welt bildet, da Verkennung und Missachtung der Menschenrechte zu Akten der Barbarei führten, die das Gewissen der Menschheit tief verletzt haben, ...verkündigt die Generalversammlung die vorliegende allgemeine Erklärung der Menschenrechte als das von allen Völkern und Nationen zu erreichende gemeinsame Ideal.“

Diese in der Präambel für alle Staaten und Völker geltend gemachten Rechtsgüter beruhen auf Grundwerten, die jedem Menschen aufgrund seines Menschseins, d.h. von Natur zustehen. So heisst es in Art.1 der Erklärung:

„Alle Menschen sind frei und gleich an Würde geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen.“

Das Bonner Grundgesetz als geltende deutsche Verfassung hat die UN-Menschenrechte von Anbeginn seiner Gültigkeit integriert, galt es doch nach der Diktatur der NS-Herrschaft und dem zweiten Weltkrieg Deutschland auf eine neue Rechtsgrundlage zu stellen. Die Weimarer Verfassung von 1919 beschränkte sich auf die Bürgerrechte. Erst das Bonner Grundgesetz vom 23. Mai 1949 verband in seinem Grundrechtsabschnitt (Art.1-19) Bürgerrechte und Menschenrechte miteinander, wie dies bereits aus Art.1 und 2 hervorgeht:

„Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen, ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt. Das deutsche Volk bekennt sich darum zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt. Jeder hat das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit. Die Freiheit der Person ist unverletzlich.“ (Art.1, Abs.1,2; Art.2 Abs.2)

2. Die ersten Reaktionen der Römisch-Katholischen Kirche auf die Menschenrechte

Nun ist zu beachten, dass die 1948 proklamierten UN-Menschenrechte bereits in ihrer Vorbereitungsphase sich auf eine Mitwirkung der Kirchen stützen konnten. Der damals noch im Aufbau befindliche Ökumenische Rat der Kirchen trug in seinen Beratungen in der „Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten“ zur Entstehung der Menschenrechtserklärung bei. Auf katholischer Seite hatte eine US-Arbeitsgruppe ein Diskussionspapier vorgelegt. Vor allem aber der seinerzeitige päpstliche Nuntius in Paris, Giuseppe Roncalli (der spätere Papst Johannes XXIII.) stand mit seiner juristischen und diplomatischen Erfahrung verschiedenen nationalen UN-Delegationen hilfreich zur Seite. Roncalli war davon überzeugt, dass die weltweite Beachtung der Menschenrechte die Menschheit vor einem neuen Weltkrieg bewahren könnte. Diese seine Hoffnung erhob er zur Hauptthese seiner 1963 veröffentlichten Enzyklika „Pacem in terris“, mit der die Menschenrechtsdoktrin auch in der Römisch-Katholischen Kirche einen entscheidenden Durchbruch erzielte.

Diese von Johannes XXIII. Vorgenommene Weichenstellung kann in ihrer politischen und kirchengeschichtlichen Bedeutung nicht hoch genug veranschlagt werden. Waren doch die ersten, ausdrücklich als Menschenrechte formulierten Verfassungswerke am Ende des 18. Jahrhunderts gegen die Römisch-Katholische Kirche und gegen ihre klerikalen Machtansprüche entstanden. Genannt seien die „Virginia

Bill of Rights“ von 1776, die vom amerikanischen Kongress 1789 vorgelegten „Bill of Rights“ und die wenige Monate später von der Französischen Revolution proklamierten „droits de l'homme et de citoyen“ (Menschen- und Bürgerrechte“. Sie alle richteten sich gegen die bis anhin vorhandene verheerende Verflechtung zwischen kirchlicher und staatlicher Gewalt.

Verletzt durch die antiklerikale Feindseligkeit sowie durch den Protest gegen die Machtansprüche der Katholischen Kirche, wie sie der französischen Menschenrechtserklärung zu entnehmen waren, verurteilte Papst Pius VI. Nicht nur die politische Entmachtung der Kirche, sondern auch die von der Französischen Revolution verkündigten Menschenrechte. Ihre Prinzipien stünden im Widerspruch zur katholischen Lehre über den Ursprung der Staatsgewalt, die Religionsfreiheit und die gesellschaftlichen Ungleichheiten. Pius IX. wiederholte 1864 in seinem „Syllabus errorum“ dem Katalog der grossen Irrlehren und Irrtümer, die Verurteilung der Menschenrechte. Leo VIII. Betrachtete noch an der Schwelle zum 20. Jahrhundert die Menschenrechtsideen als von der Reformation inspirierte zügellose Freiheitslehren, die mit dem Naturrecht ebenso unvereinbar seien wie mit der Lehrgewalt des kirchlichen Amtes.

Allein, die Katastrophe des 20. Jahrhunderts, namentlich die zwei Weltkriege und die Etablierung faschistischer Schreckensherrschaften auf dem Boden Europas haben hinsichtlich der Frage der Menschenrechte zu einem Gesinnungswandel in der katholischen Kirche geführt. Verschiedenen Verantwortlichen am päpstlichen Hof wurde es klar, dass die Völkergemeinschaft einer grundlegend neuen Rechtsordnung bedurfte, sollte die Menschheit nicht infolge grenzenlosen Machtmissbrauchs zu Grunde gehen. Nachdem die UNO die Menschenrechte in die Völkerrechte aufnahm und seit der Erweiterung der individuellen Menschenrechte auf Leben, Freiheit Eigentum, sowie durch das Recht auf Arbeit, soziale Sicherheit und Bildung, änderte die Katholische Kirche ihre Haltung gegenüber den Menschenrechten und engagierte sich zunehmend für deren internationale Durchsetzung.

Papst Johannes XXIII. Hat in seiner Enzyklika „Pacem in terris“ ein umfassendes lehramtliches Menschenrechtskonzept vorgelegt. Das II. Vatikanische Konzil (1962-1965) nahm dieses Konzept auf und konkretisierte es zu seiner Erklärung über die Religionsfreiheit. Diese Erklärung namens „Dignitatis humanae“ (von der Menschenwürde) gehört zusammen mit der Erklärung über das Verhältnis der Römisch-Katholischen Kirche zu den nicht-christlichen Religionen „Nostra aetate“, insbesondere zum Judentum, zu den bedeutsamsten Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils überhaupt.

Die Debatte über das Verhältnis der Kirche zur Religionsfreiheit war nicht ohne erhebliche Nebengeräusche von Seiten einer lautstarken Minderheit unter den Konzilsvätern. Doch die überwiegende Mehrheit der Versammlung verstand die Zeichen der Zeit und stimmte am 19. November 1965 der Annahme der Erklärung über die Menschenrechte zu. Heute werden die Menschenrechte einschliesslich der Religionsfreiheit weder in der Administration noch in der Theologie der Römisch-Katholischen Kirche in Frage gestellt.

3. Die biblische Verankerung der Menschenrechte

Für zeitbewusste Europäer ist es keine Frage mehr, dass es unveräusserliche und einklagbare Menschenrechte gibt, deren Grund in der menschlichen Würde liegt und die allen Menschen kraft ihres Menschseins – unabhängig von Hautfarbe, Staatszugehörigkeit, Geschlecht, Alter oder Religion zustehen. Nicht minder gewichtig für bekennende Christen dürfte die Erkenntnis sein, dass die Menschenrechte gerade in der Bibel ihren stärksten Rückhalt haben. Darauf verweisen folgende Themenfelder:

- das biblische Menschenbild in seiner Beziehung zu den Menschenrechten (vgl. Gen 1-2; Apg17,24-32)
- der Gott des Auszugs und der Zehn Gebote in seinem Verhältnis zu den Menschenrechten (vgl. Ex 20)
- die Schutzgesetze im 5. Buch Mose in ihrer Beziehung zu den Menschenrechten.

In der Tat, bei einer nachdenklichen Lektüre bestimmter biblischer Stellen bedarf es keiner besonderen theologischen Kenntnisse, um zu entdecken, dass der Gott der Bibel selbst in den zehn Geboten wie in den 5 Büchern Mose insgesamt sich als ein Gott des Rechts und der Gerechtigkeit offenbart. Der Gott

des Auszugs hat gleichsam das Menschenrecht auf Leben, das Verbot von Folter und Sklaverei, das Recht auf Freizügigkeit, auf Versammlungs- und Religionsfreiheit gegen den pharaonischen Despotismus und Staatskapitalismus zu Gunsten der hebräischen Sklaven und Kriegsgefangenen durchgesetzt und damit an Israel gezeigt, dass er ein Gott ist, der sich für die Verwirklichung der Menschenrechte einsetzt.

4. Die Umsetzung der Religionsfreiheit von und in der Römisch-Katholischen Kirche

Nun erhebt sich die Frage: Was tat und tut die Römisch-Katholische Kirche, um die vom Konzil verkündigte und geforderte Religionsfreiheit in der kirchlichen Praxis, d.h. im Leben der Gläubigen, im Gottesdienst, den kirchlichen Strukturen und den Beziehungen mit anderen Kirchen umzusetzen? Derlei Massnahmen sind unumgänglich, sollten die Konzilsbeschlüsse über die Religionsfreiheit mehr als nur Papier bleiben. Dass es der Katholischen Kirche an der Umsetzung der beschlossenen Religionsfreiheit ernsthaft gelegen ist, wird an folgenden Massnahmen deutlich:

- a. Die Konzilsbeschlüsse hinsichtlich der Religionsfreiheit fanden sogleich ihren Eingang in den Römischen Katechismus, d.h. in das grundlegende und umfassende Lehrbuch des katholischen Glaubens. In der Ausgabe 1993 sind ihnen in Verbindung mit den Menschenrechten vier Paragraphen gewidmet, nämlich die Par. 2106-2109. Wie grundlegend und umfassend die Religionsfreiheit vom heutigen katholischen Lehramt verstanden wird, geht aus dem Wortlaut der Par. 2106 und 2107 hervor:

„Religionsfreiheit bedeutet, dass im religiösen Bereich niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, privat noch öffentlich als einzelner und in Verbindung mit anderen innerhalb der gebührenden Grenzen nach seinem Gewissen zu handeln (DH 2). Dieses Recht gründet auf der Natur des Menschen, dessen Würde fordert, dass er der göttlichen Wahrheit, die die zeitliche Ordnung übersteigt, freiwillig zustimmt. Deswegen bleibt dieses Recht auch denjenigen erhalten, die der Verpflichtung, die Wahrheit zu suchen und an ihr festzuhalten, nicht nachkommen (DH 2)“.

„Wenn in Anbetracht besonderer Umstände in einem Volk einer einzigen religiösen Gemeinschaft in der Rechtsordnung des Staates eine spezielle bürgerliche Anerkennung gezollt wird, so ist es notwendig, dass zugleich das Recht auf Freiheit in religiösen Dingen für alle Bürger und religiösen Gemeinschaften anerkannt und gewährt wird (DH 6).“

- b. Die Annahme der Religionsfreiheit durch das Konzil fand auch in den katholischen Gottesdienst Eingang. Als Beleg hierfür dient zum Beispiel die Veränderung der Bitte für die Regierenden (pro res publicas moderantibus) im Gebet der alljährlichen Karfreitagsmesse. Betete man noch vor dem II. Vaticanum für die Unversehrtheit der Religion, so findet man in dem um 1975 herausgegebenen Missale an der entsprechenden Stelle „die Bitte für die Freiheit des Glaubens“. Von der Bemühung, die Wahrheit der Religionsfreiheit in den gesamten Lebensvollzug einzubinden, blieb auch die römisch-katholische Mischehebestimmung nicht unberührt. Unter dem Pontifikat Pauls VI. Wurde das entsprechende kirchenrechtliche Dokument „motu proprio matrimonia mixta“ im Sinne des grundlegenden Konzilschemas „Dignitatis Humanae“ erneuert.
- c. Freilich, viele Katholiken fordern heute mehr. Sie verlangen eine Religionsfreiheit in der Kirche selbst, d.h. eine innerkirchliche Religionsfreiheit. Das ist auch logisch; denn die vom Konzil bewirkte Vertiefung des christlichen Freiheitsverständnisses hat Auswirkungen auf die Ausübung der kirchlichen Autorität und die Rechtsstrukturen der Kirche. Allerdings verweisen katholische Theologen auch darauf, dass es schwierig sei, die biblisch verkündigte „Freiheit der Kinder Gottes“ in die historisch gewachsenen Gemeinschaftsstrukturen der Kirche zu überführen. Denn rein institutionelle Erneuerungen können nur so weit die Freiheit in der Kirche verwirklichen wie sie Ausdruck ehrlicher Liebe sind. Ohne die Ausbildung einer „Theologie der Gemeinschaft“, die auch das innerkirchliche Leben prägt, ist ein Reden über die Religionsfreiheit in der Kirche schwierig. Die Verwirklichung dieser Religionsfreiheit ereignet sich ständig in der Spannung zwischen der Wirklichkeit der sichtbaren Kirche als einer auf Konsens angelegten Gemeinschaft und den Forderungen der christlichen Freiheit. Soll die kirchliche Gemeinschaft selbst nicht aufs Spiel gesetzt werden, so sind zwei Extreme zu

vermeiden: zum einen eine Überbetonung der Rechte der Autorität, zum andern eine einseitige Festlegung auf die Rechte der Freiheit des Individuums.

- d. Schliesslich ist es kaum zu überhören, wie oft und wie eindringlich die Religionsfreiheit in den päpstlichen Verlautbarungen thematisiert wird. So hat etwa Papst Benedikt XVI. In seiner bisherigen kurzen Amtszeit bei verschiedenen öffentlichen Anlässen seinen Zuhörern den Respekt vor der Religionsfreiheit ans Herz gelegt. In seiner am 25. Dezember 2005 verkündigten ersten Enzyklika „Deus caritas est“ liest man:

„Zur Grundgestalt des Christentums gehört die Unterscheidung zwischen dem, was des Kaisers und dem, was Gottes ist (vgl. Mt 22, 21), das heisst die Unterscheidung von Staat und Kirche oder, wie das II. Vaticanum sagt, die Autonomie des weltlichen Bereichs.[19] Der Staat darf die Religion nicht vorschreiben, sondern muss deren Freiheit und den Frieden der Bekenner verschiedener Religionen untereinander gewährleisten; die Kirche als sozialer Ausdruck des christlichen Glaubens hat ihrerseits ihre Unabhängigkeit und lebt aus dem Glauben heraus ihre Gemeinschaftsform, die der Staat achten muss. Beide Sphären sind unterschieden, aber doch aufeinander bezogen.“ (n.28)

Nur vierzehn Tage später, nämlich am 9. Januar 2006 vernahm das diplomatische Corps anlässlich seines traditionellen Neujahrsempfangs in Rom aus dem Munde des Pontifex die eindringliche Belehrung:

„In den aktuellen Entwicklungen des internationalen Rechts nimmt man mit wachsender Sensibilität wahr, dass sich keine Regierung der Aufgabe, ihren Bürgern angemessene Freiheitsverhältnisse zu garantieren, entziehen kann, ohne gerade deshalb ihre Glaubwürdigkeit als Gesprächspartner in den internationalen Fragen aufs Spiel zu setzen. Und das ist richtig: Denn im Schutz der dem Menschen als solchem zustehenden und international garantierten Rechte muss man den Raum vorrangig bewerten, der den Rechten auf Freiheit innerhalb jedes Staates sowohl im öffentlichen wie im privaten Leben, in den wirtschaftlichen wie in den politischen Beziehungen, in den kulturellen wie in den religiösen Beziehungen, zugestanden wird.“

Mit diesem Engagement für die Religionsfreiheit knüpft Benedikt XVI. an seinen Vorgänger Papst Johannes Paul II. an, für den die öffentliche Verteidigung unseres Gegenstandes im Laufe seines langjährigen Pontifikats zur Chefsache geworden ist. Man erinnere sich an seinen Auftritt am 3. November 1994 anlässlich der 6. Versammlung der Weltkonferenz der Religionen für den Frieden, wo er den Standpunkt seiner Kirche so formuliert hat:

„Ebenso sollten wir die religiöse Freiheit für alle aufrechterhalten. Religiöse Freiheit ist der Eckstein jeglicher Freiheit. Andere daran hindern, ihre Religion frei zu bekennen, läuft schliesslich darauf hinaus, auch unsere eigene zu gefährden.“

Schlussfolgerungen

Aus all dem Gesagten ergeben sich folgende Schlussfolgerungen: Das II. Vatikanische Konzil stellt eine unübersehbare Zäsur in der Geschichte der Römisch-Katholischen Kirche dar – einen Einschnitt, der sich in den vergangenen vierzig Jahren als Ausgangspunkt eines Prozesses der grundlegenden Erneuerung des Katholizismus erwiesen hat. Für den aussenstehenden Beobachter manifestiert sich der Wandel in der Weltoffenheit und der Aufgeschlossenheit, mit denen die Römisch-Katholische Kirche den anderen Kirchen, der Gesellschaft wie den in der Gesellschaft anstehenden grossen Fragen überhaupt begegnet. Eines der markantesten Kennzeichen dieser Öffnung präsentiert sich im mannigfaltigen Engagement für die religiöse Freiheit auf katholischer Seite.

Dieser gegenüber der vorkonziliaren Haltung wahrnehmbare Wandel bezieht seine Dynamik aus mehreren Quellen: Anders als in früheren Jahrhunderten, als sich die Römisch-Katholische Kirche – zumal in den sogenannten katholischen Ländern Europas – einer vom Staat bevorzugten Stellung erfreute, sieht sich heute der globale Katholizismus in den meisten Ländern der Erde einem modernen Verfassungswesen gegenüber, das im Zuge der Trennung von Kirche und Staat sich mehr oder weniger konfessionsneutral verhält. In vielen Ländern befindet sich die katholische Kirche gar in einer Diasporasituation, mit der Rom am ehesten fertig zu werden hofft, wenn es im Konfliktfall zum Schutz seiner eigenen Gläubigen den Staat zur Respektierung der Religionsfreiheit ermahnen kann.

Zum andern hat das römische Lehramt die biblische Legitimität der Religionsfreiheit im Kontext der Menschenrechte erkannt. Schliesslich ist es dem Papsttum bewusst geworden, dass es seinen Führungsanspruch in der gesamten Christenheit am besten zur Geltung bringen kann, wenn es sich zum Anwalt der Glaubens- und Gewissensfreiheit für alle Kirchen und alle Religionen macht.

Die von der Römisch-Katholischen Kirche geübte Parteinahme für die Religionsfreiheit macht aber ebenso deutlich, dass sie bei allem Festhalten an den für sie unverzichtbaren Glaubenssätzen des Katholischen durchaus erneuerungsfähig ist. Hinter dem Bekenntnis des modernen Katholizismus zu den Menschenrechten und hier besonders zur Religionsfreiheit stehen Interessen und Überzeugungen erster Ordnung, die Rom davor bewahren dürften, in Denk- und Verhaltensmuster zurückzufallen, die der Erfüllung seiner am II. Vatikanischen Konzil formulierten universalen Sendung abträglich sein könnten.

B Wie verstehen wir die „Dreiengelsbotschaft“?

Ein Beitrag zur Lehr- und Forschungsfreiheit an den theologischen Hochschulen der Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten

Sooft im Vatikan ein neuer Papst gewählt wird, breitet sich ein kalter Hauch von Nervosität über gewisse adventistische Kreise. „Wird der US-Präsident dem Bischof von Rom über den Atlantik die Hand reichen?“, fragt man sich. „Wird der neue Papst demnächst das weltweit gültige Sonntagsgesetz verkünden?“ „Steht den Sabbathaltern die gefürchtete Verfolgung unmittelbar bevor?“

Was zur Zeit die Gemüter erregt, ist die Frage: „Ist der gegenwärtige Papst, Franziskus, das achte Haupt des Tieres aus Apk. 17,9-11, das in die Verdammnis fährt?“ (siehe zum Thema: RANKO STEFANO-VIC, PhD, professor of New Testament studies, Andrews University Sda Theological Seminary, Berrien Springs, Michigan, United States, in: Ministry, december 2013, 19)

Denn seit der Wiedererrichtung des Kirchenstaates im Jahre 1929 haben vor ihm sieben Pontifices maximi den Stuhl Petri bestiegen, nämlich:

- a. Pius XI., der durch die Unterzeichnung der Lateranverträge mit Benito Mussolini das Papsttum aus der selbstgewählten Isolation wieder auf die Bühne der Weltöffentlichkeit führte;
- b. Pius XII., unter dessen Pontifikat Tausende von römischen Juden vor der Deportation in die Konzentrationslager gerettet wurden;
- c. Johannes XXIII., „il buono Papa“, der gütige Papst, der 1962 das 2. Vatikanische Konzil einberief, um die Katholische Kirche zu erneuern und sie als „Braut Christi ohne Flecken und Runzel“ der Welt vor Augen zu stellen;
- d. Paul VI., der das Konzil mit seinen Weichen stellenden Beschlüssen erfolgreich beendet hat und in seinen Reden die Not und das Elend der Menschen in der „dritten Welt“ ins Bewusstsein der reichen Länder des Nordens gerufen;
- e. Johannes Paul I., „der lächelnde Papst“ mit seiner menschenfreundlichen Ausstrahlung, der leider schon nach vier Amtswochen starb;
- f. Johannes Paul II. der dem Kommunismus das Fürchten beibrachte und keine Gelegenheit versäumte, um den Politikern die Beachtung der Menschenrechte und der Religionsfreiheit einzuschärfen;
- g. Benedikt XVI. der dem Kirchenvolk inner- und ausserhalb seiner Kirche die Bibel und die Treue zum Glauben ans Herz legte.
- h. Und nun ist Franziskus als der Achte da und mahnt die Welt, die Rechte und Bedürfnisse der Armen wahrzunehmen und sich in aller Bescheidenheit für das Gute einzusetzen. Hierbei geht er selbst mit gutem Beispiel voran. – So haben sich unsere Pioniere das „kleine Horn“ aus Dan 8 wahrlich nicht vorgestellt. Was ist da los? Man hat den Eindruck, als hätte jemand die Puzzleteile unseres prophetischen Panoramas heimlich vertauscht, um uns zu verwirren.

Denkbar wäre freilich auch eine andere Betrachtungsweise im Sinne der Frage: Stimmt die traditionelle adventistische Auslegung der Prophezeiungen der Johannes-Offenbarung? Können wir vom Erkenntnisstand des 21. Jahrhunderts dem von William Miller und den frühen Siebenten-Tags-Adventisten bevorzugten Zugang zu den prophetischen Texten und ihren Auslegungsmethoden vorbehaltlos zustimmen? Reicht es, am Morgen einen Textabschnitt aus der Offenbarung zu lesen, und am Abend in der Zeitung nach einem fulminanten Tagesereignis in Rom, im Nahen Osten oder in den USA Ausschau zu halten, um im Glücksfall sagen zu können: „Das ist es! Das passt haargenau auf Apk. 17,9-11. Gebt acht! Jetzt kommt's!“ –

Mit andern Worten:

- Wie lesen wir die Bibel?
- Auf welche Weise deuten wir ihre Aussagen?
- Wie verstehen wir die ‚Dreiengelsbotschaft‘?

1. Die Deutung der Apokalypse im Kontext ihrer „Lebenswelt“

Wie verstehen wir die „Dreieingelsbotschaft“? Um diese Frage zu beantworten, möchte ich ihr drei andere voranstellen: Wie verstehen wir die Offenbarung? Wie verstehen wir die Bibel? Wie verstehen wir überhaupt? Verstehen – wie funktioniert das? Die Antwort auf alle diese Fragen lautet: Wir verstehen immer im Zusammenhang (kontextuell). Alles, was sprachlich mitgeteilt wird, hat einen „Bezugsrahmen“ und ist auf einen bestimmten „Deutungshorizont“ angelegt.

Wenn ich am Telefon jemandem in der Sahara mitteile: „Es schneit“, so bezieht sich diese Aussage auf meine Lebenswelt. Damit diese Mitteilung von meinem Gesprächspartner wirklichkeitsgemäss verstanden wird, muss er sie auf meine Lebenswelt beziehen. Würde er meine Aussage auf seine eigene Lebenswelt, d. h. auf die Sahara beziehen, so wäre meine Aussage falsch oder ein Scherz. Oder: sagt der Bauer vor dem Pflügen: „Heute ist gutes Wetter“, so trifft seine Aussage eine andere Wirklichkeit, als wenn derselbe Satz von einem Astronauten unmittelbar vor dem Start ins Weltall gesprochen würde. Der unterschiedliche Bezugsrahmen, bzw. Lebenswelt, in der die Beiden stehen, muss vom Dialogpartner mitbedacht werden, um die Meldung des Einen wie des Andern dem richtigen „Deutungshorizont“ zuordnen zu können. Andernfalls hat man die Aussage nicht verstanden oder falsch verstanden.

Diese Grundregel der Kommunikation gilt auch im Umgang mit biblischen Texten. Auch hier will berücksichtigt sein, dass die Aussagen, mit denen wir uns heute befassen, von Menschen getroffen und geschrieben wurden, die in einer anderen Lebenswelt verwurzelt waren, als wir Bibelleser es heute sind. Mehr noch! Da die Inhalte der Bibel aus einer anderen Zeit, einer anderen Kultur, einer anderen Sprache und erst noch schriftlich auf uns gekommen sind, ist das Verstehen des ursprünglich Gemeinten der Texte durch eine mehrfache Lebenswelt-Differenz erschwert. Vernehmen wir etwa eine Begebenheit aus dem Leben Jesu, so kreuzen sich im erörterten Fall neben der Lebenswelt Jesu und unserer Lebenswelt auch die des Verfassers, der sein Evangelium vielleicht 50 Jahre nach der Kreuzigung Jesu geschrieben hat, genau genommen auch die des Übersetzers. . Daraus ergibt sich im Hinblick auf die Frage nach dem ursprünglichen „Bezugsrahmen“ und der „Absicht des Verfassers“ eine komplexe und vieldeutige Verstehenssituation, der eine schlichte Lektüre des Textes in der Absicht einer Eins-zu-eins-Übertragung seines Inhaltes in die heutige Lebenswelt des Lesers nicht gerecht wird.

Um sich diesem Problem zu stellen, befolgen angehende Pastoren den Rat, in Vorbereitung der Predigt dem Text mit folgendem Dreischritt zu begegnen: 1. Text, 2. Grundtext, 3. Kontext.

Die aufmerksame Lektüre des „Textes“ verweist auf einen Sachverhalt, dessen Erörterung auf unsere Gottesbeziehung und unser alltägliches Leben von Bedeutung sein kann. Die Auseinandersetzung mit dem „Grundtext“, d. h. dem Text in der biblischen Ursprache – sei es Hebräisch, Aramäisch oder Griechisch – gewährt eine Kontrolle der Übersetzung und erste Hinweise auf die Frage, ob ich als Leser den Bericht in seinem unmittelbaren Textzusammenhang verstanden habe. Die „kontextbezogene“ Untersuchung des Abschnittes geht schliesslich der Frage nach, aus welcher ursprünglichen Lebenswelt das berichtete Ereignis hervorgegangen ist, und in welcher Lebenslage sich die Erstempfänger befanden, als der Verfasser seinen Bericht für sie schrieb. Ohne diese sprachliche und geschichtliche Rückversicherung meines Verstehens der Texte in ihrem ursprünglichen Lebenszusammenhang läuft man Gefahr, die Botschaften Jesu und der Apostel in einem Sinn zu deuten, wie sie gar nicht gemeint waren.

Nun sei daran erinnert, dass die Architekten der traditionellen adventistischen Auslegung der „Dreieingelsbotschaft“ nicht darauf bedacht waren, die Offenbarung streng kontextgebunden, d. h. „buchintern“ zu deuten, noch hatten sie unser heutiges Problembewusstsein, dass der grundlegende Bezugsrahmen der biblischen Texte in der Lebenswelt ihrer Verfasser und ihrer Erstadressaten zu sehen ist. Nur wenige von ihnen hatten so viel Kenntnisse in den biblischen Sprachen, dass sie ihr Verständnis der Bibelabschnitte vom Grundtext her hätten überprüfen können. Ihr Deutungshorizont der Prophezeiungen beschränkte sich auf ihre eigene Lebens- und Geisteswelt, d. h. namentlich auf die altprotestantische Sicht der Kirchengeschichte mit ihrer scharfen antikatholischen Spitze, auf die intertextuellen und historisierenden Bibelinterpretationen von William Miller, auf die Erfahrung der „grossen Enttäuschung“ vom 22. Oktober 1844 angesichts des Ausbleibens der sehnlich erwarteten Wiederkunft Chris-

ti sowie auf den Bruch mit all den protestantischen Kirchen, die ihnen im Glauben an die unmittelbar bevorstehende Parusie und an die Sabbatwahrheit nicht gefolgt waren. Auf diese ihre Lebenswelt übertrugen sie den in der „Dreiengelsbotschaft“ angezeigten Konflikt, anstatt nach dessen historischem Anlass der Christenverfolgung unter dem römischen Kaiser Domitian am Ende des ersten Jahrhunderts zu fragen.

Das erklärt, warum die traditionelle adventistische Auslegung der „Dreiengelsbotschaft“ die Ankündigung des „ersten Engels“ (14,6.7) mit der Miller-Bewegung identifiziert, den Gerichtsruf über die Verwerfung „Babylons“ (14,8) nicht auf das kaiserliche Rom, sondern auf die christlichen Schwesterkirchen bezieht, und beim „Tier“ in der Verlautbarung des „dritten Engels“ (14,9-11) an Stelle des römischen Reiches (17,7) an die Römisch-Katholische Kirche denkt und angesichts des „Malzeichens des Tieres an Hand oder Stirn“ nicht, wie ausdrücklich vermerkt (13,16-18), von den Tätowierungen kaiserlicher Insignien redet, sondern vor der Sonntagsfeier warnt.

Die Frage ist, was derlei konfessionalistisch ausgrenzenden Bibelinterpretationen, die aus der religiösen Krise einer Gruppe im Nordosten der USA im 19. Jahrhundert erwachsen sind, mit der Lebenswelt des Autors und der Erstadressaten seines Briefes zu tun haben. Zu erinnern ist ferner an die Ethik Jesu, an die Bergpredigt, an die Botschaft der Nächsten- und Feindesliebe, mit denen die traditionelle adventistische Deutung der „Dreiengelsbotschaft“ mit ihren konfessionalistischen Ausgrenzungen und Anathemata anderer Kirchen kaum in Einklang zu bringen ist. Mit anderen Worten: Wir sind hier nicht nur mit einem exegetischen, sondern auch mit einem ethischen Dilemma konfrontiert, das zeitbewusste Adventisten als äusserst gewissensbelastend empfinden, weil ihnen im Gewand einer Bibelauslegung eine Gesinnung gegenüber anderen Christen zugemutet wird, die mit dem Geist Christi unvereinbar ist. So kommt es, dass der unreflektierte Transfer der „Dreiengelsbotschaft“ von ihrer zeithistorischen Lebenswelt in ein vom innerchristlich konfessionalistischen Gerangel geprägtes Zeitfenster den Anspruch der adventistischen Theologie auf das Prädikat des Christlichen aufs schwerste kompromittiert.

2. Das „sich im Text Wiedererkennen“

Nun ist zu bedenken: Wenn wir dies so sagen, geschieht es nicht aus dem Geist einer moralisch verurteilenden Gesinnung. Denn das Wissen um die Lebensweltdifferenz, die zwischen uns, Adventisten im 21. Jahrhundert, und den Pionieren der Adventbewegung im 19. Jahrhundert besteht, ruft uns zur Fairness, von ihnen nicht Einsichten zu erwarten, die nicht in ihrem Deutungshorizont lagen. Wir müssen ihnen das Recht zugestehen, die Bibel von ihrer Alltagswelt zu lesen und im Deutungshorizont ihrer Zeit, ihrer religiösen Überzeugungen und ihren gesellschaftlichen Verhältnisse in der „Dreiengelsbotschaft“ „sich wiederzuerkennen“.

„Sich in einem biblischen Text wiedererkennen“ – auf diese Kategorie kommt es nun an. Es handelt sich hierbei um eine geistlich-spirituelle Ausleuchtung der Offenbarung, die sich auf die schlichte Lektüre ihrer Texte beschränkt, um „sich“ vom Standort des eigenen Glaubenslebens darin „wiederzuerkennen“ und mit Gott in der Freiheit des Geistes zu kommunizieren.

Das „sich in einem Bibelwort wiedererkennen“ gehört zur Freiheit jedes Bibellesers. Jeder hat das Recht zu fragen: Was sagt mir dieses Wort heute in meiner Lebenslage. Aber: mit diesem „sich im Text wiedererkennen“ ist kein Anspruch auf eine allgemein geltende Glaubenslehre verbunden, noch ist damit gesagt, dass der vorliegende Text ausschliesslich an mich adressiert ist; dass diese Botschaft nur mich und meine Gemeinde angeht; dass hier exklusiv meine Kirche prophetisch vorhergesagt ist. Es gibt noch andere Kirchen und Christen, die Jesus ihren Herrn nennen, die mit uns das „Vater-unser“ beten, und die wie wir an die Verheissung Jesu glauben: *„Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende.“* (Matt 28,20)

Das bedeutet: die von den Pionieren der Adventbewegung vorgetragene Auslegung der „Dreiengelsbotschaft“ war und ist kein abgeschlossenes, für alle Zukunft festgeschriebenes Dogma. Gerade gegen ein solches Glaubensverständnis haben sich die ersten Adventisten energisch verwahrt. Sie wollten die Botschaften der Bibel und deren Auslegung für die Zukunft Korrektur offen halten, damit auch spätere

Generationen im Kontext ihres Glaubenslebens sich in ihnen wiedererkennen. Daran erinnert nicht zuletzt die Präambel zu den Glaubensgrundsätzen der STA:

„Siebenten-Tags-Adventisten anerkennen die Bibel als die alleinige Grundlage ihres Glaubens und sind überzeugt, dass die Heilige Schrift fundamentale Glaubenslehren enthält. Die Glaubensaussagen, wie sie hier formuliert sind, stellen dar, wie die Gemeinde die biblische Lehre versteht und bezeugt.

Eine Neufassung dieser Aussagen wäre anlässlich einer Generalkonferenz möglich, sofern die Gemeinde durch den Heiligen Geist zu einem tieferen Verständnis der biblischen Wahrheit gelangt oder bessere Formulierungen findet, um die Lehren des heiligen Gotteswortes auszudrücken.“ – (Gemeindehandbuch, Hamburg 1988, 17)

Nicht minder deutlich äussert sich Ellen G. White:

„Es gibt für niemanden eine Entschuldigung, eine Haltung einzunehmen, dass es keine weitere Wahrheit mehr zu offenbaren gebe und dass all unsere Schriftauslegungen ohne Irrtum seien. Die Tatsache, dass gewisse Glaubenslehren während Jahre für wahr gehalten wurden, ist kein Beweis dafür, dass all unsere Gedanken unfehlbar sind. Alter wird den Irrtum nicht in Wahrheit verwandeln, und die Wahrheit kann es ertragen, geprüft zu werden. Wenn die Pfeiler unseres Glaubens einer Prüfung nicht standhalten, so ist es Zeit, dass wir es wissen.“ – (Ellen G. White, Councils to Writers and Editors, 35)

Da den Botschaften der Apokalypse zeithistorische Erfahrungen und literarische Traditionen zugrunde liegen, ist die historisch-literale Auslegung ihrer Texte die unerlässliche Voraussetzung für die Aufdeckung der „Absicht des Verfassers“, ohne deren Berücksichtigung Schriftdeutungen und Glaubenslehren es an biblischer Legitimation mangelt. Da die „Absicht des Verfassers“ (Intentio Auctoris) in der Lebenswelt des Autors ihren Anlass und ihren Deutungshorizont hat, ist auch bei der Aufdeckung des primären Sinnes der „Dreiengelsbotschaft“ die Lebenswelt des Johannes unverzichtbar im Auge zu behalten. Auf diese hermeneutischen Vorgaben müsste sich die adventistische Auslegung der „Dreiengelsbotschaft“ einlassen, wenn sie der heutigen geistig-religiösen Wirklichkeit auf der Höhe der Zeit begegnen will.

Bei der Bewältigung dieser Aufgabe kann sich adventistische Theologie auf keine geringere Persönlichkeit berufen als auf Ellen G. White selbst, die die Gemeinde im Umgang mit den biblischen Glaubensaussagen an folgende Verpflichtung erinnert:

„Wir haben viele Lehren zu lernen und viele, viele zu vergessen. Gott im Himmel allein ist unfehlbar. Jene, welche meinen, noch nie eine falsche Ansicht aufgegeben zu haben, und niemals einen Anlass hätten, eine Meinung zu ändern, werden enttäuscht sein.“ (aaO. 37)

Damit ist gesagt: jede Art Bibelauslegung – sei sie geistlich spirituell zur persönlichen Erbauung, sei sie historisch-literal zur Vergewisserung des gemeinsamen Glaubens – muss nach der Zukunft hin korrekturoffen bleiben. Denn die Suche nach Wahrheit ist wie die menschliche Erkenntnis überhaupt fortschreitend und irrumsbehaftet. – Morgen werden wir mehr wissen als wir heute wissen. Deshalb befinden wir uns heute aus der Perspektive des kommenden Tages im Irrtum. Darum muss unser Erkenntnisstand anpassungsfähig bleiben.

„Die Tatsache, dass es keine Auseinandersetzung oder Beunruhigung unter Gottes Volk gibt, sollte nicht als zwingender Beweis betrachtet werden, dass Gottes Volk beständig am Klang der Lehre festhält. Wenn bei der Erforschung der Schrift keine neuen Fragen gestellt werden, wenn keine unterschiedlichen Meinungen entstehen, die die Menschen veranlassen, die Bibel für sich selbst zu erforschen, sich zu vergewissern, ob sie die Wahrheit haben, dann wird es jetzt viele geben, die – wie in alten Zeiten – an Traditionen festhalten und etwas verehren, das sie nicht kennen.“ – (Ellen G. White, aaO 39)

3. Buchinterne Vorgaben zur Deutung der Apokalypse

Johannes, der Verfasser der „Offenbarung Jesu Christi“, begnügt sich nicht damit, dieses Buch geschrieben zu haben; er legt grossen Wert darauf, dass es auch richtig, d. h. im Sinne des Autors verstanden und gedeutet wird. Dieses Anliegen unterstreichen auffallend zahlreiche Hinweise:

- a. Johannes bekundet die Gewissheit, dass der Inhalt seines Schreibens dem Verständnis der angeredeten Leser und Hörer offensteht, da der „Kairos“ seiner Erfüllung unmittelbar bevorsteht (22,10: Versiegle nicht die Worte der Prophetie in diesem Buch; denn die Zeit ist nahe.“
- b. Der Autor sieht den Deutungsrahmen seiner Botschaften in seiner eigenen Lebenswelt und der Alltagswirklichkeit der Erstadressaten; hat er doch den Auftrag, das zu „schreiben, was da ist“ (1,19) und es „den Gemeinden in Asia (zu) senden“ (1,11).
- c. Johannes ermutigt die bedrängten Lesenden und Hörenden, die Worte der Prophetie in diesem Buch zu „behalten“, indem er ihnen eine ihrer historischen Lage entsprechende Seligpreisung zuspricht (1,3; 22,7).
- d. Um die treue Weitergabe der „Offenbarung Jesu Christi“ zu gewährleisten, verfügt der Verfasser gleichsam testamentarisch, „den Worten der Prophetie in diesem Buch“ nichts „hinzuzusetzen“, noch von ihnen etwas „abzutun“ (22,18.19). Um dieser strengen Vorgabe gerecht zu werden, ist der Text der Apokalypse konsequent Literal und historisch, d. h. an den unmittelbaren Kontext gebunden und auf die Lebenswelt des Autors und der Erstadressaten bezogen, also „buchintern“ und „zeitgeschichtlich“ zu deuten. Mit anderen Worten: Johannes geht davon aus, dass sein Buch „sich selber erklärt“ (sui ipsius interpres) – sein Verständnis also keiner intertextuellen Konstruktionen und weit in die Zukunft weisender (historisierender) Spekulationen bedarf, um zeitgemäss verstanden zu werden. „Denn die Zeit ist nahe.“ (1,3)
- e. Die Apokalypse ist formal und funktionell ein wirklicher Brief (Rundschreiben) seiner Zeit (1,1-11.19.20; 22,16-20), der von dem auf der Insel Patmos gefangenen Johannes im Auftrag Jesu am Ende des 1. Jahrhunderts in einer Zeit der Bedrängnis der kleinasiatischen Gemeinden geschrieben und an namentlich genannte Adressaten gesandt wurde, um sie zu ermutigen, trotz Drangsal an ihrem Christus-Glauben festzuhalten. Mit anderen Worten: Dieser Brief verbindet den Verfasser und die Erstadressaten (zu denen auch die Angeredeten der „Dreiengelsbotschaft“ gehören) zu einer untrennbaren Diskursgemeinschaft, und hat seinen eigenständigen Zweck. Es ist daher nicht als Verlängerung, Ergänzung oder Präzision des Buches Daniel zu lesen, um verstanden zu werden und legitimiert zu sein.
- f. Die Apokalypse ist ein in sich geschlossenes und durch ihren kunstvollen literarischen Aufbau zusammenhängendes Werk, das von ihren Adressaten als ganzes zu lesen war, um im Sinne des Verfassers verstanden zu werden. Um Verkürzungen und Missverständnissen vorzubeugen, bietet Johannes fortwährend Hinweise zur eindeutigen Bestimmung zentraler Bilder und Begriffe seines Briefes. Mit all diesen Bemühungen, die Botschaften der Apokalypse vom inneren Getriebe des Buches verstehbar zu machen, eröffnet er den angeredeten Lesern und Hörern einen bucheigenen Zugang, der seinem Anliegen der treuen Weitergabe der „Offenbarung Jesu“ hilfreich entgegenkommt.
- g. Aus der Erkenntnis, dass die Erstadressaten der „Dreiengelsbotschaft“ mit den bereits in den Kap 1-3 erwähnten Gemeinden in der Provinz Asien identisch sind, ergibt sich der Schluss, dass auch der Inhalt der drei Botschaften (14,6-11) von der Lebenswelt ihrer Erstleser ihre vom Verfasser intendierte, sachbezogene Deutung erfährt. Zu diesem Zweck folgt auf die emblematische Ankündigung des Gerichts, des Falls Babylons und der Strafandrohung an die Anbeter des „Tieres“ sogleich deren „buchinterne“ Enthüllung im zeitgeschichtlichen Kontext (14,14-22,14). Die inhaltliche Korrespondenz zwischen der programmatischen Ankündigung und ihrer anschliessenden einleuchtenden Enthüllung macht jeden weiteren „buchexternen“ Deutungsversuch zu einer beliebig austauschbaren Spekulation. Wo der Sinn eines Bibeltextes dank seiner kontextuellen Verortung in dem vom Autor selbst vorgegebenen Deutungsrahmen für sich sprechend am Tage liegt, da besteht kein Bedarf nach entlegenen intertextuellen und historisierenden Interpretationen.
- h. Die Bemühung um eine streng historisch-kontextuelle Schriftdeutung unter Massgabe der Intentio Auctoris stellt die Berechtigung einer geistlich-erbaulichen Lektüre der Apokalypse, derzufolge man „sich in gewissen Texten wiedererkennt“, nicht in Frage, sofern es klar ist, dass mit dieser in Freiheit des Geistes geführten spirituellen Kommunikation kein Anspruch auf ein exklusives Deutungsmopol individueller oder kollektiver Provenienz verbunden ist.

C Der zeitgeschichtliche Hintergrund der Dreiengelsbotschaft und die Frage ihrer Erstadressaten

Exegetische Skizzen zum Studium der Apokalypse

„Ich bezeuge allen, die da hören die Worte der Weissagung in diesem Buch: Wenn jemand etwas hinzufügt, so wird Gott ihm die Plagen zufügen, die in diesem Buch geschrieben stehen. Und wenn jemand etwas wegnimmt von den Worten des Buchs dieser Weissagung, so wird Gott ihm seinen Anteil wegnehmen am Baum des Lebens und an der heiligen Stadt, von denen in diesem Buch geschrieben steht. Es spricht, der dies bezeugt: Ja, ich komme bald. – Amen, ja, komm, Herr Jesus!“ (Offenbarung 22,18-20)

APOCALYPSIS SUI IPSIUS INTERPRES

1. Die Entfaltung der Frage

Die Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten versteht sich als eine von Gott vorherbestimmte und prophetisch vorhergesagte christliche Erneuerungsbewegung, beauftragt, die Christenheit, ja die ganze Menschheit auf die baldige Wiederkunft Jesu vorzubereiten. Dieses Selbstverständnis entnimmt die Freikirche ihrer prophetisch-heilsgeschichtlichen Deutung des Buches Daniel und der Johannes-Apokalypse. Die Weissagung von den 2300 Abend-Morgen in Dan 8 und 9 liefert ihr in verschlüsselter Symbolik „1 Tag in der Prophetie = 1 Jahr in der Geschichte“ (vgl. Hes 4,6) den von Gott vorhergesehenen Zeitpunkt ihres Aufkommens um 1843/44. In Apok 14,6-13 der ‚Dreiengelsbotschaft‘, erkennt sie den biblisch definierten Inhalt ihres reformatorischen Auftrags, nämlich:

- a) Verkündigung der baldigen Wiederkunft Christi gemäss Apok 14,6.7;
- b) Aufruf an die Christenheit, die abgefallenen Kirchen zu verlassen und sich der sabbathhaltenden Kirche der Siebenten-Tags-Adventisten anzuschliessen gemäss Apok 14,8; 18,1-4;
- c) die Menschheit zu warnen, durch die Feier des Sonntags sich der angesamsten göttlichen Autorität des Papsttums zu unterwerfen gemäss Apok 14,9-11.

Bei dieser selbstdefinierten sakralisierten Legitimation stellt sich die Frage nach der Plausibilität und der biblisch-exegetischen Berechtigung des erhobenen Exklusivanspruchs auf das Deutungsmonopol der Bibel sowie auf die kirchliche Daseinsberechtigung. Auf die Frage nach der Plausibilität sind wir bereits in unserem Beitrag „Gemeinde Jesu am Scheideweg“ (AWA-Tagung Frankfurt, 28. Mai 2011) eingegangen. Was es an dieser Stelle konkret zu klären gilt, ist die Frage: Wer sind, bzw. wer waren die ursprünglichen, vom Verfasser der Offenbarung avisierten Erstempfänger der ‚Dreiengelsbotschaft‘. Von der Antwort auf diese Frage hängt die biblische Legitimation des von der traditionellen adventistischen Theologie geltend gemachten Anspruchs, in der ‚Dreiengelsbotschaft‘ kraft göttlicher Prophetie verankert zu sein, ab. Dabei beschränken wir unsere Untersuchung einzig auf den ‚buchinternen‘ Kontext als die primäre Grundlage der biblischen Hermeneutik. Denn mit dem Ergebnis auf dieser Ebene steht und fällt die Qualität und die Glaubwürdigkeit jeder weiteren Argumentation in der anstehenden Sache.

2. Die Botschaft der drei Engel im Lichte der buchinternen Schriftauslegung

In der systematischen Theologie ist es seit Thomas von Aquin (1225-1274) ausgemacht, dass eine auf die Bibel gegründete Glaubenslehre in der historisch-literaren Schriftauslegung ihre richtungsweisende Voraussetzung hat. Die Reformatoren haben zur Erneuerung des christlichen Glaubens den Grundsatz aufgestellt: „sola Scriptura“ (allein die Schrift) und zur Abwehr des katholischen Traditionsanspruchs in der Exegese den Lehrsatz formuliert: „*Scriptura sui ipsius interpres*“ (die Schrift legt sich selber aus.)

Diesen Prinzipien wissen sich auch adventistische Dogmatiker verpflichtet – „im allgemeinen“ – ist einschränkend hinzuzufügen, zumal sich adventistische Exegese der Johannes-Apokalypse einer so ge-

nannten intertextuellen Schriftauslegung bedient, die aufgrund ihrer Vielzahl von Deutungsmöglichkeiten mancher Spekulation Tür und Tor öffnet und so die Schriftgemässheit einer angeblich biblischen Glaubensaussage relativiert.

Das Problem ist nicht neu. Der Umstand, dass die Apokalypse ihre Botschaft in apokalyptischen Bildern präsentiert, hat früh in der Auslegungsgeschichte die Frage aufgeworfen, nach welcher Methode, bzw. zeitlichen Einordnung dieses Buch zu deuten ist. Im wesentlichen beherrschen vier Verfahren die Diskussion:

- a) die zeitgeschichtliche Auslegung, welche die Offenbarung vor dem Hintergrund des domitianischen Kaiserkultes in der letzten Dekade des ersten Jahrhunderts zu verstehen sucht;
- b) die historisierende Schriftdeutung, die in den Bildern der Apokalypse prophetische Hinweise auf eminente Ereignisse der Kirchengeschichte ausfindig machen möchte;
- c) die geistlich-erbauliche Interpretation, die in diesem Buch der Tränen, Leiden und Freuden Grunderfahrungen des christlichen Lebens angezeigt sieht;
- d) die endzeitliche Schrifterklärung, welche die Prophezeiungen der Apokalypse mit den Ereignissen der Endzeit kurz vor der Wiederkunft Jesu in Beziehung setzt.

Die Verlegenheit der Exegeten hinsichtlich der gebotenen Methode zur absichtsgemässen Deutung der Bilder der Offenbarung resultiert aus der enormen Standortdifferenz, welche die Leser der nachgeborenen Generationen von den Erstempfängern der Apokalypse das Verständnis bestimmend markant unterscheidet. Was die Erstadressaten gegenüber den heutigen Lesern privilegiert, ist ihre unmittelbare zeitliche, räumliche, sprachliche und kulturelle Anwesenheit an dem Diskurs, den das an sie gerichtete Schreiben zwischen ihnen und dem Autor stiftet. Aufgrund ihrer Nähe zur Sache, das heisst zum Inhalt des Buches, sowie aufgrund ihrer engen geistig-kulturellen Verwandtschaft mit dem Verfasser konnte sich Johannes quasi einer ‚Insiderkommunikation‘ in Form von apokalyptischen Bildern bedienen, deren Verständnis er bei den Erstempfängern als gegeben voraussetzen konnte, an die wir uns jedoch nur mühsam und unter dem Vorbehalt möglicher Irrtümer herantasten müssen, ohne mit letzter Sicherheit sagen zu können, dass wir den vom Verfasser intendierten Sinn getroffen haben. Schon aus diesem Grund ist es dringend geraten, bei der Suche nach der absichtlichen Meinung der johanneischen Bilder der zeitgeschichtlichen Auslegung vor allen anderen den Vorrang zu lassen, will man ausschliessen, dass etwelche adaptierte Ansichten zu Glaubenslehren erhoben werden, die vom ursprünglichen Schriftsinn so weit entfernt sind wie der Morgen vom Abend.

Bei einer aufmerksamen Lektüre gewinnt man den Eindruck, dass der Verfasser selbst sich der Problematik der richtigen Deutung seines Buches bewusst war, zumal er an etlichen Stellen seine Bilder selbst definiert, um sie dem Leser verstehbar zu machen.

Doch ehe wir dies beispielhaft belegen, sei gesagt, dass Johannes seine Visionen keineswegs für unverständlich hält. Im Gegenteil: Er ermutigt ihre Empfänger, sie zu lesen, zu hören und zu deuten (1,1-3; 22,6-10). Darum soll dieses Buch nicht versiegelt werden (22,10). Allerdings beschwört Johannes die Hörer, „den Worten der Prophetie in diesem Buch“ weder etwas hinzuzufügen noch etwas von ihnen abzutun (22,18.19). Dabei ist nicht nur an Textveränderungen durch Kürzungen oder Hinzufügungen zu denken, sondern ebenso an Interpretationen, die dem Geist und dem Wortlaut des Buches widersprechen, seine Bedeutung verkürzen oder verzerren oder in eine ganz andere Richtung lenken. Damit die Hörer diesem Anspruch zu genügen vermögen, bietet er kurze Hinweise zur eindeutigen Identifikation zentraler Begriffe und Bilder seines Buches.

Im Folgenden eine kleine Statistik in Auswahl:

- a) 1,5: „Jesus Christus, welche ist der treue Zeuge... und der Fürst der Könige auf Erden“;
- b) 1,20: „die sieben Sterne sind Engel der sieben Gemeinden; die sieben Leuchter sind sieben Gemeinden“;
- c) 4,5: „sieben Fackeln mit Feuer brennend vor dem Stuhl, welches sind die sieben Geister Gottes“;
- d) 5,5: „Es hat überwunden der Löwe, der da ist vom Geschlecht Juda, die Wurzel Davids.“
- e. 5,6: „sieben Hörner und sieben Augen, das sind die sieben Geister Gottes, gesandt in alle Lande“
- f) 5,8: „goldene Schalen voll Räucherwerk; das sind die Gebete der Heiligen“

- g) 6,9: „unter dem Altar die Seelen derer, die erwürgt waren um des Wortes Gottes willen und um des Zeugnisses willen, das sie hatten.“ (die Märtyrergemeinde)
- h) 7,3.4: „bis dass wir versiegelt haben die Knechte unseres Gottes an ihren Stirnen. ... 144'000, die versiegelt waren von allen Geschlechtern der Kinder Israel“; – vgl. 9,4: „die nicht haben das Siegel Gottes an ihren Stirnen“;
– 14,1: „144'000, die hatten seinen (des Lammes) Namen und den Namen seines Vaters geschrieben an ihrer Stirn“;
- i) 7,9: „eine grosse Schar ... aus allen Heiden und Völkern“;
- j) 7,13.14: „Wer sind diese in weissen Kleidern? ... die gekommen sind aus grosser Trübsal und haben ihre Kleider gewaschen ... im Blut des Lammes.“ (die Märtyrergemeinde)
- k) 11,3.4: „meinen zwei Zeugen ... diese sind die zwei Ölbäume und zwei Fackeln, stehend vor dem Herrn der Erde.“ – vgl. 11,10: „Diese zwei Propheten quälten, die auf Erden wohnten.“
– 22,17: „und der Geist (der Prophetie) und die Braut (die Gemeinde) sprechen: komm ...“;
- l) 12,3: „ein grosser, roter Drache“ – 12,9: „der grosse Drache, die alte Schlange, ... der Teufel und Satan“;
vgl. 20,2;
- m) 12,4: „den dritten Teil der Sterne des Himmels“ – vgl. 12,9: „seine (des Teufels) Engel“;
- n) 12,17: „Zeugnis Jesu“ –
= 19,10: „das Zeugnis Jesu aber ist der Geist der Prophetie“; –
= 22,7: „die Worte der Prophetie IN DIESEM BUCH“;
- o) 13,1.2: „Tier“ – wird in 14,9-11 und 19,17-21; 20,4.10 in Fortführung der Symbolik skizzenhaft dargelegt als das Römische Reich, repräsentiert durch den Gott-Kaiser.
- p) 13,11-14: „das andere Tier gleich einem Lamm“ – vgl. 16,13.14; 19,20.
Der Vergleich dieser Stellen legt die Vermutung nah, dass das lammähnliche Tier und der falsche Prophet identisch sind. Beide stehen im Dienst des Drachen und des ersten Tieres. Beide haben eine religiöse Erscheinung. Beiden wird dieselbe Funktion zugeschrieben: Sie verführen die Menschen zur Anbetung des Tieres und zur Annahme seines Malzeichens. Bei diesen Indizien ist es nicht abwegig, in dem lammähnlichen Tier und dem falschen Propheten zwei bildhafte Repräsentationen der geistlichen Gewalt, verkörpert in den Trägern der religiösen Institutionen des Römischen Reiches zu sehen. Ihre Macht liegt im Unterschied zum ersten Tier nicht in der Schwertgewalt, sondern in ihrer obskuren Macht, mysteriöse Wunder zu vollbringen, einschliesslich der Verwaltung von Kult und Wort, mit deren Hilfe sie die öffentliche Meinung prägen und die Massen lenken. Sie verfolgen nicht wie das erste Tier, sie verführen aber und machen sich so als Handlanger Satans und der widergöttlichen Staatsmacht zu Gegenspielern Gottes und seiner glaubenstreuen Anhänger.
- q) 13,16-18: „Malzeichen an ihre rechte Hand und an ihre Stirn“ = „Name des Tieres oder seine Zahl“ (V.17), – „die Zahl des Tieres ist eines Menschen Zahl, und seine Zahl ist 666.“ – vgl. 14,9-11; 15,2; 16,2; 19,2; 20,4
- r) 14,8: „Babylon, die grosse Stadt“ = „die grosse Stadt, die das Reich hat über die Könige auf Erden“
17,7.18 = die Reichshauptstadt Rom
- s) 16,13.14: „unreine Geister ... sind Geister der Teufel“;
- t) 19,8: „mit reiner, schöner Leinwand. – Die köstliche Leinwand ist die Gerechtigkeit der Heiligen.“
- u) 19,11-13: „der darauf sass, hiess treu und wahrhaftig ... und sein Name heisst das Wort Gottes“
vgl. 19,16: „einen Namen – König der Könige und ein Herr aller Herren“;
v. 20,2.9.10: „Stadt = Braut, Frau, heilige Stadt, die grosse Stadt, das heilige Jerusalem“.

Die fortwährende Bemühung des Verfassers, den realen Wortsinn seiner symbolischen Bilder zu benennen, dient dem Zweck, die Botschaft seiner Visionen vom inneren Getriebe der Apokalypse, das heisst ‚buchintern‘, verstehbar zu machen. Nur wenn es sichergestellt ist, dass alle am Diskurs Beteiligten die gleiche Sprache reden, indem den primären wie den sekundären Empfängern das Thema des Buches in dem vom Verfasser intendierten Sinne vor Augen steht, und die von ihm verwendeten Bilder und Begriffe von den Letzteren absichtsgemäss verstanden und gedeutet werden, ist die Enthüllung der verdeckten Inhalte im Sinne der ‚intentio auctoris‘ gewährleistet. Damit wird deutlich, dass Johannes die treue Weitergabe der Offenbarung Jesu Christi nicht nur fordert (22,18.19), sondern er schafft auch die entsprechende Voraussetzung, damit dies geschehen kann.

2. Aufbau und Einheit des Buches

Zu den bemerkenswerten Charakteristika der Johannes-Offenbarung gehört neben ihrer apokalyptischen Bildersprache ihr mit literarischem Kunstsinn erstellter Aufbau. Keinem aufmerksamen Leser entgeht die Symmetrie der das herannahende Gericht illustrierenden Symbolketten, die ausgewogenen Proportionen in der Stoffaufteilung oder die subtilen prospektivischen Querverbindungen, welche die zahllosen Einzelteile zu einem einheitlichen Werk verknüpfen. Der literarische Kunstgehalt der Apokalypse ist so augenfällig, dass sie nicht selten mit einer wohlklingenden Orchestersymphonie oder einer vollendeten Kathedrale verglichen wird. Diese kreative Harmonie verdient unsere Aufmerksamkeit nicht allein wegen ihrer formbestimmenden Gestaltungskraft, sondern ebenso wegen der inhaltlichen Kohärenz, die sie stiftet und die nicht ohne Einfluss auf die Auslegung der ‚Dreieingelsbotschaft‘ sein dürfte. Dieser Vermutung nachzugehen ist der Zweck der nachfolgenden Notizen über Aufbau und Einheit unseres Buches.

Der Inhalt der Apokalypse bildet eine in sich geschlossene Einheit. Umrahmt von der Einleitung (1,1-11) und dem Schluss (22,6-21), entfaltet Johannes in zwei Hauptteilen das Thema ‚Gericht‘:

- a. Vorgericht (1,12-11,19)
- b. Vollzugs- und Endgericht (12,1-22,15)

Vier Visionenketten zu je sieben Szenen bilden das Traggerüst des abrollenden Gerichtes: die sieben Sendschreiben (2,1-3,22), die sieben Siegel (6,1-17), die sieben Posaunen (8,6-21; 11,15-19), die sieben Plagen (16,1-21). Zwischen den vier Ketten besteht ein inhaltlich logischer Zusammenhang. Mitunter entfaltet sich die eine Kette aus der vorangehenden – so die sieben Posaunen aus dem siebten Siegel (8,1-5); oder man trifft auf eine andere Logik. So gelten die sieben Sendschreiben den Märtyrergemeinden, die sieben Siegel den Verstorbenen (6,9), die sieben Posaunen den opportunistischen Mitläufern (9,20.21). Die sieben Plagen bringen das Vollzugsgericht über die ultimativen Feinde Gottes und der Gemeinde. Der Abschnitt in 21,1-22,5 bietet eine metaphorische Darstellung der neuen Erde im Sinne der Wiederbringung des verlorenen Paradieses. Dieser Gesichtspunkt gehört zwar zur Gesamtschau der Heilsgeschichte, hat aber das Thema Gericht bereits hinter sich.

a. Das Vorgericht (1,12-11,19) gliedert sich in drei Gerichtsszenen:

- a) 1,12-3,22 Mahngericht über die Gemeinde;
die Erscheinung des Richters 1,12-1,20
die Mahnbotschaften an die Gemeinden 2,1-3,22
- b) 4,1-8,5 das Gericht der sieben Siegel
das göttliche Mandat für die Siegelgerichte 4,1-5,14
Warngericht über die Bewohner der Erde
„Tag des Zorns“ (6,17) zur Widervergeltung des Blutes der Märtyrer in Form von verheerenden Kriegen und einer weltweiten kosmischen Katastrophe (6,1-17);
Versiegelung der Standhaften mit dem Namen Gottes und des Lammes (7,2-4; 9,4; 22,4) zum Schutz vor den Posaunenstrafgerichten (8,1-5) 7,1-17; 8,1-5 bildet den Übergang vom Warngericht zum Strafgericht, insofern die Strafaktionen im Zeichen der sieben Siegel aus dem siebten Siegel hervor gehen.
- c) 8,6-11,19 das Strafgericht der sieben Posaunen über die Bewohner der Erde in Gestalt von kosmischen Katastrophen und verheerenden Kriegen. Noch handelt es sich nicht um das Endgericht; denn der Zweck der Strafen ist Umkehr und nicht Vernichtung (9,20).
Die sieben Strafaktionen 8,6-9,21; 11,15-19
Ein Zwischengesicht mit vorausschauenden Hinweisen 10,1-11,14 10,1-7 Vorankündigung der Enthüllung der Siegel- und Posauneninterventionen in der Zeit der siebten Posaune: Was hier geschieht, ist GERICHT (11,18).

Diese Offenlegung bildet das Ende des ersten Teils (1,12-11,19).

Doch damit endet nicht die visionäre Berichterstattung des Johannes, denn: „...*du musst abermals weis-sagen*“..., womit vorausschauend auf das:

b. Vollzugs- und Endgericht

im zweiten Teil des Buches verwiesen wird (siehe Apk. 12,1-22,14).

Die dritte Ankündigung in diesem Zwischengesicht (11,1-14) greift ein Thema auf, dessen Erwähnung an dieser Stelle den bisherigen Rahmen sprengt. Denn anders als bei den vorangegangenen Posaunen-gerichten bekommt der Leser nicht ein symbolisches Bild zu sehen, das aufgrund seines allgemeinen Charakters vielfältig gedeutet und verortet werden kann, sondern hier wird ein konkretes Motiv aufge-griffen, nämlich der Konflikt um den Tempel von Jerusalem (11,1.2). Dies ist beachtenswert; denn zum einen: zur Zeit der Abfassung der Apokalypse (ca. 95 n. Chr.) lag die Zerstörung des Tempels 25 Jahre zurück. Zum andern: Nach den eigenen Aussagen des Schreibers (21,22) wird es auf der neuen Erde keinen Tempel mehr geben. Somit ist der in der Vision geschaute Tempel (11,1.2.19) weder in der Ge-genwart noch in der Zukunft zu verorten. Wozu also das Tempelmotiv an dieser Stelle? Zieht man in Betracht, dass in 11,7 zum ersten Mal ‚das Tier aus dem Abgrund‘ erwähnt wird, so liegt der Schluss na-he, dass der ganze Abschnitt in Erinnerung an die Zerstörung des Tempels durch die Heere der römi-schen Weltmacht vorausschauend im Tiersymbol auf eben diese Weltmacht verweist, von deren Verurteilung und Vernichtung von Kap 13,1 an ausführlich die Rede sein wird. Dieser ‚prospektivische‘ literarische Kunstgriff macht abermals deutlich, dass alle Visionen der Apokalypse von 1,10 bis 22,10 als eine geschlossene Einheit zu lesen sind, und dass der Schreibbefehl und die Hörverheissung (1,3.11.19; 22,9.10.18.19) stets auf den Gesamtinhalt des Buches zu beziehen sind.

3. Der Ort der ‚Dreiengelsbotschaft‘ in der grossen Konfliktvision 12,1-22,14

Exegetisch unbestritten ist die Feststellung, dass mit Kap 12,1 der zweite Hauptteil der Offenbarung in der Gestalt einer bis 22,14 geführten Visionenkette beginnt. Ihr Thema ist das biblische Weltendrama, das heisst der Jahrtausende alte Konflikt zwischen Gott und Satan, dargestellt in verdichteter Gestalt. Da alles wie auf einer grossen Leinwand vorgeführt und betrachtet wird, ist die zeitliche Dimension ausgeblendet. Heilsgeschichtliche Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erscheinen dicht nebenein-ander auf der visionären Bühne. Was die ganze Szene zusammenhält, ist das durchgehende Thema, nämlich der alte Konflikt zwischen Gott und Satan, sodann die inhaltlichen Berührungspunkte zwis-chen den einzelnen Bildern und ihre logische Abfolge in der literarischen Berichterstattung. Die Wahr-nehmung des Lesers ist so, wie wenn er vor einem immensen Wandgemälde den Blick von seinem Standort aus mal nach links, mal nach rechts, mal von oben (Himmel), mal von unten (Erde) von einer Szene zur anderen gleiten liesse.

Wie schon erwähnt, folgt die literarische Darstellung einer inneren Logik des Geschehens: Kap 12 prä-sentiert den Beginn des Kampfes zwischen Gott und Satan im Himmel. Nach der Ausstossung Satans auf die Erde (V. 8.9) findet die Auseinandersetzung ihren Fortgang in der blutigen Verfolgung der Ge-meinde (der Frau) durch Satan (12,10-17).

Um die Vernichtung der Gemeinde vollends zu bewerkstelligen, überträgt Satan seine Gewalt dem ‚Tier‘ als völkerbeherrschender widergöttlicher Macht (13,1-10). Zur Legitimation des vom ‚Tier‘ erho-benen Anspruchs auf religiöse Verehrung gebietet das aus der Erde aufsteigende ‚zweite Tier‘ allen Un-tertanen die Anbetung des ‚ersten Tieres‘ (13,11-17). (Zur möglichen Identität des ‚lammähnlichen Tieres‘ siehe oben N. 7 p.) Mit 13,18 wird das ‚erste Tier‘ im historischen Kontext des Schreibers und der Erstempfänger näher identifiziert. Kap 14,1-5 macht deutlich, dass ‚Satan und das Tier‘ mit ihren Vernichtungsabsichten gescheitert sind, da sich 144 000 Verfolgte dem Druck der falschen Anbetung nicht gebeugt haben. Damit sind gleichsam mit einem ersten grossen Schritt die Akteure und Tatbe-stände des Konfliktes beim Namen genannt (12,1-14,5).

Der zweite Teil der grossen Visionenkette ist dem über Satan, das ‚Tier‘ und seine Anhänger verhäng-ten Gericht gewidmet. Den Auftakt dieser Szenenfolge bildet die feierliche Ankündigung des Gerichtes in der Gestalt der ‚Dreiengelsbotschaft‘ (14,6-13), gefolgt von seiner Vollstreckung (14,14-22,14). Die

Botschaft gliedert sich in vier kurze Abschnitte, die im darauffolgenden Teil ihre sachbezogene Enthüllung finden. Zwischen der Proklamation (14,6-11) und ihrer anschliessenden Entfaltung besteht folgende Korrespondenz:

- a) 14,6,7: Ankündigung des bevorstehenden Gerichtes – 14,14-16,21 Enthüllung;
- b) 14,8: Ankündigung des Gerichtes über Babylon – 17,1-19,4 Enthüllung;
- c) 14,9-11: Ankündigung des Gerichtes über die Anbeter des Tieres? – 19,11-20,15 Enthüllung;
- d) 14,12,13: Bezeichnung der standhaften Erlösten – 21,1-22,15 Enthüllung.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Die einzelnen inhaltlichen Elemente der Apokalypse stehen in einer vielschichtigen gegenseitigen Abhängigkeit zueinander. Das hat zur Folge, dass das vom Verfasser intendierte Verständnis der einzelnen Bilder die Lektüre und Kenntnis des ganzen Buches voraussetzt, um es in seinen Teilen und als Ganzes verstehen und deuten zu können. Deshalb erhielt Johannes den Auftrag, „(alles,) was er gesehen hat“ (1,2,11), aufzuschreiben und den Märtyrergemeinden in der Provinz Asia zu entsenden. Sie mussten den Inhalt des ganzen Buches kennen, um die an sie gerichteten Botschaften ganz zu verstehen. Um es bildhaft zu sagen: Sie mussten das ganze vor ihnen ausgebreitete Wandgemälde vor Augen haben, um die Aussage seiner einzelnen Elemente zu begreifen um sie ins Bildganze sowie in ihre eigene Lebenswelt einzuordnen. Mit anderen Worten: Die Apokalypse ist so konstruiert, dass die namentlich erwähnten Erstempfänger als Diskursteilhaber vom Anfang bis zum Schluss des Buches in den Deutungsprozess hineingenommen sind. Deshalb kann man das intendierte Verständnis der Offenbarung nicht auf die Jahrhunderte verteilen. Ihre Aussagen waren gerade zur Zeit der Erstadressaten vollumfänglich situationsgemäss und erhalten von daher ihre exegetisch wegweisende Geltung.

4. Die Frage der Erstadressaten der ‚Dreiengelsbotschaft‘

Eine der auffallenden Eigentümlichkeiten der ‚Dreiengelsbotschaft‘ besteht in dem Sachverhalt, dass die Verlautbarung als Ganze sich nicht auf die Ankündigung der drei Engel beschränkt, sondern in einem ermutigenden und tröstlichen Hinweis in der Art einer Fussnote ihren Ausklang findet: „*Hier ist Geduld (Ausharren, Standhaftigkeit) der Heiligen; hier sind, die da halten die Gebote Gottes und den Glauben an Jesus. Und ich hörte eine Stimme vom Himmel zu mir sagen: Schreibe: Selig sind die Toten, die in dem Herrn sterben von nun an. Ja, der Geist spricht, dass sie ruhen von ihrer Arbeit; denn ihre Werke folgen ihnen nach.*“ (14,12,13) – Für wen war dieser Hinweis bestimmt? Die Frage drängt sich auf; denn die lesenden und hörenden Empfänger werden hier lediglich charakterisiert und nicht beim Namen genannt.

Diese scheinbare Lücke erweist sich als plausibel, wenn man bedenkt, dass die dreifache Engelsbotschaft allererst von den vom Herrscherkult bedrängten Christen in der Provinz Asia gelesen und vernommen wurde, die in 1,4,11,19,20 sowie in den sieben Sendschreiben namentlich erwähnt werden. Dabei dürfte es den Angeredeten nicht entgangen sein, dass die wünschenswerten Eigenschaften der Standhaftigkeit, der Treue zu den Geboten Gottes und zu Jesus, auf die es angesichts der in 14,6-11 angezeigten Auseinandersetzung ankommt, bereits in der Selbstvorstellung des Verfassers (1,9) und den sieben Sendschreiben (2,1-3,22) – sei es positiv, sei es negativ – unüberhörbar und ausführlich zur Sprache gekommen sind, so dass es sich bei der Ermutigung in 14,12,13 funktionell nur noch um eine Erinnerung an die Adresse derer handelt, die sich bereits aufgrund der namentlichen Anrede in 1,4,11 und 2,1ff. als die beabsichtigten Erstempfänger der Apokalypse verstanden haben.

Ohne zu übertreiben lässt sich behaupten: Bei der Bemühung, die historischen Adressaten der ‚Dreiengelsbotschaft‘ zu ermitteln, kommt einem der fokussierte Textabschnitt selbst hilfreich entgegen. Denn unmittelbar verbunden mit dem Wortlaut der drei Ansagen (14,6-11) ist die ausdrückliche Charakterisierung derer, welche die Botschaften direkt betreffen (14,12). Es sind Menschen, die ‚hypomone‘ (Ausharren, Standhaftigkeit, Durchhaltevermögen, Geduld) an den Tag legen. Es sind Menschen, ‚die Gottes Gebote halten (tèrountes) und die Treue zu Jesus (pistis Iesou) bewahren‘. Schon diese wenigen Angaben verraten, dass die unmittelbar Betroffenen in der Feuerzone des Martyriums leben und aufgrund ihrer besonderen Lage und ihrer Haltung eine unverwechselbare Identität haben. Daraus ergibt sich der nächstliegende Schluss, dass der Verfasser die Erstempfänger der ‚Dreiengelsbotschaft‘ unter den vom Kaiserkult bedrängten Christen in seiner eigenen Zeit, der Jahre um 95 n. Chr. im Auge hat.

Diese Annahme wird zur Gewissheit, wenn man die durch den Herrscherkult heraufbeschworene ‚Drangsal‘ (tlipsis) (1,9) als den übergeordneten historischen Bezugsrahmen, als den Sitz im Leben der Apokalypse wahrnimmt und die damit gegebenen inhaltlichen Bezüge zwischen den Adressaten der ‚Dreiengelsbotschaft‘, dem Autor (1,4-9; 22,8.9) sowie den übrigen wörtlich erwähnten Empfängern des Buches wie den Adressaten der sieben Sendschreiben (1,20; 2.1ff.) herausstellt und präzisiert.

So stellt sich in 1,4.9 der Verfasser vor als Johannes in der offenkundigen Annahme, dass er den Empfängern persönlich bekannt ist. Nennt er sich doch „*ich, Johannes, der auch euer Bruder und Mitgenosse ... ist*“ (vgl. 22,8). Hinsichtlich der Empfänger seines Schreibens macht er die unmissverständliche Angabe: „*den sieben Gemeinden in der (römischen Provinz) Asia*“ (westlicher Teil des heutigen Kleinasien).

In V.9 bekennt sich der Autor als ‚Bruder‘ der Adressaten, als ‚Leidensgefährten‘ in ihrer derzeitigen ‚Drangsal‘ infolge des erzwungenen Kaiserkultes; als ‚Teilhaber am Reich‘ (1,9) – sei es die gegenwärtige Gemeinschaft aller Christuskgläubigen oder die kommende Herrschaft Christi – und, man beachte, in der ‚hypomone‘, das heisst im Ausharren, in der Standhaftigkeit, in der Geduld. Das heisst: Er als Verfasser und sie als Empfänger dieses Buches sind angesichts der gemeinsam erlittenen Umstände Teilhaber an der Leidensgemeinschaft, Weggefährten in der Drangsal, treue Verbündete im Festhalten am Wort Gottes und am ‚Zeugnis Jesu‘ (vgl. 1,9 mit 6,9) und somit Zeitgenossen. Sie sind zeitlich nicht voneinander zu trennen, indem man den Autor am Ende des ersten Jahrhunderts, die Empfänger im 19. Jahrhundert situiert.

Kap 1,19.20 verweist erneut auf die sieben (kleinasiatischen) Gemeinden und auf ihren jeweiligen ‚Engel‘ (Boten, Schutzengel, Ältesten?). Bei einer symbolischen Betrachtung, bzw. einer historisierenden oder erbaulichen Auslegung könnte man die Bezeichnung ‚sieben Gemeinden‘ als repräsentative Vollzahl aller Christuskgläubigen deuten. Doch die Tatsache, dass die anschliessenden sieben Sendschreiben in den Kap 2 und 3 ausdrücklich an die namentlich erwähnten Gemeinden in den kleinasiatischen Städten mit ihrer je eigenen Situation gerichtet sind, spricht für die nächstliegende Annahme, dass bereits in 1,20 vorausblickend auf Kap 2 und 3 an die sieben Christengemeinden im historischen Wirkungsbe- reich des Autors in der Provinz Asia gedacht wird. Sie sind die unmittelbar Betroffenen. Ihre Lage be- kümmert den Verfasser. Mit ihnen solidarisiert er sich. Ihre derzeitige Lebenswirklichkeit zur Sprache zu bringen, gehört zum expliziten Auftrag des Verfassers: „*Schreibe, ... was ist*“ (grapson, ...ha eisin) (V.19). Damit ist angezeigt, dass das Nachfolgende, dass Johannes in Erfüllung seiner Mission entfaltet, über weite Strecken nicht als ‚prädiktive‘ (vorhersagende), das heisst vorausschauende, sondern als ‚de- skriptive‘ (beschreibende), das heisst die Gegenwart erhellende Prophetie vernommen werden will (Jon Paulien).

Zurecht bemerkt Klaus Wengst:

„Denn die Beschreibung dessen, was ist (1,19), wie sie in den Sendschreiben geboten wird, zeigt für die einzelnen Ge- meinden ein sehr differenziertes Bild. Jedes Sendschreiben ist konkret auf die jeweilige Adressatengemeinde bezogen.“
(Klaus Wengst, *Wie lange noch? – eine Deutung der Apokalypse*, Stuttgart (Kohlhammer) 2010, S. 53)

„Diese Situationsbezogenheit der Sendschreiben schliesst es aus, in den Gemeinden gleichsam überzeitliche Idealtypen unterschiedlicher Verhaltensmöglichkeiten christlicher Gemeinschaften zu finden.“ Kretschmar, *Offenbarung*, S. 33, in: Wengst, S. 53, Anm. 2)

Deshalb wird auch ihre aktuelle Situation am ausführlichsten reflektiert und den Lesern bzw. Hörern vor Augen gestellt. Von daher ist es nicht abwegig, zur Klärung des angezeigten Problems die sprachlichen und inhaltlichen Querbezüge und Parallelen aufzuzeigen, die zwischen dem Autor (1,9), den ge- nannten historischen Erstempfängern der sieben Sendschreiben und den Erstlesern der ‚Dreiengelsbotschaft‘ (14,12) bestehen.

Kap 2,1-7 Ephesus: Die in 1,9, den sieben Sendschreiben und den in 14,12 angezeigte Weggefährten- schaft und Leidensgemeinschaft zwischen Autor und den Angeredeten der ‚Dreiengelsbotschaft‘ er- fährt bereits im ersten Sendschreiben eine unübersehbare Bestätigung und Konkretion. Die christliche Gemeinde in der Provinzhauptstadt ist sowohl zeitlich als auch sachlich der ‚Primus‘ unter den Betrof- fenen in 14,9-13. Darauf verweist die zweimalige Verwendung des Begriffes ‚hypomone‘ (Ausharren, Standhaftigkeit, Geduld) in 2,2, sowie das Wort dem Sieger (Luther: Überwinder) (vgl. 12,11). Die Ge-

meinde in Ephesus steht als positives Gegenbild zu all denen, die in 14,9-11 durch ihre Teilnahme am Kaiserkult sich der falschen Anbetung, bzw. des Verrates an ihrem christusglauben schuldig machen. Der Begriff ‚hypomone‘ macht sie aber auch zu Zeitgenossen und Leidensgefährten des Autors (1,9). Somit stehen der Verfasser, die Gemeinde in Ephesus und die Betroffenen der ‚Dreiengelsbotschaft‘ zeitlich und sachlich in einer Linie. Die gleichen Zuschreibungen erscheinen in den grossen Kampfvisionen in 12,11; 17,17 und 13,10; 14,12. Bei all diesen Texten handelt es sich um die Erkennungsmerkmale der historischen Märtyrergemeinden der Erstadressaten am Ende des ersten Jahrhunderts.

Kap 2,8-11 Smyrna: Dass es sich auch hier um eine Märtyrergemeinde handelt, unterstreicht der zweimalige Gebrauch des Wortes ‚tlipsis‘ (Drangsal). Diese Situation macht sie zu einer unmittelbaren Weggefährtin des Autors, der sich in 1,9 als ‚Teilhaber‘ an ihrer ‚Drangsal‘ vorgestellt hat. Der Schreiber und die Adressaten des zweiten Sendschreibens sind also Zeitgenossen. Aber auch zu 14,12 besteht eine unmittelbare Beziehung durch die Aufforderung: ‚sei treu‘ (ginou pistos), zumal es sich bei den direkten Adressaten der ‚Dreiengelsbotschaft‘ um wahre Gläubige handelt, die ‚die Gebote Gottes und die Treue zu Jesus (ten pistin Iesou)‘ inmitten der ‚Drangsal‘ bewahren.

Kap 2,12-18 Pergamon: Auch hier steht eine Märtyrergemeinde vor uns, die nach V. 13 sowohl mit dem Verfasser als auch mit den Betroffenen der ‚Dreiengelsbotschaft‘ in einer Schicksalsgemeinschaft steht. Die Beziehung zu 14,12 ist mit der Wendung gegeben: ‚du hast ten pistin mou (meinen Glauben, bzw. die Treue zu mir) nicht verleugnet‘. Das ist identisch mit den ‚tèrountes ten pistin Iesou‘ (die Treue zu Jesus bewahren) in 14,12. Inhaltlich und sprachlich in dieselbe Richtung weisen die Worte: ‚Antipas, mein treuer Zeuge (ho martys mou ho pistos mou‘ (2,13). Die Wendung öffnet aber auch ein Fenster zu 1,9 hin. Wie Antipas wegen seiner Treue zu Jesus zum ‚Zeugen‘ (martys) geworden ist, so ist auch der Verfasser wegen seines Festhaltens am Wort Gottes und wegen seines Zeugnisses, das heisst seiner ‚Treue zu Jesus‘ (ten martyrian Iesou) ein Verbannter auf Patmos.

Kap 2,18-29 Thyatira: Wie der Begriff ‚ten hypomonen sou‘ (deine Standhaftigkeit) (2,19) deutlich macht, ist auch diese Märtyrergemeinde sprachlich und inhaltlich in die Lebenswelt des Verfassers eingebunden. Es fehlt aber auch nicht der Bezug zu den Adressaten der ‚Dreiengelsbotschaft‘ durch den Ausdruck ‚deine Treue‘ (ten pistin ...sou). Ebenso findet die Wendung ‚wer überwindet und hält (tèron) meine Werke‘ (2,26) ihren Widerhall in 14,12: ‚*die da halten die Gebote Gottes*‘ (tèrountes).

Kap 3,1-6 Sardes: Dieser Brief enthält keinen wörtlichen Anklang an 1,9 und 14,12. Auffallend ist jedoch die Wendung: ‚*Ich werde ihren Namen bekennen vor meinem Vater und vor seinen Engeln.*‘ (3,5) Diese positive Zusage bezieht sich auf die kleine Gruppe von Treuen in der Gemeinde Sardes, die ‚ihre Kleider (ihr Gewissen) ‚nicht befleckt haben‘ durch den standhaften Verzicht auf den Genuss von Götzenopferfleisch, das jeweils in Ausübung des Herrscherkultes konsumiert wurde. Die genannte Verheissung ‚bekennen ... vor seinen Engeln‘ (3,5) findet ihr negatives Gegenbild in der Botschaft des dritten Engels (14,10), wo den Anbetern ‚des Tieres und seines Bildes‘ sowie den Trägern seines Malzeichens der Strafvollzug vor den heiligen Engeln und vor dem Lamm angedroht wird. Mit anderen Worten: Die ‚dreifache Engelsbotschaft‘ befindet sich in demselben thematischen Umfeld wie das fünfte Sendschreiben.

Kap 3,7-13 Philadelphia: Auch in diesem Sendbrief fehlt es nicht an sprachlichen und inhaltlichen Bezügen zu 1,9 und 14,11.12. Darauf verweist die Wendung ‚hast mein Wort gehalten‘ (etèresas) (3,8) im Anklang an 14,12: ‚die da halten die Gebote Gottes‘ (tèrountes). Mit der Anerkennung ‚hast meinen Namen nicht verleugnet‘ (3,8) erweist sich die Gemeinde Philadelphia als positives Gegenbild zu denen, die nach 14,11 ‚das Tier und sein Bild angebetet und das Malzeichen seines Namens angenommen haben‘.

Mit der Wendung ‚hast bewahrt das Wort meiner Geduld (hypomone)‘ (3,10) wird der Blick sowohl auf 1,9 gelenkt, wo sich Johannes als Weggefährten in der ‚Standhaftigkeit‘ (hypomone) vorstellt, als auch auf 14,12 gerichtet, wo die ‚Standhaftigkeit‘ als eines der Kennzeichen der Adressaten der ‚Dreiengelsbotschaft‘ verkündet wird.

Kap 3,14-22 Laodizea: Das Mahnwort an Laodizea ist das einzige unter den sieben Briefen, das zu 1,9 und 14,12 keinen inhaltlichen Bezug aufweist. Das könnte damit zu tun haben, dass die Gemeinde in

dieser Stadt anscheinend weniger den Repressalien des Herrscherkultes ausgesetzt war als die Gemeinden in den sechs anderen Städten der Provinz. Umso mehr bot der geistliche Zustand der Glieder Anlass zur Besorgnis und Kritik, zumal das äusserliche Wohlergehen und der Erfolg der Stadt, an dem auch die Christen Anteil hatten, diese zu einer selbstgefälligen Lebens- und Glaubenshaltung verleiteten, die weder für ein wahrhaftiges Christuszeugnis noch für echte Werke der Liebe Raum bot.

Kap 22,6-10.18 Testamentarischer Abschluss des Buches: Wie gezielt die Botschaften der Apokalypse für die Zeit des Autors und ihrer Erstadressaten bestimmt waren, wird am Schluss des Buches noch einmal grundsätzlich mitgeteilt. Das unterstreichen im einzelnen folgende Aussagen:

- a) 22,6: „Gott ... hat seinen Engel gesandt, um seinen Knechten zu zeigen, was ‚in Kürze‘ (en tachei) geschehen muss.“ Mit ‚en tachei‘ wird der Gesamtinhalt des Buches vom Standort des Autors der unmittelbaren Zukunft zugeordnet.
- b) 22,7a: Die wiederholte Ansage: „Siehe, ich komme bald“, unterstreicht die Dringlichkeit der angekündigten Ereignisse.
- c) 22,7b: „selig ist ...“ Für die Erstempfänger der Offenbarung hatte diese Verheissung nur dann einen tröstenden und ermahnenden Sinn, wenn sie davon ausgehen mussten, dass die angekündigten Ereignisse sie direkt betreffen.
- d) 22,10: Johannes wird ausdrücklich aufgefordert, die „Worte der Prophetie dieses Buches nicht (zu) versiegeln“, weil der Zeitpunkt (kairos) ihrer Erfüllung nahe ist. Schon in den Tagen des Verfassers sollen die Leser die Worte und Visionen der Apokalypse verstehen. Damit ist eine direkte Verknüpfung dieser Ankündigungen mit den religiösen Ereignissen des 19. Jahrhunderts in Nordamerika als intendierte Auslegung ausgeschlossen.
- e) 22,18: Zuletzt warnt Johannes, die Worte in diesem Buch anders zu lesen und zu deuten, als vom Autor beabsichtigt und von der inhaltlichen Logik des Buches vorgegeben ist.

Zurecht resümiert Klaus Wengst:

„Aber es ist ein fundamentales Missverständnis der Offenbarung des Johannes, sie als einen Endzeitfahrplan zu lesen.. Dass wir sie schlechterdings nicht so verstehen dürfen, zeigt folgende kleine Überlegung: Aus ihr einen Endzeitfahrplan zu gewinnen, war und wäre ein ungeheurer Hochmut der je gegenwärtigen Generation gegenüber allen vorangegangenen Leserinnen und Lesern. Es würde bedeuten, dass nur und erst diese gegenwärtige Generation sie richtig versteht, alle vor ihr sie gar nicht verstehen konnten, auch und gerade diejenigen nicht, die doch ausdrücklich als Erstadressaten angesprochen werden, die sieben Gemeinden in der Provinz Asia. Ihnen hätte dann diese Schrift nichts zu sagen gehabt, und alle danach im Laufe der Kirchengeschichte gemachten Auslegungen wären notwendig falsch. Erst die jetzigen wären in der Lage, endlich die richtige zu bieten.“ (Wengst, S. 12)

5. Ein ewiges Evangelium – 14,6.7; 14,14-16,16

Als Ergebnis des ‚buchinternen‘ Textvergleichs von 14,12 mit 1,4.9-11 und 2,1-3,22 hat sich ergeben, dass wir es bei den Angeredeten der ‚Dreiengelsbotschaft‘ mit eben denselben kleinasiatischen Gemeinden zu tun haben, die schon in den Kapiteln 1-3 sowie in Kap 22 als die Erstadressaten unseres Buches erwähnt werden. Damit ist auch das historisch-exegetische Umfeld benannt, auf das hin die Botschaften der drei Engel in ihren Einzelheiten einschliesslich ihrer Entfaltung im unmittelbar anschliessenden Teil der Apokalypse von 14,14-22,14 zu reflektieren sind. Dass es sich nämlich bei dem Abschnitt 14,6-13 nur um eine kompakte Vorschau handelt, geht aus dem Begriff ‚euaggelisa‘ (ankündigen) sowie dem summarischen Charakter der drei Botschaften einschliesslich dem abschliessenden Schreibbefehl mit Seligpreisung und Lohnverheissung (14,13) hervor.

Sucht man den Ausdruck ‚ein ewiges Evangelium‘ ‚buchintern‘ und streng kontextbezogen zu definieren, so ist es angebracht, den Blick auf die zweite Hälfte der Ankündigung (14,7) zu richten, wo der Appell, Gott zu fürchten und anzubeten, mit den Hinweisen begründet wird: „Denn gekommen ist die Stunde seines Gerichtes“ und „Er hat gemacht Himmel und Erde und das Meer und die Wasserbrunnen.“ Damit ist gesagt, dass das hier proklamierte ‚ewige Evangelium‘ nicht als die Mitte der Christusbotschaft zu begreifen ist. Es wäre daher ein Missverständnis, wollte man dieses Evangelium mit dem christologischen Gehalt der neutestamentlichen Verkündigung im Sinne von Röm 1,16.17 oder Gal 1,5ff. Assoziieren,

anstatt mit dem universellen Exklusivanspruch Gottes, als Schöpfer der Welt geehrt zu werden. Es handelt sich hier um ein in der Apokalypse wie anderwärts im Neuen Testament oft wiederkehrendes Motiv (4,10.11; 5,11-13; 10,6; Röm 1,19ff.; Apg 14,14.15; 17,22-25), dass alle Menschen ungeachtet ihrer ethnischen, kulturellen oder religiösen Zugehörigkeit zu Teilhabern einer natürlichen Gotteserkenntnis erklärt, aufgrund deren sie (abseits einer positiven Offenbarung) Gott als Schöpfer Ehrfurcht und Anbetung schulden.

Die Botschaft des ersten Engels verweist auf die Universalität des Gerichtes in seiner Geltung und seinem Ausmass. Die Ankündigung enthält drei charakteristische Aussagen, die in der anschliessenden Enthüllung (14,14-16,16) zu ihrer vollen Darstellung gelangen.

Das proklamierte Gericht ist:

- a. Dringend
- b. Global
- c. Radikal

a. ‚Dringend‘

– ist der Inhalt der Botschaft, insofern er den Vollzug des Gerichtes als bereits anwesend oder zumindest als unmittelbar bevorstehend verlautbart: „Gekommen ist die Stunde des Gerichtes.“ (14,7b) Dass es sich bei dem vorliegenden Abschnitt von 14,14 an um das ‚buchinterne‘ Deutungsfeld der ersten Botschaft handelt, fällt dem Leser sogleich in 14,15 ins Auge, wo die Wendung ‚gekommen ist die Stunde seines Gerichtes‘ praktisch wörtlich wiederholt wird mit dem kleinen Unterschied, dass an Stelle des Genitivattributes ‚seines Gerichtes‘ im Einklang mit dem deutenden Bild die Wendung ‚der Ernte‘ steht. Der Verweis auf die Unmittelbarkeit des angekündigten Gerichtes hat nicht die Funktion einer tatsächlichen Zeitangabe, sondern er dient zur Intensivierung des Ernstes und der Bedeutung des Gerichtes. Der Versuch, die Ansage: gekommen ist die Stunde seines Gerichtes, bzw. der Ernte mit einem bestimmten historischen Zeitpunkt zu identifizieren, sprengt den Rahmen des ‚buchinternen‘ Deutungsfeldes.

Wie ist bei dieser Sachlage die traditionelle adventistische Sicht zu erklären, dass es sich bei den Adressaten der Botschaft des ‚ersten Engels‘ um die Träger der ‚ersten Adventbewegung‘ um William Miller handle? Bekanntlich verdankt die Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten ihre Entstehung dem Umstand, dass ihre Pioniere die Krise der ‚grossen Enttäuschung‘, in die sie durch das Ausbleiben der auf den 22. Oktober 1844 festgelegten Wiederkunft Christi geraten waren, mit Hilfe einer Umdeutung ihrer irregeleiteten Erwartung versöhnt hinter sich zurückgelassen haben. Die enttäuschte Überzeugung, dass Jesus am 22. Oktober 1844 sichtbar zur Erde zurückkehren würde, wurde durch Hiram Edsons neugewonnene Einsicht ersetzt, dass das benannte Datum nicht Jesu Rückkehr zur Erde zeitlich markieren würde, sondern seinen Eintritt vom ersten Teil des himmlischen Heiligtums, dem ‚Heiligen‘ in den zweiten Teil, dem ‚Allerheiligsten‘, um das in Dan 7,10ff. Und 8,13ff. Prophetisch angekündigte ‚Untersuchungsgericht‘ zu eröffnen und durchzuführen, ehe er am Ende der Geschichte zur Erde wiederkäme. Diese wichtige Erkenntnis bilde den Inhalt der Botschaft des ‚ersten Engels‘, um deren weltweiten Verkündigung willen Gott die durch William Miller entfachte Adventbewegung im 19. Jahrhundert ins Leben gerufen habe.

b. ‚Global‘

– ist die Botschaft 14,6; 15,3.4; 16,1-16. – Im charakteristischen Unterschied zu den alten Propheten Israels, deren Augenmerk im Allgemeinen dem eigenen Volk galt, liegt dem apokalyptischen Visionär die ganze bewohnte Erde zu Füssen. Dies gilt auch für den Seher von Patmos. Auch er ist ein ‚Universalist‘. Die durch ihn vermittelte Botschaft des ersten Engels ist global, insofern sie für alle auf der Erde wohnenden Stämme, Völker und Sprachen laut vernehmbar ist. Das bedeutet, dass mit dem sogleich angesagten Gericht (14,7) alle Menschen unter den Richterspruch Gottes gestellt werden. Von daher versteht sich, dass auch das in der Enthüllung (16,1-16) geschaute Strafgericht globalen und totalen Ausmasses ist. Der aus den Schalen ausgeschüttete Zorn Gottes trifft alle Lebensräume der Menschen: die Erde (16,1.2); das Meer (16,3); die Wasserströme (16,4); die Sonne (16,8.9); den Herrschaftssitz des

Tieres und dessen Reich (16,10.11); den lebensspendenden Strom Euphrat (16,12) und schliesslich die Luft (16,17). Es sind ihrer sieben – eine vollendete Zahl – deren strafende Gewalt ultimativ über die gottverlassene Stadt Babylon niedergeht (16,18-20). Zur Globalität der apokalyptischen Schau gehört aber auch die Sicht vom Blickwinkel der Vollendung, wonach letztlich Gott von allen Völkern angebetet wird (15,3.4).

Mit der Erwähnung der Decknamen ‚Tier‘ (16,10) und ‚Babylon‘ (16,19) ist sichergestellt, wen Gottes Zorngericht letztlich im Visier hat. Es ist jene bereits in 13,1-10 eingeführte tyrannische Institution, um deretwillen die Märtyrergemeinden gegen Ende der Herrschaft des Gott-Kaisers Domitian das rettende Eingreifen Gottes erflehten. ‚Babylon‘ und das ‚Tier‘ stehen im Zentrum der Ankündigungen des zweiten und dritten Engels (14,8-11). Ihr Schicksal bestimmt das visionäre Geschehen bis zu ihrem endgültigen Untergang (20,4). Jeder andere Erklärungsversuch gehört in den Bereich der Mutmassungen.

c. ‚Radikal‘

– ist die erste Ankündigung, insofern sie alle Menschen vor eine heilsbestimmende Entscheidung stellt: „Fürchtet ‚GOTT‘ und gebet ‚IHM‘ die Ehre. Es geht um bestehen oder nicht bestehen, um sein oder nicht sein. Denn, wie es die enthüllenden Bilder von der ‚Ernte‘ (14,14-16) und der ‚Weinlese‘ (14,17-20) illustrieren, empfangen die einen das Heil, die anderen den Verlust des Heils. Wer aber sind die einen und wer die anderen? Das erfahren die Leser aus der Ankündigung des ‚dritten Engels‘ (14,9-11) und deren positivem Gegenbild (15,2-4): Es sind die, welche „...den Sieg über das Tier, sein Bild, sein Malzeichen und die Zahl seines Namens behalten hatten. Diese standen am gläsernen Meer mit Harfen Gottes.“ Diese nicht zu übersehende Zusammengehörigkeit von 14,9-11 sowie 15,2 führt uns unausweichlich zum Schluss, dass der beschwörende Appell, GOTT zu fürchten und IHM die Ehre zu geben, an jene Christen gerichtet ist, die wir wie schon in 14,12.13 als die Märtyrergemeinde des ersten Jahrhunderts identifiziert haben.

Der alles bestimmende hermeneutische Ansatz der adventistischen Offenbarungsdeutung beruht in der Annahme, dass die einzelnen Aussagen der ‚Dreiengelsbotschaft‘ als zukunftsgerichtete Prophezeiungen das religiöse Geschehen in Westeuropa und Nordamerika des 19. Jahrhunderts im Blick haben, aus dem letztlich die Adventgemeinde hervorgegangen ist. Diesem ‚a-priori‘ liegt die Überzeugung zugrunde, dass es sich bei den in Apk. 12,6 und 13,5 befindlichen Zahlenangaben „1260 Tage“ bzw. „42 Monate“ um einen verschlüsselten Hinweis auf die Dauer der päpstlichen Vorherrschaft im Abendland handle, die 538 ihren Anfang und 1798 mit der vorübergehenden Gefangennahme des Papstes durch die Heere der Französischen Revolution ihren Abschluss gefunden habe. Der Schlüssel zu dieser Deutung der genannten Zahlenangaben liege im biblischen Jahr-Tag-Prinzip, wonach laut Num 14,33.34 und Hes 4,5.6 einem prophetisch angekündigten Tag ein Jahr in der Geschichte entsprechen würde. Mit Hilfe dieses aus ganz anderen inhaltlichen und historischen Zusammenhängen herausgelösten Zugriffs wird die dreifache Engelsbotschaft von ihrer Lebenswelt und ihrem zeitgeschichtlichen Deutungsrahmen (erstes Jahrhundert n. Chr. in Rom und Kleinasien) in ein ganz anderes historisches Zeitfenster (das religiöse Geschehen des 19. Jahrhunderts im christlichen Europa und Nordamerika) verschoben, wodurch die einzelnen Inhalte der Botschaften in den sog von Deutungsmöglichkeiten geraten, die ‚buchintern‘ nicht nachvollziehbar sind, zumal die Apokalypse selbst zu diesem Vorgehen keine Hand bietet.

So kommt es, dass der Aufruf des ‚ersten Engels‘ „fürchtet Gott und gebet ihm die Ehre“ (14,6) nach der traditionellen adventistischen Auslegung als göttliche Antwort in der Gestalt der Miller-Bewegung auf die durch die Aufklärung heraufbeschworenen antireligiösen Ideologien wie Rationalismus, Deismus, Darwinismus, Agnostizismus, Antiklerikalismus und Atheismus gedeutet wird. (siehe Eugene Zaitsev, (BRC) – The Mission of Adventism: The significance of the three Angels’ Messages for today, Ministry I 171, December 2012, 17-20), Man liest: „Fürchtet Gott und ‚GEBT‘ ihm die Ehre“, anstatt im Einklang mit dem zeithistorischen Deutungsrahmen. „Fürchtet GOTT und gebt ‚IHM‘ die Ehre.“ Steht doch die in Kap 13,1-18; 14,1-5.9-11 angezeigte Auseinandersetzung nicht im Zeichen der Gegnerschaft zwischen Glauben und Unglauben, bzw. Gottesfurcht und Atheismus, vielmehr Glauben gegen

Aberglauben, wahre Anbetung gegen falsche Anbetung, Verehrung und Anbetung des allein lebenspendenden Gottes gegen den Gott-Kaiser, der für sich anmassenderweise göttliche Verehrung reklamiert. Mit anderen Worten: Den Aufruf des ersten Engels als Warnung vor den säkularen und atheistischen Folgen der Aufklärung im 18. und 19. Jahrhundert deuten zu wollen, führt an dem ‚buchinternen‘ und zeithistorischen Rahmen der Apokalypse und ihrer Erstadressaten vorbei.

6. Babylon, die grosse – 14,8; 16,17-19,4

Das Thema der zweiten Ankündigung in der ‚Dreiengelsbotschaft‘ ist das Gericht über Babylon. Johannes sieht in der Vision Babels Fall bereits als vollendete Tatsache. Wer und was mit Babylon genau gemeint ist, entfaltet der Verfasser in der grossen Enthüllung dieser Ansage (16,17-19,4). Eine ganze Reihe von ‚buchinternen‘ Angaben ermöglicht eine unverwechselbare Identifikation dieses Pseudonyms (vgl. 1. Petr 5,13). Zu nennen sind:

Babylon

1. Seit alters her die Verkörperung gotteslästerlicher Überheblichkeit, Grössenwahn und Tyrannei (18,7; vgl. Gn 11,1-9; Dan 3, 4, 5)
2. ‚die Grosse (Stadt)‘ (14,8; 16,19)
3. ‚die grosse Stadt, die das Reich hat‘ (17,18; 19,10)
4. ‚die starke Stadt‘ (18,10)
5. ‚die Frau‘ (Luther: Weib), seit alters her der Typus der Verführerin (14,8, vgl. Gn 3,5.6; Spr 5,1-6; 6,23-26)
6. ‚auf einem scharlachfarbenen Tier‘ (17,3.7)
7. ‚die grosse Babylon, die grosse Hure, die Mutter der Hurerei‘ (17,1-5.15.16; 18,1-3; 19,2)
8. ‚trunken vom Blut der Heiligen und der Zeugen Jesu‘ (17,6)
9. ‚sitzend auf sieben Hügeln‘ (17,9)
10. ‚das Weib ist die grosse Stadt, die das Reich hat‘ (17,18)
11. ‚die Hure‘ die Verkörperung der Käuflichkeit und der Bestechlichkeit (18,3; vgl. Hos 2).

Diese bildhaften Charakterzüge waren so typisch und den Erstadressaten wie auch sonst derart bekannt, dass es keinerlei Phantasie bedurfte, um hinter ihnen das antike Rom als imperiale Hauptstadt auszumachen. Sie als betörende Wirtschafts- und Kunstmetropole war der sichtbare Ausdruck der schreienden sozialen Ungerechtigkeit, die infolge der verschwenderischen Anhäufung von Kapital und Kunst in der Hauptstadt zwischen diesem gigantischen Machwerk der kaiserlichen Selbstdarstellung und den ausgebeuteten Provinzen entstanden war. Deshalb der sehnliche Wunsch der unterjochten Völker nach der Zerstörung und Entmachtung der ewigen Stadt (17,16.17).

Doch die Gottesferne des imperialen Roms der Kaiserzeit hat neben dieser politischen und wirtschaftlich-sozialen Entgleisung noch eine andere Wurzel. Im Gegensatz zu Jerusalem, Zion und Israel war die ‚Tochter Babel‘ nie Jahwes ‚Braut‘ bzw. ‚Ehefrau‘ (Jes 14,3-23; 47,1-15; Hes 16,1-8; Hos 2,1f.16-25). Ebenso ist Rom, das ‚Babylon‘ der Apokalypse, nie ‚die Braut des Lammes‘. Das ‚neue Jerusalem‘ ist nie an die Stelle der ‚grossen Stadt‘ getreten, noch hat diese den Platz jener an der Seite Gottes jemals innegehabt. Deshalb widerspricht es der Logik der vom Verfasser gewählten Symbolik, wenn man mit der herkömmlichen adventistischen Auslegung das Babylon der Offenbarung mit den Kirchen der sogenannten abgefallenen Christenheit identifiziert. Denn alle christlichen Kirchen sehen auf irgendeine Weise ihren Ursprung in Christus (Rm 10,8-13; 1. Kor 1,1ff.). Sodann: Wo auch immer Kirche ist, ist sie per Definitionem Kirche des Herrn, die Braut Jesu Christi (Eph 5,24-32).

Man wird sich grundsätzlich vor Augen halten müssen, dass das Babylon der Offenbarung nicht wegen Abfalls von Christus oder wegen Irrtümer der Lehre unter das göttliche Gerichtsurteil gestellt wird, sondern wegen ihrer ‚Hurerei‘, das heisst ihrer Käuflichkeit und Korruption, vermöge deren sie politisch beherrschend, wirtschaftlich reich und kulturell blühend und betörend geworden war, und wegen des Blutes an der Hand, dessen sie sich durch die Verfolgung der Christen namentlich unter Nero und Domitian schuldig gemacht hatte. In Anbetracht dieser Faktenlage gibt es für das apokalyptische

Symbol ‚Babylon‘ aus der Perspektive der Angeredeten der ‚Dreiengelsbotschaft‘ (14,12) keine andere Entsprechung als das heidnisch-imperiale Rom der Kaiserzeit unter Nero, Domitian und ihren Nachfolgern.

Aus diesen Beobachtungen ergibt sich für den Exegeten der Schluss: Wenn der Verfasser Johannes die Bezeichnung ‚Babylon‘ erklärermassen (17,5.9.18) als Decknamen für die Reichshauptstadt Rom im ersten Jahrhundert n. Chr. verwendet, der Ausleger hingegen als Leser im 21. Jahrhundert dieselbe Bezeichnung als einen bildhaften Sammelbegriff für die nach seiner Ansicht abgefallenen christlichen Kirchen versteht und deutet, dann reden sie – der Verfasser und der Leser – trotz allem Anschein nicht dieselbe Sprache; ja, sie reden aneinander vorbei. Denn der Leser deutet den Text nicht ‚absichtsgemäss‘ (intentional), das heisst so wie es der Autor gemeint hat; dann nimmt der Ausleger ‚von den Worten in diesem Buch‘ nicht nur etwas weg, was unbedingt gesagt sein wollte, sondern er tut in Begehung eines anachronistischen Irrtums auch ‚etwas dazu‘, was nicht im Sinne des Verfassers lag noch liegen konnte, und verspielt so seine Glaubwürdigkeit als ernstzunehmender Ausleger des Wortes Gottes (22,18.19).

7. Das Tier und sein Malzeichen – 14,9-11; 19,11-20,10

Mit dem ‚buchintern‘ begründeten Hinweis, dass die Erstadressaten der ‚Dreiengelsbotschaft‘ in den durch den Kaiserkult bedrängten Christen des Römischen Reiches im ersten Jahrhundert zu sehen sind, ist auch die Frage nach der Lebenswelt der dritten Engelsbotschaft beantwortet. Dennoch dürfte im vorliegenden Diskurs die Überprüfung der zeitgeschichtlichen Verortung speziell der dritten Ankündigung nicht unerheblich sein, bedenkt man, wie nachhaltig und systemrelevant die herkömmliche adventistische Auslegung diese Botschaft die Herausbildung der adventistischen Glaubenslehren – namentlich im Bereich der Eschatologie, der Ekklesiologie und der interkonfessionellen Beziehungsgestaltung bestimmt hat.

Dies belegen unter anderen folgende Aussagen:

„Am Ende wird es nur zwei Gruppen geben: Träger des göttlichen Siegels und Empfänger des Malzeichens des Tieres. Die Träger des Siegels halten die Gebote Gottes. Das Malzeichen Satans empfangen alle, die sich dem Willen Satans unterordnen. Ihre Auflehnung gegen Gott zeigt sich unter anderem darin, dass sie Traditionen für wichtiger halten als das Wort Gottes. Ihr Tun steht nicht im Einklang mit der Bibel, was sich nicht zuletzt an der Missachtung des biblischen Rubetages zeigt.“ (8. Bibelstudienanleitung, 13.11.1994, Einleitung).

„Das Siegel des lebendigen Gottes wird denen aufgedrückt, die den Sabbat des Herrn gewissenhaft halten.“ (ebenda 14.11.1994, Vertiefung; E.G. White in: Adventist Bible Commentary, VII, 980)

„Doch wenn die Sonntagsfeier durch Gesetze eingeführt und die Welt über die Verpflichtung gegen den wahren Sabbat aufgeklärt werden wird, dann werden alle, die Gottes Gebote übertreten, um einer Verordnung nachzukommen, die keine höhere Autorität als die Roms hat, dadurch das Papsttum mehr ehren als Gott. ... Sie beten das Tier und sein Bild an (Apk. 14,9-11). Erst wenn die Entscheidung auf diese Weise den Menschen deutlich entgegentritt, wenn sie zwischen den Geboten Gottes und Menschengeboten zu wählen haben, werden die Menschen, die in ihrer Übertretung beharren, das Malzeichen des Tieres empfangen.“ (Bibelstudienanleitung, 18.11.1994, Vertiefung; E.G. White, Der Grosse Kampf, 449f.; Schatzkammer der Zeugnisse II: Die kommende Krisis, 131-135)

Vor dem Hintergrund der frühen Adventgeschichte erweist sich die als prophetische Auslegung vorgebrachte polemische Deutung der ‚dritten Engelsbotschaft‘ als eine ins kirchliche Kollektivbewusstsein erhobene Reaktion auf die ‚bittere Erfahrung‘ der Ablehnung, welche die Pioniere der Adventbewegung als Konsequenz ihres ‚Irrtums‘ und ihres prinzipiellen Festhaltens am milleritischen Erbe von Seiten der anderen Kirchen hinzunehmen hatten. Denn was hier im biedereren Gewand einer Textauslegung daherkommt, enthüllt sich bald als verbale Exklusion, ja mehr noch, als Anathema über alle anderen Christen und Kirchen, die sich den als ultimative Wahrheit proklamierten Ansichten über den Sabbat nicht beugen. Angesichts dieser konfessionalistischen Indienstnahme ist die herkömmliche adventistische Exegese der ‚Dreiengelsbotschaft‘ dem intendierten Schriftsinn gerademal so nah wie der Holzfäller dem Flötenspieler. Dies belegt die ‚buchinterne‘ Reinterpretation der Begriffe ‚Tier, Malzeichen, Siegel‘.

Wie bereits in den vorangegangenen Textvergleichen angeklungen ist, handelt es sich bei dem seit Kap 13,1-10.16-18 gegenwärtigen Tier um das vom Kaiserkult dominierte römische Imperium, dem die reichbeherrschende Hauptstadt Rom (Babylon) ihre blutige Gewalt verdankt (17,3.9.18). Mit dem Hinweis auf die symbiotische Gemeinschaft zwischen dem ‚Weib‘ und dem ‚Tier mit den sieben Häuptern (= sieben Bergen) und den sieben Königen‘ (17,9-11) ist das ‚Tier‘ unverwechselbar als das Römische Reich der Kaiserzeit im ersten Jahrhundert identifiziert. Das Ende seiner Herrschaft ist es, das von den christlichen Märtyrergemeinden sehnlichst erwartet und erlebt wird. Deshalb ist der baldige Untergang dieses pseudoreligiösen Herrschaftssystems bekannter Weise der Grund und das eigentliche Thema des Buches (6,10: „Herr, wie lange noch?“ vgl. 19,19.20; 20,10). Das Blut der Märtyrer schreit nach dem gerechten Gericht Gottes.

Auffallend ist, dass die in der Botschaft angedrohte Vernichtung vorerst nicht dem Tier, sondern seinen potentiellen Anbetern und Trägern seines ‚Malzeichens‘ gilt: „*wenn jemand ...*“ (14,9). Die Ankündigung ist also eine Warnung an die von der Verfolgung bedrängten Empfänger, dem Druck nachzugeben. Doch sobald die Adressaten nicht nur die Androhung des Vernichtungsgerichtes, sondern auch deren vollendete Entfaltung (19,19.20; 20,10) vernommen haben, wissen sie, dass die durch die Teilnahme am Kult bekundete Gesinnungsgemeinschaft mit der gottfeindlichen Staatsgewalt unweigerlich zu deren katastrophalen Schicksalsgemeinschaft, das heisst zu deren Vernichtung führt.

Zeitgeschichtlich ebenso greifbar und verständlich wie das ‚Tier‘ ist auch der mit ihm genannte Begriff ‚Malzeichen‘ an der Hand oder der Stirn derer, die es oder sein Bild anbeten (14,9.11). Johannes hatte ja wenige Zeilen zuvor (13,16-18) den Lesern und Hörern unzweideutig kundgetan, was unter dem Ausdruck ‚Malzeichen‘ zu verstehen ist. Er verwendet das Wort ‚charagma‘ nicht bildhaft, als bedürfte es noch einer Enträtselung von Seiten kundiger Eingeweihter, vielmehr gebraucht er den Ausdruck im eigentlichen, buchstäblichen Sinne: Das Malzeichen an der rechten Hand oder der Stirn ist ein wirkliches äusserlich sichtbares Zeichen, in dessen Ermangelung man vom gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Leben ausgeschlossen ist. Das Malzeichen ist substantiell der Name des Tieres oder die Zahl seines Namens (13,17). Und die Zahl des Tieres ist „...*eines Menschen Zahl, und seine Zahl ist 666.*“ (13,18) Eindeutiger für die Erstadressaten hätte es nicht gesagt werden können.

Den Sonntag konnte Johannes mit dem Malzeichen nicht gemeint haben. Denn der Sonntag war zu seiner Zeit kein Gegenstand der religiösen Auseinandersetzungen. Auch ist der Sonntag substantiell kein Name oder die Zahl eines Menschen. Hätte Johannes mit dem Malzeichen in symbolischer Verwendung einen bestimmten Tag gemeint, so hätte er es, um Missverständnissen vorzubeugen, klar ausgesprochen, wie er von dem Namen und der Zahl des Tieres spricht.

Die Frage, wer hinter der Zahl 666 steht, hat im Laufe der Auslegungsgeschichte vielerlei Vermutungen hervorgerufen und zum Teil recht absonderliche Antworten erfahren. (Siehe zum Thema: Charles Brütsch, Die Offenbarung Jesu Christi, Johannes-Apokalypse, 2. Band, Kapitel 11-20, Zürcher Bibelkommentare, Zürich 1970/2, 140-144.) Für die in der apokalyptischen Geisteswelt der Zeit beheimateten Erstadressaten indes hatte die Zahl 666 nichts Rätselhaftes an sich. Die literarisch Geschulten unter den Juden wie den Griechen und Römern kannten die Gematrie, das heisst die Kunst, die Buchstaben mit je einem Zahlenwert zu versehen und mittels deren Addierung Botschaften mitzuteilen. Da die Apokalypse in griechischer Sprache geschrieben wurde und die Erstempfänger griechisch sprechende Juden- und Heidenchristen waren, ist davon auszugehen, dass eine Deutung der Zahl 666 auf der Grundlage von lateinischen Buchstaben nicht angedacht war.

Die Zahl 666 hat ihre historische Einbettung in der jüdisch-hellenistischen Kultur des ersten Jahrhunderts. So kamen um die Mitte des 19. Jahrhunderts gleich vier namhafte Ausleger (Fritzsche, Benary, Hitzig, Reuss) unabhängig voneinander zur Erkenntnis, dass „Kesar Neron“ in hebräischen Buchstaben 666 ergebe. Die entschlüsselte Addition lautet: K = 100; S = 60; R = 200; N = 50; R = 200; O (hebräisch w) = 6; N = 50. Vokale zählen gewöhnlich nicht. – „Nero als Zielscheibe des Apokalyptikers ist nicht von vornherein unwahrscheinlich, war er doch als erster Christenverfolger in der Erinnerung der Christen eingepägt. (In den ‚Sibyllinen‘ wurde er als Antichrist angesehen.)“ (Brütsch 143) Die meisten

Ausleger unserer Zeit stimmen dieser Deutung zu, und dies umso mehr, als in den Tagen des Verfassers die Legende verbreitet war, in Domitian sei Nero wiedergekommen (Nero redivivus) (Brütsch 144).

Es ist zu beachten, dass die gematrisch verschlüsselten Wörter je nach Alphabet (hebräisch, griechisch oder lateinisch) nicht denselben Zahlenwert hatten. Deshalb kommt die legendäre päpstliche Selbstbezeichnung „VICARIUS FILII DEI“ als Interpretament der Zahl 666 genauso wenig in Frage wie der Name „ELLEN GOULD WHITE“. Bedenkenswert hingegen, weil durch den ‚buchinternen‘ Sachzusammenhang verbürgt, ist die Feststellung, dass das ‚Malzeichen des Tieres‘ als Gegenbild zum ‚Siegel Gottes und des Lammes‘ (7,2-4; 9,4; 14,1; 22,3.4) zu deuten und zu gewichten ist. Auch hier überlässt der Verfasser das richtige Verständnis nicht dem Gutdünken des Lesers, sondern verweist auf den substantiellen Gehalt des Begriffes ‚Siegel‘, indem er analog festhält: „*Und seine Knechte werden ...sehen sein Angesicht und sein Name wird an ihren Stirnen sein.*“ (22,3.4)

Mit andern Worten: Beim ‚Siegel Gottes und des Lammes‘ handelt es sich ausdrücklich um den Namen Gottes und des Lammes an der Stirn der glaubenstreuen Erlösten (14,1). Das Siegel Gottes und des Lammes mit dem Sabbat zu verknüpfen, hatte Johannes sachlich genauso wenig Anlass, wie beim Malzeichen des Tieres auf den Sonntag zu verweisen.

Dies gilt übrigens für das ganze Buch, in dem namentlich die Lasterkataloge Raum geboten hätten, nebst den mannigfaltigen Gesetzesübertretungen auch die Missachtung des vierten Gebotes zu erwähnen (vgl. 9,20.21; 21,8; 22,15). Vom Sabbat ist an keiner dieser Stellen die Rede. Ebenso vermisst man ihn in 21,21-27, wo der Autor in Anlehnung an Jes 66,18-23 auf den Kult auf der neuen Erde zu sprechen kommt. Verheißt die Vorlage (Jes 66,22.23) für Gottes Zukunft eine kollektive Gottesverehrung an jedem Neumond und jedem Sabbat, so legt die Apokalypse diesbezüglich ein Schweigen an den Tag. Dem Grund dieses auffallenden Sachverhalts nachzugehen, ist hier nicht der Ort. Worauf es uns aber in diesem Sachzusammenhang ankommt, ist die Feststellung, dass vom gebotenen Standpunkt der ‚buchinternen‘ Schriftauslegung weder die dreifache Engelsbotschaft im Besonderen noch das Werk der Offenbarung als Ganzes einen konkreten Anhaltspunkt für einen weltweiten heilsrelevanten Sabbat-Sonntag-Konflikt zwischen sabbatbeobachtenden Gläubigen und sonntagefeiernden Christen unter der Anweisung des Papsttums bietet. Eine innerchristliche Konfrontation dieser Art hat der Seher von Patmos nicht im Blick.

Damit steht die herkömmliche adventistische Auffassung vor zwei fundamental kritischen Fragen:

1. Auf welcher biblischen Legitimation beruht die traditionelle adventistische Auslegung der Apokalypse? Mit welcher Begründung behauptet sie: Das Siegel Gottes ist nicht der vom Verfasser benannte Name Gottes und des Lammes, sondern der Sabbat; das Malzeichen des Tieres ist nicht der von Johannes erwähnte Name bzw. Zahl eines Menschen, sondern der Sonntag; ‚Babylon‘ ist nicht die vom Autor benannte imperiale Stadt Rom der Kaiserzeit, sondern die sonntagefeiernden christlichen Kirchen; das Tier ist nicht das vom Verfasser benannte römische Weltreich, sondern das Papsttum? Mit welchem ausgewiesenen biblischen Beleg begründet die traditionelle adventistische Auslegung die Identifikation des ersten Engels mit der Miller-Bewegung des 19. Jahrhunderts, die Botschaft des zweiten Engels mit der göttlichen Verwerfung der nicht-Sabbat-haltenden christlichen Kirchen und die Ankündigung des dritten Engels mit den sonntagefeiernden Christen der Endzeit? – Handelt es sich hier nicht um Zusätze, die unter dem Verdikt von 22,18 stehen?
2. Die zweite fundamentale Frage, der sich adventistische Theologie zu stellen hat, lautet: Warum sollte die Theologie an den Überresten der prophetisch historisierenden Offenbarungsdeutung festhalten, deren hermeneutische Grundlagen wie das Jahr-Tag-Prinzip und die damit verbundene Fixierung auf das Datum 22. Oktober 1844 durch das Ausbleiben der Wiederkunft Christi sowie die ganz andere Entwicklung der nachfolgenden religiösen Verhältnisse als erwartet grundlegend erschüttert wurde?

Diesen exegetischen Sachverhalt nach 150 Jahren der dogmatischen und institutionellen Verfestigung und Verinnerlichung einzugestehen, ist gewiss eine enorme theologische Herausforderung; knüpft doch die Kirche der Siebenten-Tags-Adventisten ihre theologische Identität und ihre konfessionelle und

missionarische Daseinsberechtigung an ihre traditionelle Auslegung der ‚Dreiengelsbotschaft‘. Dennoch ist zu fragen, ob die Annahme dieser Herausforderung und der damit verbundenen dogmatischen, ekklesiologischen und ökumenischen Konsequenzen nicht dazu angetan wäre, aus der konfessionalistischen Enge und der ökumenischen Isolation herauszuführen und die Tür zu einem befreiten kirchlichen Dasein im 21. Jahrhundert aufzuschliessen – einem Jahrhundert, in dem sich die einst als ‚abgefallen‘ apostrophierten christlichen Kirchen ganz anders darstellen, als es von den Pionieren der Adventbewegung wahrgenommen und für die weitere Zukunft prophetisch festgeschrieben wurde. Anders als durch die konstruktive Anerkennung dieser Tatsache ist die adventistische Theologie und Verkündigung nicht zukunftstauglich.

Ergebnisse und Schlussfolgerungen

Während Jahrhunderte galt die Offenbarung des Johannes als „ein Buch mit sieben Siegeln“. Martin Luther gestand: „Mein Geist kann sich in dieses Buch nicht schicken.“ Unter den von Johannes Calvin ausgelegten biblischen Büchern ist die Apokalypse das einzige, das ohne Kommentar geblieben ist. Der Grund hierfür lag in dem Schleier der Vergessenheit, der sich im Laufe der Jahrhunderte über den zeitgeschichtlichen Hintergrund der Apokalypse gebreitet hatte.

Um dieser Verlegenheit zu begegnen, bedienten sich die mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Kommentatoren der erbaulichen, der bildhaft-allegorischen oder der prophetisch-historisierenden Schriftauslegung. Diese Deutungsweisen bereicherten zwar die Spiritualität, sie blieben jedoch stumm, wenn es um die Frage ging, was der Schreiber mit seinen bildhaften Botschaften den ursprünglichen Adressaten seines Buches sagen wollte. So blieb die Frage nach der Absicht des Verfassers (*intentio auctoris*) – die Grundlage biblischer Glaubenslehre – unbeantwortet.

Dies änderte sich, als man daranging, die biblischen Bücher einschliesslich der Offenbarung vor dem Hintergrund der Lebenswelt ihrer Autoren und ihrer Erstempfänger zu lesen und auszulegen. Auf diese Weise rückte das Römische Reich zur Zeit der Kaiserherrschaft im ersten Jahrhundert n. Chr. als Deutungsfeld immer stärker in den Mittelpunkt des exegetischen Interesses. Heute sind sich die meisten Ausleger darin einig, dass der Sitz im Leben der Johannes-Apokalypse in dem erbitterten geistigen Widerstand zu sehen ist, den der römische Staat mit seinem religiös verbrämten Kaiserkult der jungen Kirche besonders in Rom und Kleinasien aufgezwungen hatte. Je genauer die einzelnen Textaussagen der Offenbarung in ihrer historischen Situationsbezogenheit erfasst werden, umso einsichtiger, widerspruchsfreier und in sich geschlossener ist ihre Botschaft.

Eine wegweisende Rolle bei der Offenlegung der ‚*intentio auctoris*‘ speziell der Texte der Apokalypse kommt den ‚buchinternen‘, das heisst ‚texteigenen‘ Erklärungen zu. Hat doch Johannes zur Sicherstellung der treuen Weitergabe der ‚Offenbarung Jesu Christi‘ zentrale Begriffe und Bilder wie Siegel, Malzeichen, Babylon, Tier usw. unzweideutig erklärt und so die Voraussetzungen geschaffen, damit der Inhalt und das Verständnis dessen, was er gesehen und niedergeschrieben hat, weder durch Textkürzungen oder Hinzufügungen (22,18.19) noch durch ‚buchfremde‘ Interpretationen entstellt werden. Diesem Anliegen vermag nur eine Exegese gerecht zu werden, die einer konsequenten ‚buchinternen‘ Auslegung verpflichtet ist, wohl wissend, dass der Sinn einer reflektierten Aussage am stärksten vom unmittelbaren historischen und literarischen Kontext bestimmt und erhellt wird.

Besondere Aufmerksamkeit verdient sodann der kunstvoll vernetzte literarische Aufbau des Buches, dessen konstruktive Geschlossenheit für den systematischen Charakter des Inhaltes relevant ist. Die allenthalben fassbaren vorausschauenden Verknüpfungen machen deutlich, dass alle Visionen der Apokalypse von Kap 1,10 bis 22,10 als eine geschlossene Einheit zu lesen sind, und dass der Schreibbefehl und die Hörverheissung immer auf den Gesamthalt des Buches zu beziehen sind. Anders gesagt: Die Offenbarung ist so konstruiert, dass die namentlich erwähnten Erstempfänger vom Anfang bis zum Schluss des Buches in den Deutungsprozess hineingenommen sind. Deshalb kann man das intendierte Verständnis der Apokalypse nicht auf etwelche Ereignisse späterer Jahrhunderte verteilen.

Die literarische Kunstgestalt der Offenbarung täuscht nicht über den Sachverhalt hinweg, dass es sich bei diesem Werk wie bei den übrigen Briefen des Neuen Testaments um ein für seine Zeit hoch aktuelles Schriftstück handelt. Der Schreiber und die Adressaten kommunizieren zeitgleich, indem der Verfasser in seiner Lage zu einer aktuellen Situation der Leser und Hörer Stellung nimmt (1,4.11). Die zahlreichen analogen Querbezüge zwischen den Lebensumständen des Autors und jenen der Empfänger der sieben Sendschreiben sowie der Angeredeten der ‚Dreiengelsbotschaft‘ (14,12.13) bezeugen, dass der Verfasser, die Erstadressaten der Sendschreiben und die Angeredeten der drei Engelsbotschaften nicht nur Zeitgenossen sind, sondern auch derselben Schicksalsgemeinschaft der Drangsal, der Standhaftigkeit und der Treue zu Jesus angehören. Ihr Leben in der Feuerzone des Martyriums gibt ihnen ihre unverwechselbare kollektive Identität.

Ausgehend von der Erkenntnis, dass die Erstempfänger der ‚Dreiengelsbotschaft‘ jene vom Kaiserkult bedrängten Märtyrer waren, die bereits in Kap 1,12-3,22 als namentlich erwähnte Adressaten der sieben Sendschreiben in Erscheinung getreten sind, kommt man unschwer zum Schluss, dass auch der Inhalt der ‚drei Engelsbotschaften‘ von der Lebenswelt ihrer Erstleser ihre nächstliegende, vom Verfasser intendierte Deutung erfährt. Damit dies auch geschehen kann, lässt Johannes auf die vorausweisenden Ankündigungen des Gerichtes und des Falls von Babylon sowie der Strafandrohung gegen die Anbeter des Tieres (14,6-11) sogleich deren ‚buchinterne‘ Enthüllung im Kontext seiner Zeit folgen (14,14-22,14). Wie sehr im daran gelegen ist, dass die ihm anvertrauten Botschaften Jesu Christi bei den Erstempfängern unversehrt, das heisst im ursprünglichen Sinn ankommen, unterstreichen seine eindringlichen Hinweise in seinem abschliessenden Vermächtnis (22,6-10.18.19). Deshalb kommt eine Identifikation der ‚Dreiengelsbotschaft‘ mit den religiösen Vorgängen späterer Jahrhunderte nicht in Betracht.

Die traditionelle adventistische Deutung löst unter Anwendung eines ‚buchexternen‘ Jahr-Tag-Schemas die Ankündigungen der drei Engel aus ihrer ursprünglichen Lebenswelt und ihrem ‚buchinternen‘ Deutungsrahmen heraus, um sie im konfessionellen Horizont der christlichen Kirchen des 19. Jahrhunderts fern der ‚intentio auctoris‘ zu reinterpretieren. Dabei wird das Verständnis der ‚Dreiengelsbotschaft‘ mit ihren vernichtenden Implikationen auf andere Kirchen und Christen fokussiert, die in dem vom Autor vorgegebenen Deutungshorizont überhaupt nicht vorkommen. Die Folge ist die Kultivierung eines religiös begründeten und verinnerlichten Vorurteils gegenüber anderen Kirchen und eine Art Selbstabgrenzung aus der Verbundenheit mit anderen christlichen Glaubensgemeinschaften.

Dass eine solche Denkungsart im Zeitalter des Investiturstreites, der Reformation und der päpstlichen Restauration des 19. Jahrhunderts in den Köpfen vieler Christen heimisch werden konnte, war zum Teil verständlich, zum Teil schicksalhaft, zum Teil Ausdruck einer theologischen Naivität. Diese Denkungsart im 21. Jahrhundert – in einer Epoche der Menschenrechte, in einer Zeit der versöhnten Annäherung der Kirchen, in einer Atmosphäre religiös genährten Hasses mit unzähligen Opfern, – weiter zu pflegen, ist Symptom einer theologischen Verkrustung, die eine Kirche zukunftsunfähig macht. Somit ist die traditionelle adventistische Auslegung der Offenbarung nicht nur ein exegetisches, sondern auch ein schwerwiegendes ethisches Problem mit weitreichenden Konsequenzen. Denn die mangelnde ethische Übereinstimmung zwischen dieser – andere Christen und Kirchen ausgrenzenden – Interpretation und dem Kern der Botschaft Jesu (Mt 5,43-48) ist ein ‚Skandalon‘, dass das Prädikat ‚christlich‘ der adventistischen Theologie und Verkündigung grundsätzlich in Frage stellt. Darum ist eine Reformation der adventistischen Offenbarungs-Deutung „unser vordringlichstes Bedürfnis“ – allerdings eine Reformation, die nicht einer Verkündigung in extremis verpflichtet ist, sondern eine Botschaft, deren Mitte die Liebe Gottes ist, wie sie Jesus gelebt und in der Bergpredigt als sein alles überragendes Vermächtnis gelehrt hat (Mt 5-7; 28,19.20; Joh 3,16; 1. Kor 13).

Mit all dem sei nicht gesagt, dass der Apokalypse des Johannes keine prophetische Bedeutung beizumessen ist. Hinter den zunächst mit den zeitgeschichtlichen Ereignissen verknüpften Bildern und Aussagen stehen ganz bestimmte Strukturen und Auswirkungen der ideologisch verbrämten Staatsgewalt, die dem Leser ein vermehrtes Problembewusstsein gegenüber einer mit politischen und wirtschaftlichen Ambitionen verknüpften Religion verleihen und ihn bei Wiederholung vergleichbarer Konstellationen

tionen und Ereignisse zu erhöhter Aufmerksamkeit und Leidensbereitschaft rufen. Dabei dürfte der von Johannes vermittelte prophetische Scharfsinn gegen antigöttliche Machtansprüche nicht nur dort zur Geltung kommen, wo Glauben und Gewissen von einem staatlich diktierten Kult bedrängt werden, sondern auch dort, wo die Menschen unter dem Deckmantel der Liberalität mittels Anreiz zum Profit, Konsum und Genuss zur Anbetung des Wohlstands statt des Schöpfers verführt werden. Wo Macht – in welcher Gestalt auch immer – verfügbar ist, da lauert auch die Versuchung zu deren Missbrauch. Diese Gefahr ist umso grösser, je mehr Institutionen den Gewaltinhabern zu Gebote stehen. Deshalb bedarf jede Gewalt der Grenzziehung durch das an Gott gebundene Gewissen des Einzelnen. Der Erinnerung an diese Notwendigkeit dient die Offenbarung, um derentwillen sie heute mehr denn je zu lesen und zu hören ist.

Nachwort

Da ich als Ethiker und Kirchenhistoriker mich seit Jahren mit der Bergpredigt Jesu, dem Toleranzgedanken in seiner historischen Entwicklung vom Neuen Testament bis zur Gegenwart, den Menschenrechten und dem modernen Katholizismus beschäftige, kamen die eigentlichen Anstösse zur kritischen Auseinandersetzung mit der traditionellen adventistischen Auslegung der ‚Dreiengelsbotschaft‘ (Apk 14,6-13) nicht von der Exegese her, sondern der christlichen Ethik. Ganz entscheidend hierbei war die erneute Lektüre des „Grossen Kampfes“ von E.G. White, der unsere prophetische Bibelauslegung massgeblich bestimmt, dabei jedoch mit seiner im 19. Jahrhundert verankerten konfessionalistischen Denkweise für zeitbewusste Gemeindeglieder wie Aussenstehende angesichts der geforderten Geisteshaltung im 21. Jahrhundert schwer nachvollziehbar ist. Dessen ungeachtet hat es adventistische Theologie bis heute nicht geschafft, das Bekenntnis unserer Freikirche zur Toleranz, Glaubens- und Gewissensfreiheit sowie zu den Menschenrechten im adventistischen Lehrgebäude konsequent umzusetzen. Diese Diskrepanz ist ebenso irritierend wie herausfordernd.

Um dieses Unbehagen auszuräumen, benötigt unsere Lehre vor allem im ekklesiologischen und interkonfessionellen Bereich eine „Läuterung“ im Sinne der von Paulus angemahnten Beachtung jener biblischen Wahrheiten, die für den christlichen Glauben konstitutiv sind (Rm 10,8-13; 1. Kor 1,1.2; 12,3-6). Es ist zu fragen, ob gewissen Glaubenslehren wie etwa der herkömmlichen Deutung der ‚Dreiengelsbotschaft‘, die mit ihrer exkludierenden und anathematisierenden Spitze mehr dem Geist des Konfessionalismus als dem Geist Christi geschuldet sind oder die auf biblisch abgeleiteten theologischen Konstruktionen beruhen, in der Lehre dieselbe Geltung zuzugestehen ist, wie jenen, die im Neuen Testament in Hymnen und Bekenntnissen unmittelbar bezeugt sind. Diese Differenzierung würde unsere Augen für den klaren Unterschied zwischen den zentralen neutestamentlichen Glaubensüberzeugungen und der metaphysischen Überhöhung unserer konfessionellen Entstehungsgeschichte und Identität öffnen. Gerade diese letztgenannten Präferenzen drängen uns an den Rand des Neuen Testaments und verwehren uns, anderen Kirchen auf Augenhöhe zu begegnen.

In der nun vorliegenden Analyse der ‚Dreiengelsbotschaft‘ geht es um die hermeneutische und exegetische Überprüfung dieses für adventistisches Glaubensverständnis so relevanten Bibelabschnittes. Dabei wird vorausgesetzt, dass dieser mit innerem Engagement und in kritischer Loyalität zur Adventgemeinde geführte Diskurs im Ringen um das Anliegen des biblischen Textes, sowie um Wahrhaftigkeit als ethisch begründeten Grundsatz im Umgang mit Andersgläubigen von einer der Botschaft Jesu verpflichteten Kirche als unerlässlicher Dienst an der Sache verstanden wird.

D Die Dreie Engelsbotschaft im Lichte einer Werteorientierten Schriftdeutung

Kaum ein anderer Bibelabschnitt ist heute Siebenten-Tags-Adventisten so gegenwärtig wie die „Dreie Engelsbotschaft“. Doch kaum eine andere biblische Aussage bedarf mehr einer sinngebenden Aktualisierung, um für Menschen des 21. Jahrhunderts verständlich und annehmbar zu sein, wie die „Botschaft der drei Engel“. In diesem Sachverhalt liegt eine enorme Herausforderung, zu deren Bewältigung die nachfolgenden Ausführungen einen klärenden und helfenden Beitrag leisten wollen.

Wie die Apokalypse im ganzen, so ist auch die „Dreie Engelsbotschaft“ im besonderen Gottes Antwort auf die Frage des durch Leid, Zerstörung und Ungerechtigkeit angefochtenen Glaubens: „*Herr, wie lange noch...?*“ (Apk. 6,10) Es ist die Stimme der einem jeden Menschen innewohnenden Sehnsucht nach Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit, die nach Gottes befreiendem Gericht zu rufen nicht müde wird, bis sein Reich auf Erden nach seinen Verheissungen und Prinzipien die Oberhand gewonnen hat. Dass Gott diesen Ruf nicht untätig vernimmt, erfahren die um ihres Glaubens willen Bedrängten durch die Verkündigung der drei Engel in Apk. 14,6–11. Ihre Botschaft lautet: Das gerechte Gericht Gottes ist bereits im Gange (14,6); das Urteil über die Schuldigen ist schon gefällt (14,8); das Strafmass ist schon festgelegt (14,9–11). Was noch aussteht, ist nur der Strafvollzug an den Verurteilten und die Belohnung der standhaften Gerechten (14,13).

Gottes Gericht ist keine launenhafte Reaktion auf einzelne Verfehlungen der Menschen. Es ist vermöge der Stimme des Gewissens grundsätzlich in den Raum gestellt (Röm 2,14–16), seit langem angekündigt (Matt 25,31–46; 2Kor 5,10) und in Güte aufgeschoben, um den Überführten zur Reue und Umkehr Raum zu geben (Röm 2,1–10). Ist aber das Mass voll, weil der Gemeinsinn erloschen, die Ordnungen des Zusammenlebens aufgelöst, die Grundlagen und Räume des Lebens zerstört sind, dann ist das Gericht schon am Werk. Denn das Böse trägt den Keim seiner eigenen Zerstörung in sich selbst. Wendet man diese „Verwerfungen“ in ihr Gegenteil, so wird es einem klar, auf welche Gesinnung und Haltung die Botschaften der drei Engel positiv verweisen – nämlich auf einen Lebensvollzug, durch den Gott als Schöpfer geehrt und sein Werk, die Schöpfung, in Frieden, Gerechtigkeit, Freiheit und Würde bewahrt wird.

Die Apokalypse des Johannes hat ihren zeitgeschichtlichen Anlass und ihren primären Verstehenshorizont im römischen Herrscherkult der Kaiserzeit, in dessen Mittelpunkt für die frühe Kirche die alles entscheidende Frage stand: Wem (allein) gebührt göttliche Verehrung? Der Sache nach freilich war der von Domitian (81–96 n.Chr.) aufs höchste gesteigerte Kaiserkult eine symbolträchtige Repräsentation des römischen Staatswesens, dessen Autorität fast ausschliesslich auf Gewalt und deren rücksichtsloser Durchsetzung beruhte. Damit war die imperiale Staatskunst gänzlich der Logik erlegen: „Was mit Gewalt erlangt worden ist, kann man nur mit Gewalt behalten.“ (Gandhi) Die alltägliche Umsetzung dieser Maxime ging für breite Schichten im Reich mit belastenden politischen, sozialen, wirtschaftlichen und ökologischen Verwerfungen einher, auf die hinzuweisen Johannes vor allem im zweiten Teil der Offenbarung nicht müde wird. Das erklärt, weshalb den Texten der Apokalypse nebst ihrem religiösen Gehalt eine ethisch-moralische Dimension eignet, durch deren Ausleuchtung insbesondere die sozial-ethische Bedeutung ihrer Aussagen für Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft fassbar wird. Damit steht Johannes mit Jakobus (siehe den Jakobusbrief) auf altprophetischem Boden wie dem eines Amos, Micha und Jeremia. Hält man sich dies vor Augen, so wird einem klar, dass das umfassende Verständnis der Johannes-Apokalypse ohne eine ethische und gesellschaftspolitische Befragung der ‚Dreie Engelsbotschaft‘ nicht auskommt.

1. Die Bewahrung der Schöpfung – ein ewiges Evangelium

Die Botschaft des „ersten Engels“ als ökologischer Auftrag

„Und ich sah einen andern Engel fliegen mitten durch den Himmel, der hatte ein ewiges Evangelium zu verkündigen denen, die auf Erden wohnen, allen Nationen, Stämmen und Sprachen und Völkern. Und er sprach mit grosser Stimme: Fürchtet Gott und gebt ihm die Ehre; denn die Stunde seines Gerichts ist gekommen! Und betet an den, der gemacht hat Himmel und Erde und Meer und die Wasserquellen.“ (Offenbarung 14,6.7)

Die Botschaft des ersten Engels ist selbstredend. Das bedeutet: Ehe man erwägt, irgendwelche bucheternen Bibelstellen oder geschichtlichen Ereignisse heranzuziehen, um den vom Verfasser beabsichtigten Sinn dieser Botschaft zu erschliessen, gilt es, den Text für sich selbst sprechen zu lassen. Dies ist umso mehr angebracht, als dieser – so wie er dasteht – eine in sich geschlossene, fundamentale Aufforderung enthält. Die Erforschung des geschichtlichen Hintergrunds der Apokalypse legt die Einsicht nah, dass der Ruf, „fürchtet Gott“, vor dem Hintergrund der zeithistorischen Ereignisse die Erstleser und -hörer ultimativ aufforderte, zwischen dem römischen Gott-Kaiser und Gott, dem Schöpfer des Himmels und der Erde sich auf die einzig richtige Seite zu stellen. Die einsichtige Begründung, Gott zu fürchten, lautet wie eh und je: „Gekommen ist die Stunde seines Gerichtes ...“ und „...Denn er hat gemacht ...“ und nicht der römische Gott-Kaiser. Als Schöpfer und Erhalter der Welt ist Gott der Souverän, an dessen unantastbarer Ehre alle irdischen Machtansprüche ihre Grenze finden. Schon das allein ist eine immer gültige Botschaft, die keiner historisierenden Festlegung bedarf.

Nichtsdestoweniger wird mit dem Hinweis auf „Himmel und Erde, Meer und Wasserquellen“ als Gottes Schöpfungswerk ein Thema ins Blickfeld gerückt, das im Neuen Testament einzigartig dasteht. Es ist dies das ökologische Gewissen des Verfassers. Denn Himmel und Erde, Meer und Wasserquellen stehen nicht nur für Gottes Schöpfermacht, sondern auch für die Behausung (oikos) der in ihnen beheimateten Lebewesen. Die erwähnten Naturräume bilden die Grundvoraussetzungen für das Leben auf Erden (Gn 1,1–2,23). Somit rufen sie den Menschen nicht nur zur Anerkennung von Gottes Schöpfermacht (Rm 1,20), sondern auch zu einem verantwortungsbewussten Umgang mit seiner Schöpfung. Wer der Schöpfung mit Respekt und Wohlwollen begegnet, der ehrt damit den Schöpfer selbst. Ehrfurcht vor dem Leben ist Ehrfurcht vor Gott – Ehrfurcht vor Gott ist Ehrfurcht vor dem Leben.

So modebehaftet der ökologische Deutungsansatz erscheinen mag, seine Anwendung zur Ausleuchtung der Botschaft des ersten Engels hat ihre Legitimation keineswegs im Entgegenkommen an den bis zum Überdruß vernehmbaren Aufschrei unserer von der Umweltkrise geplagten Gesellschaft. In einer Zeit, in der die kausalen Zusammenhänge zwischen dem bedrohlichen globalen Klimawandel und dem menschlichen Verhalten statistisch belegt und wissenschaftlich zweifelsfrei nachgewiesen sind, ist die Offenlegung der öko-ethischen Verantwortung im Kontext der ersten Engelsbotschaft mehr als aktuell. Angesichts des unaufhaltsamen technologischen Fortschrittes, des rapiden Bevölkerungswachstums sowie der hemmungslosen Gier nach Besitz und Geld steht die Menschheit vor einer selbst herbeigeführten Apokalypse, bei der aus dem Blickwinkel des Verfassers nicht das Ob, sondern nur noch die Frage der persönlichen Schuld zur Debatte steht.

Sodann ist es die Offenbarung selbst, die das ökologische Bewusstsein des Verfassers an etlichen Stellen offenlegt. Man denke an die in Kap 8,6-12 angekündigten Posaengerichte, die sich ganz gezielt in der Zerstörung der ökologischen Lebensräume (Erde V. 6f.; Meer V. 8f.; Wasserströme V. 10f.; Sonne = Atmosphäre V. 12) zur Strafe der Unbussfertigen manifestieren. Man höre das Plädoyer des fünften Strafengels zu Gunsten der lebenserhaltenden Vegetation (9,4). Man vernehme die Worte zur Beschreibung des neuen Jerusalems, das auf die Erlösten wartet:

„Und er zeigte mir einen lauterer Strom des lebendigen Wassers, klar wie ein Kristall; der ging aus von dem Stuhl Gottes und des Lammes. Mitten auf ihrer Gasse auf beiden Seiten des Stroms stand Holz des Lebens, das trug zwölfmal Früchte und brachte seine Früchte alle Monate; und die Blätter des Holzes dienten zur Gesundheit der Völker.“ (Apk. 22,1.2)

Die wohl bemerkenswerteste Aussage ökologischen Inhalts befindet sich in Apk. 11,18, wo in einem inhaltlich der Botschaft des ersten Engels auffallend nahestehenden Zusammenhang den Verderbern der Erde ausdrücklich das Verderben als göttliche Strafe angekündigt wird:

„Und die Heiden sind zornig geworden, und es ist gekommen dein Zorn und die Zeit der Toten zu richten und zu geben den Lohn deinen Knechten, den Propheten, und den Heiligen und denen, die deinen Namen fürchten, den kleinen und grossen, und zu verderben, die die Erde verderbt haben.“

Gleich drei Wendungen dokumentieren die inhaltliche Nähe dieses Textes zu Kap 14,6.7 und konkretisieren damit „buchintern“ deren Deutungshorizont:

1. *„Es ist gekommen ... die Zeit ... zu richten“* (11,18a)
„die Stunde seines Gerichtes ist gekommen“ (14,7b);
2. *„zu geben den Lohn denen, die deinen Namen fürchten“* (11,18b)
„fürchtet Gott und gibt ihm die Ehre“ (14,7a);
3. *„zu verderben, die die Erde verderbt haben“* (11,18c; vgl. Gen 6,11–13)
„der gemacht hat Himmel und Erde und Meer und Wasserquellen“ (14,7c).

Durch die Parallelektüre von Kap 11,18 und 14,7 erhält die Botschaft des ersten Engels in dreierlei Hinsicht ein schärferes Profil:

- a. Zum einen wird konkretisiert, worum es in dem angekündigten Gericht geht: *„zu geben den Lohn“*, das heisst die im Neuen Testament allenthalben verkündigte göttliche Vergeltung der Taten eines jeden Menschen vorzunehmen (Matt 25,31–46; 2. Kor 5,10).
- b. Zum andern wird durch den Verweis *„die deinen Namen Fürchten“* die Identität des allein anbetungswürdigen Gottes hervorgehoben, insofern Gott durch die Kundgabe seines Namens (vgl. Ex 3,13f.) sich dem Menschen anrufbar und nahbar gemacht hat. Durch die Verknüpfung der Gott gebührenden Ehrfurcht mit dem Begriff *„deinen Namen“* öffnet sich der Botschaft des ersten Engels ein Fenster zum dritten Gebot hin: *„Du sollst den Namen des Herrn, deines Gottes, nicht missbrauchen“* (Ex 20,7), sowie zur ersten Bitte im Vaterunser – *„dein Name werde geheiligt“* (Matt 6,9) – das Jesus seinen Jüngern in den Mund gelegt hat und das die Christen am Ende des ersten Jahrhunderts nicht nur bei kultischen Anlässen, sondern täglich gesprochen haben. Vor dem Hintergrund dieser das geistliche Leben der Christen markant bestimmenden Assoziationen und Implikationen erweist sich die Botschaft des ersten Engels, Gott zu fürchten, als ein Appell zu einer Grundhaltung erster Ordnung.
- c. Was schliesslich der Botschaft des ersten Engels eine hoch brisante Relevanz verleiht, ist der schon im Sintflutbericht vermerkte Hinweis auf die integrale Beziehung zwischen Gericht und Schöpfung, insbesondere der Erde. Man beachte: Sowohl in Kap 11,18 als auch in Kap 14,7 kommt der „Erde“ im angekündigten Gericht eine konstitutive Rolle zu. In Kap 14,7 begründet ihre Erwähnung zusammen mit dem Himmel, dem Wasser und den Wasserquellen Gottes Majestät und Anbetungswürdigkeit. In Kap 11,18 wird das Vergehen gegen sie als strafwürdiges Handeln geahndet. Der Rechtsgrund hierfür liegt im Sachverhalt, dass die Erde als Schöpfung Gottes nicht nur seine Anbetungswürdigkeit begründet sondern auch sein Eigentumsrecht auf die Erde (Ps 24,1f.). Die Erde gehört nicht dem Menschen, sie ist ihm nur zur Bebauung und Nutzung, aber auch zur Bewahrung anvertraut (Gn 2,15). Somit steht der Mensch bezüglich der Erde in einem Auftragsverhältnis zu Gott, das er sträflich verletzt, wenn er sie nutzt, ausnutzt, ja ausbeutet und nicht auch bewahrt (Gen 6,11–13).

Das in Kap 11,18 angezeigte Strafgericht über die Verderber der Erde erfährt also seine rechtliche Begründung mit dem Hinweis auf Gottes Eigentumsrecht in Kap 14,7, insofern er die Erde geschaffen hat. Somit eignet der Botschaft des ersten Engels hintergründig ein ökologisches Bewusstsein, das in der Gestalt von Verantwortung für die Schöpfung und als „Ehrfurcht vor dem Leben“ gelebt werden will. Dies ist ein Mandat, dem vor jeder anderen ‚buchextern‘ adaptierten Auslegung der Botschaft des ersten Engels Priorität einzuräumen ist – zum einen, weil seine hermeneutischen Grundlagen ‚buchintern‘ ableitbar und nachweislich in der Absicht des Verfassers verankert sind, zum andern, weil es die Autorität der Zehn Gebote hinter sich hat. Wird doch die vom vierten Gebot verordnete Sabbatruhe gleicherweise wie die Botschaft des ersten Engels schöpfungstheologisch begründet (Ex 20,11) und

mit Blick auf den Erhalt und die Regeneration des Menschen und seiner lebendigen Umgebung ökologisch legitimiert. Wo diese Zusammenhänge unerkannt bleiben, da erleidet die Verkündigung der ersten Engelsbotschaft einen beachtlichen Verlust an Relevanz und Dynamik. Um sie diesem Schicksal zu entreissen, ist sie in der Theorie und Praxis des Glaubens mit ihrer ökologischen Dimension fruchtbar zu machen, auf dass „*der Name Gottes geheiligt werde*“ (Matt 6,9). Das ist das ewige Evangelium.

2. Die Botschaft des zweiten Engels – ein Auftrag zum Einsatz für mehr Gerechtigkeit

„Und ein anderer Engel folgte nach, der sprach: Sie ist gefallen, sie ist gefallen, Babylon, die grosse Stadt, denn sie hat mit dem Wein ihrer Hurerei getränkt alle Heiden.“ (Apk. 14,8)

Keinem der in der Apokalypse erwähnten Verfolger der christlichen Gemeinden hat Johannes das göttliche Gericht so umfassend und leidenschaftlich vor Augen gestellt wie der Reichshauptstadt Rom. Es besteht kein Zweifel, dass mit dem Pseudonym ‚Babylon‘ (1Ptr 5,13) und der symbolischen Bezeichnung ‚Frau‘ Rom, die Hauptstadt des Imperiums der Kaiserzeit gemeint ist. Sie mit ihren zahllosen Palästen und Tempeln, ihren Triumphbögen und Brunnen, ihren gigantischen Zirkusanlagen und Amphitheatern – sie ist die ‚Urbs‘, die ‚Polis‘, die Stadt par excellence des römischen Weltreiches. Johannes verdeutlicht:

1. Die Frau „*sitzt auf sieben Hügeln*“ (17,9);
2. „*ist die grosse Stadt, die das Reich hat*“ (17,18; 18,10);
3. „*die starke Stadt*“ (18,10).

Was veranlasste Johannes, die Reichshauptstadt mit derlei empörenden Bezeichnungen zu apostrophieren? Man wird sich zunächst vor Augen halten, dass das ‚Babylon‘ der Offenbarung nicht wegen Abfalls von Christus oder wegen Verfälschung der Lehre unter das göttliche Gerichtsurteil gestellt wird, sondern wegen ihrer ‚Unzucht‘, d. h. ihrer totalen Käuflichkeit und Korruption, mittels deren sie politisch beherrschend, wirtschaftlich reich und kulturell blühend geworden ist, und wegen des Blutes an der Hand, dessen sie sich allenthalben schuldig gemacht hat. – „*Und in ihr ist gefunden das Blut der Propheten und Heiligen und aller deren, die auf Erden erwürgt sind.*“ (18,24; vgl. 17,6)

Rom als Wohnsitz des römischen Gott-Kaisers Domitian (81–96 n. Chr.) war nebst Kleinasien der Ort, wo zu der Zeit die meisten Christen ihre Treue zum Glauben mit ihrem Leben bezahlten. Als Sitz der höchsten politischen Entscheidungsgremien war Rom aber auch indirekt der Schauplatz des Todes von unzähligen Menschen inner- und ausserhalb des Imperiums, insofern im römischen Senat die Eroberungszüge des Heeres beschlossen und von hier aus geleitet wurden – endlose Schlachten, in denen unentwegt Soldaten starben und zahllose Stämme und Völker der Vernichtung zum Opfer fielen.

Rom, ‚die starke Stadt‘, war aber auch der Ort, wo sich der Ertrag der eroberten Gebiete dank der von den siegreichen Heeren mitgebrachten Kriegsbeute kumulierte. Hinzu kamen die Tributzahlungen und die fortan zu leistenden Steuern, die den besiegten und unterjochten Völkern auferlegt wurden. Dieser mittels Eroberungen erworbene Reichtum diente zur Bestellung der Kriege, zur Entlohnung der in den neuen Provinzen tätigen Reichsbeamten und zur Besoldung der römischen Garnisonen. Vor allem aber benützte der Kaiser die aus den unterworfenen Ländern erpressten Reichtümer zur Errichtung von prestigeträchtigen Kunstbauten in der Hauptstadt und zur Sicherung der Gunst des römischen Proletariats mittels der sprichwörtlich gewordenen ‚Brote und Spiele‘. Denn in dem unaufhörlichen politischen Machtkampf zwischen dem Kaiser und dem hohen römischen Adel im Senat war Domitian auf die Loyalität und Unterstützung der verarmten römischen Bevölkerung dringend angewiesen.

Die Folge dieser systematischen Ausbeutungspolitik durch die Reichshauptstadt war die Verarmung und Verelendung breiter Schichten in den geplünderten Provinzen, begleitet von ständig auflodernden sozialen Unruhen gefolgt von Strafaktionen durch die Behörden und Besatzungskohorten.

Diese nicht nur ausbeuterische sondern auch putszüchtige und verschwenderische Finanz- und Steuerpolitik hatte freilich auch Gewinner und Profiteure, die im Falle einer Zerstörung des imperialen Roms um ihre guten Geschäfte fürchten mussten.

Es waren dies:

- a) die Kaufleute (18,3) einschliesslich der Sklavenhändler (18,11–13);
- b) die Händler vor Ort (18,15.16);
- c) Reeder und Seefahrer (18,17–19);
- d) Künstler und Handwerker (18,22).

Der enormen Kapitalkonzentration in den Händen einer kleinen römischen Oberschicht stand auf der anderen Seite eine grassierende Verarmung breiter Massen sowohl in Rom als auch in den ausseritalischen Provinzen gegenüber – ein Tatbestand, den Johannes mit dem lapidaren Satz quittiert: „*Deine Kaufleute waren Fürsten auf Erden.*“ (18,23) Diese soziale Verwerfung war neben der Verfolgung der Christen eine sträfliche Missachtung der Verteilungsgerechtigkeit, um derentwillen Rom, dem Babylon der Offenbarung, in aller Entschiedenheit Gottes Gericht verkündigt wurde (14,8; 16,19; 17,1–2; 18,2.3; 19,2).

Gottes Gerichtsurteil über das Babylon der Apokalypse ist eine unüberhörbare Sozialkritik, die nicht nur den Erstadressaten, sondern allen späteren Lesern und Hörern dieses Buches deutlich macht, dass Gott die Missachtung der Gerechtigkeit (in diesem Fall der Verteilungsgerechtigkeit) nicht gleichgültig hinnimmt. Das hat auch einen ethisch-moralischen Grund. Arbeit und materieller Gewinn dienen den Zweck, die leibliche und wirtschaftliche Existenz des Menschen – jedes Menschen – sicherzustellen. Das ist seit der Schöpfung (Gen 2,15) eine Grundordnung des menschlichen Daseins (Gen 3,17-19). Der Mensch ‚soll‘ arbeiten (Ex 20,9) und sich von der Arbeit seiner Hände ernähren. Darum ist die Arbeit – das Arbeiten können – ein Menschenrecht.

Dieses Recht ist zwar nicht in jedem Fall einklagbar, dennoch wird eine verantwortungsbewusste Staatsführung und eine auf Funktionieren bedachte Gesellschaft darauf achten, dass dieses Menschenrecht im Interesse möglichst aller umgesetzt wird. Es müssen Rahmenbedingungen gesetzt sein, welche die Arbeit, das Arbeiten und das Leben von der Arbeit ermöglichen. Diese Aufgabe hat mit Gerechtigkeit, vor allem mit Verteilungsgerechtigkeit zu tun. Denn, es gibt zwar Menschen, die arbeiten können, aber nicht arbeiten wollen – denen die paulinische Ermahnung „wer nicht arbeitet, der soll auch nicht essen“ (2Thess 3,10) angeraten ist. Doch weit grösser ist die Zahl derer – zumal in einer Zeit, in der Maschine, Fließband und Computer fortwährend Arbeitsplätze vernichten – die gern arbeiten würden, wenn sie nur Arbeit hätten. Handkehrum sehen wir uns namentlich in der ‚dritten Welt‘ Millionen von schwer arbeitenden Menschen gegenüber, die sich täglich nicht einmal zwei Mahlzeiten leisten können, weil ihnen der gerechte Lohn vorenthalten wird. In beiden Fällen wird die Verteilungsgerechtigkeit aufs Gröbste verletzt, sei es die gerechte Verteilung der Arbeit, sei es die gerechte Verteilung des Verdienstes.

Dass diese sozial-ökonomischen Rahmenbedingungen nicht ohne staatspolitische, gesellschaftspolitische, ethische und moralische Auswirkungen bleiben, offenbaren die erschütternden sozialen Massenphänomene unserer Tage wie z. B. Kinderarbeit, Kindersoldaten, Kinderprostitution, Menschen-, Drogen- und illegaler Waffenhandel, Massenarbeitslosigkeit, organisiertes Schlepperwesen und Armutsmigration.

All diese Gegebenheiten werden in der biblischen Terminologie Not, Elend, Sünde und Ungerechtigkeit genannt – Kategorien, um derentwillen Babylon, das Rom der römischen Kaiserzeit, unentrinnbar dem göttlichen Gericht verfiel; es sind aber auch Gegebenheiten, die eine Kirche, die sich auf das vierte Gebot und die Bergpredigt Jesu beruft, nicht kalt lassen können. Denn wo man mit Jesus betet: „*Unser täglich Brot gib uns heute*“ (Matt 6,11), da betet man auch in dem beschämenden Bewusstsein, dass es Millionen von Menschen gibt, die am Abend hungrig zu Bett gehen. Und wo man sich auf das vierte Gebot beruft, vernimmt man nicht nur den Appell, am siebenten Tag der Woche zu ruhen, sondern auch die Aufforderung. „*Sechs Tage sollst du arbeiten.*“ (Ex 20,9) Vor dem Hintergrund dieser zentralen biblischen Zusammenhänge liest man am Text nicht vorbei, wenn man als Mandatar der zweiten Engelsbotschaft dem Gerichtsruf über den Fall Babylons Gottes Auftrag zu einem entschlossenen Einsatz für mehr Gerechtigkeit in der Welt entnimmt.

3. Im Dienste des Friedens – Die Botschaft des dritten Engels

„Und der dritte Engel folgte diesem nach und sprach mit grosser Stimme: So jemand das Tier und sein Bild anbetet und das Malzeichen an seine Stirn oder an seine Hand annimmt, der wird von dem Wein des Zornes Gottes trinken, der lauter eingeschenkt ist in seines Zornes Kelch, und wird gequält werden mit Feuer und Schwefel vor den heiligen Engeln und vor dem Lamm, Und der Rauch ihrer Qual wird aufsteigen von Ewigkeit zu Ewigkeit. Und sie haben keine Ruhe Tag und Nacht, die das Tier und sein Bild angebetet haben, und so jemand das Malzeichen seines Namens angenommen hat.“ (Offenbarung 14,9–11)

Die „Botschaft des dritten Engels“ ist der entschiedene Protest des Gewissens gegen jedweden totalitären menschlichen Anspruch, über Leib und Seele des andern Herr zu sein. Der einsichtige Grund der beschwörenden Warnung, „das Tier anzubeten“, liegt dem Leser der Apokalypse vom Beginn des Buches unzweideutig vor Augen. Johannes, der Schreiber, stellt sich den Empfängern seines Briefes, den Christen in den sieben namhaftesten Städten in der römischen Provinz Asia, als „euer Bruder und Mitgenosse an der Bedrängnis und am Reich und an der Standhaftigkeit (hypomone)“ sowie als Verbannten „auf der Insel Patmos um des Wortes Gottes und des Zeugnisses Jesu willen“ vor (1,9–11).

Für diese religiös-politisch hochgeladene Stimmung steht das symbolträchtige Bild in der „Botschaft des dritten Engels“. Das ‚Tier‘, vor dessen kultischer Verehrung die bedrängten Christen gewarnt werden, ist das von der Reichshauptstadt Rom beherrschte Imperium (17,3.18), das am Ende demselben Vernichtungsgericht anheimfällt, wie jene, die sich seinem Diktat der Machtanbetung beugen (19,17–21). Beim ‚Bild des Tieres‘ handelt es sich um ein konkretes Bildnis des die höchste Staatsgewalt repräsentierenden Kaisers, das die Kultteilnehmer beim Vollzug des verordneten Loyalitätsaktes vor Augen hatten (13,14.15). Das ‚Malzeichen des Tieres‘ schliesslich hat seine reale Identität im Namen des Kaisers (13,16–18; 14,11), der den devoten Untertanen als sichtbares Kennzeichen ihrer Ergebung mit Buchstaben oder chiffriert als Zahl 666 an der Hand oder Stirn aufgetragen wurde.

Die Provinz Asia beherbergte seit den Tagen Alexanders des Grossen (336–323 v. Chr.) eine politisch-religiöse Gesellschaftskultur, die praktisch alle Lebensbereiche der Einwohner bestimmte. Politik, Handel, Gewerbe und Festlichkeiten standen im Zeichen einer alles und alle verbindenden Religion. Nonkonformisten wie Juden und Christen benötigten ein hohes Mass an Klugheit, um sich der für sie gewissensbelastenden allgemeinen Lebensweise zu entziehen. Handkehrum war es für Despoten ein Leichtes, dieses politisch-religiöse Geflecht in ein Instrument der politischen Gesinnungskontrolle zu verfälschen. Dies geschah denn auch, als Kaiser Domitian im Frühjahr 93 n. Chr. daran ging, seine Herrschaft durch die Einführung eines pompösen politisch-religiösen Loyalitätskultes, an dem alle Einwohner der Provinz ihre Staatsergebenheit zu bezeugen hatten, zu festigen. Damit standen für die junge Kirche die Zeichen auf Sturm. Die Ära der friedlichen Duldung, der sich die Christen seit dem Tode Kaiser Neros (68 n. Chr.) erfreut hatten, war vorbei. Fortan stand der Staat den Christen nicht als Beschützer, sondern als Verfolger gegenüber – eine Situation, die ihre Wirkung auf die Einstellung der frühen Kirche gegenüber dem römischen Staat nicht verfehlte.

Genau besehen waren es drei Hindernisse, die dem einvernehmlichen Verhältnis zwischen den christlichen Gemeinden und dem römischen Staat prinzipiell im Wege standen. Zum einen: der Herrscherkult hatte für Christen wie für Juden den falschen Adressaten. Da sie von ihren biblischen Wurzeln her einem strengen Monotheismus verpflichtet waren (Ex 20,1.2), konnte ihre Anbetung nur dem einen Gott gelten, der „Himmel und Erde und Meer und die Wasserbrunnen gemacht“ (Ex 20,11) und sich in Jesus Christus zur Erlösung der Welt geoffenbart hatte (1,17.18). Er allein konnte für Sie ‚theos kai Kyrios‘ (Gott und Herr) sein und keine andere Gottheit.

Zum andern: Der Kaiserkult als fromme Unterwerfung war im Grunde nur eine Scheinreligion, insofern er weniger zur Ehre einer Gottheit als zur Durchsetzung und Erhaltung der politischen Herrschaft betrieben wurde. Diese geistig-gesellschaftliche Gemengelage war nützlich und hinnehmbar, solange sie nur darauf abzielte, durch eine Angleichung der Werte und Ideale den gesellschaftlichen Zusammenhalt zu fördern. Doch von dem Augenblick an, da sich die Religion nicht nur des Gemeinschaftserhalts, sondern auch der Wahrheitsfrage angenommen hatte, erwachte die Stimme des individuellen Gewissens

und forderte für sich den Freiraum für ihre Kreativität und ihre Rechte. Diese häufig entgegengesetzten Bestrebungen – Gemeinschaftserhalt und Wahrheitssuche – bilden den Kernkonflikt der Religion, der – soll sie nicht daran zu Grunde gehen – nur zu entschärfen ist, indem beide Bestrebungen unter Verzicht auf Zwang und Gewalt ihr Miteinander zu verwirklichen suchen. Da indes die Gewalt und ihre Handhabung zum Wesen des Staates gehören, muss dieser auf die Bevormundung des Religiösen verzichten, wie denn auch die Religion sich damit zu begnügen hat, einzig ihrem Auftrag der kultischen Gottesverehrung und der Wahrheitssuche gerecht zu werden.

Damit ist auch die dritte Unwegsamkeit des Kaiserkultes erfasst, nämlich der Zwang. Er ist das widersinnigste Werkzeug, dessen sich eine Religion bedienen mag. Denn soll die Hingabe des Menschen an Gott echt sein, so kann Anbetung dem Wesen der Liebe gemäss nur aus einem ungeteilten Herzen, aus der Freiheit des Gewissens geboren sein (Röm 14,23). – „Anders erhebt die Wahrheit nicht Anspruch als kraft der Wahrheit selbst, die sanft und zugleich stark den Geist durchdringt“, verkündigte das zweite Vatikanische Konzil bemerkenswert eindeutig und unüberhörbar in seiner epochemachenden ‚Erklärung über die Menschenwürde‘ (zur Frage der Religionsfreiheit: *Dignitatis Humanae*) N.1 1965. Wo Zwang oder Berechnung – in welcher Form auch immer – im Spiel ist, da wird die Bestimmung des Menschen, Gott aus Lauterkeit zu ehren, in ihr Gegenteil verkehrt.

Diesen Irrweg betrat die Kirche an dem Tag, als sie es sich gefallen liess, von Kaiser Theodosius zum exklusiven Staatschristentum erhoben zu werden (380). Was die blutigen Christenverfolgungen der ersten drei Jahrhunderte nicht fertig gebracht hatten, das gelang dem Laster der Käuflichkeit der Kirche. Im Tausch gegen den starken Arm der weltlichen Gewalt zur Durchsetzung der Glaubenseinheit anerkantete sie sich dem Staat während Jahrhunderte als willfährige Dienerin zur Erhaltung des Status quo stets auf der Seite der Mächtigen. Sie gewann die Welt und verlor darüber ihre Seele.

Es bedurfte endloser Konfessionskriege, aufklärerischer Toleranzdebatten, erbitterter Verfassungskämpfe und der unter Tränen und Schmerzen geborenen Menschenrechte, um dem Menschen das zurückzuerstatten, was ihm kraft seiner Würde und Gottes Willen von Natur gebührt, nämlich die Freiheit des Gewissens und des Glaubens, ja die Freiheit schlechthin, für die einzustehen der ‚dritte Engel‘ seine Stimme erhebt. Zu recht! Denn solange es Menschen gibt, die ihrer Freiheit beraubt sind, im Einklang mit ihrem Gewissen Gott zu dienen, kann es auf Erden keinen Frieden geben. So kommt es, dass, wer für die Freiheit des Glaubens und des Gewissens einsteht, der dient dem Frieden – des Zuspruchs Jesu gewiss: „*Selig sind die Friedensstifter; denn sie werden Kinder Gottes heissen.*“ (Matt 5,9)

4. Hermeneutische Orientierung

Abschliessend einige Überlegungen zu den Leitlinien unserer Annäherung an die in der Überschrift formulierten Problemstellung. In der Theologie begegnet man gelegentlich dem axiomatischen Satz: „Die Wahrheit Gottes ist ewig; ihre menschliche Erkenntnis jedoch zeitbedingt und situationsbezogen.“ Die Differenz zwischen den Beiden ist die Ursache der Spannung zwischen Kontinuität und Wandel, der sich die Theologie zu stellen hat, um verstanden zu werden und um hilfreich zu sein.

Die frühen Anhänger der Adventbewegung sind dieser Herausforderung mit dem programmatischen Begriff „gegenwärtige Wahrheit“ (*present truth*) begegnet. Sie hatten den Mut und die Kreativität, ihre Fragen und die Fragen ihrer Zeit an die Bibel heranzutragen, um sie ihrem Schriftverständnis gemäss zu beantworten. Damit gaben sie ein Beispiel für einen lebendigen, zeitgemässen Umgang mit der Bibel, bei dem es nicht darum geht, althergebrachte Fragen und Antworten fortwährend zu wiederholen, gemeint ist vielmehr, dass jede Generation mit offenem Geist an die Bibel herantritt, um sie gegenwartsrelevant und kreativ zur Sprache zu bringen. Von diesem hermeneutischen ‚a priori‘ aus ergaben sich zur Bewältigung unseres Vorhabens folgende exegetische Leitlinien:

Die Verkündigung der ‚Dreiengelsbotschaft‘ ist und bleibt der programmatische Auftrag und ein ‚Proprium‘ der Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten, vorausgesetzt, dass diese Verkündigung hilfreich, weltoffen und zeitgemäss ist.

Im Interesse eines schriftgemässen Verständnisses der ‚Dreiengelsbotschaft‘ ist ihre Auslegung der ‚Absicht des Verfassers‘ (Intentio Auctoris) verpflichtet und hält sich an die Vorgabe einer historisch-literarischen, ‚buchinternen‘, d. h. streng kontextgebundenen Interpretation.

Die hier vorgetragene Auslegung der ‚Dreiengelsbotschaft‘ steht auf dem Boden der ‚Zehn Gebote‘ (Ex 20) und orientiert sich explizit an der Ethik der ‚Bergpredigt‘ Jesu (Mt 5-7).

Sie behält die eschatologische Dringlichkeit der Botschaft ohne exklusiven und elitären Anspruch im Auge, um die Verhältnisse unter den Menschen in Erwartung des Reiches Gottes zurechtzubringen.

Die vorliegende Arbeit zielt schliesslich darauf ab, der Adventgemeinde die ‚Dreiengelsbotschaft‘ als biblisch legitimierten programmatischen Auftrag vor Augen zu stellen, sich für Frieden, Gerechtigkeit und die Bewahrung der Schöpfung einzusetzen.

ANHANG

Gemeinsam glauben – Extreme vermeiden
Positionspapier der Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten,
Norddeutscher Verband
Quellen zur Lehr- und Forschungsfreiheit
Zitate E.G.W.

Anhang – Quellen

Orientierung des Norddeutschen Verbandes (NDV)

in Anbetracht der theologischen Vielfalt in der Adventgemeinde

Liebe Gemeindeglieder, Jugendliche und Freunde im Bereich des Norddeutschen Verbands!

Bereits im April 2007 hatte sich der Verbandsausschuss des Norddeutschen Verbandes (NDV) der Siebenten-Tags-Adventisten Zeit für eine Aussprache über unterschiedliche theologische Strömungen und Gruppierungen genommen und die Erarbeitung eines Positionspapiers beschlossen.

Gemeindeglieder, Jugendliche und Pastoren fragen nach Orientierung und einer Stellungnahme der Freikirchenleitung im NDV auf diese Entwicklungen. In unterschiedlichen Gremien haben wir ausführlich über dieses Anliegen beraten. Das nun vorliegende Positionspapier soll uns miteinander verbinden, indem es theologisch und inhaltlich eindeutig ist und eine biblisch fundierte Einheit in der Vielfalt ermöglicht.

Der Vorstand des Norddeutschen Verbandes Klaus van Treeck, Friedbert Hartmann, Christian Coltz

Gemeinsam glauben – Extreme vermeiden

Positionspapier der Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten, Norddeutscher Verband

1. Präambel

Der Norddeutsche Verband der Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten (NDV) hat ein klares Selbstverständnis und lebt ein Profil, auf dessen Basis er sich zum biblischen Prinzip der Einheit in der Vielfalt bekennt. Der NDV lebt deshalb mit einem gesunden Spannungsfeld unterschiedlicher Auffassungen in Theologie, Lebensstil und Spiritualität.

2. Theologische Positionen des NDV

Im Rahmen der adventistischen Theologie bekennen wir uns dazu, dass die Bibel Gottes Wort ist, durch das Gott verbindlich zu den Menschen spricht. In der Person Jesus Christus hat Gott Gestalt angenommen und sich uns offenbart. Darauf gründet sich unser Glaube (1. Korinther 3,11).

Gottes ewige Wahrheiten müssen von uns immer wieder neu verstanden, gedeutet, formuliert und in die Welt getragen werden. Daraus ergeben sich mitunter neue Formen des Ausdrucks und der Mitteilung, wobei der Inhalt des Glaubens weder abgeschwächt noch verfälscht werden oder verloren gehen darf. Das setzt voraus, dass wir die Mitte des christlichen Glaubens – im Wissen um die eigene Subjektivität – klar und eindeutig benennen. Der NDV will durch sein Glaubens- und Theologieverständnis das Erlösungsgeschehen des dreieinigen Gottes so in den Mittelpunkt stellen, dass es den Menschen in unserer Zeit erreicht und ihn zur Nachfolge Jesu ermutigt.

Grundlegend für unser Menschenbild ist, dass der Mensch ein personales, von Gott zu seinem Gegenüber geschaffenes Wesen ist (1. Mose 1). Menschen sind auf Beziehungen angelegt. Sie brauchen für ihr Menschsein die Gemeinschaft mit anderen, ungeachtet ihrer Individualität und Einzigartigkeit. Menschen können deshalb Beziehungen aufbauen und sollen sie verantwortungsbewusst gestalten. Gerade in einem Geflecht von Beziehungen stellt sich die Individualität deutlich heraus und muss solidarisch

im Dialog gelebt werden. Dies gilt umso mehr für das geistliche Zusammensein in unseren Gemeinden. Vielfalt ist Ausdruck gelebter Individualität und kann deshalb nur in Toleranz gelebt werden. Darunter verstehen wir nicht ein „Alles-für-richtig-Halten“ oder „Jeder-hat-Recht“, sondern das Aushalten und Austragen von Differenzen in Anerkennung der Haltung unseres Gegenübers. Toleranz braucht den wachen Dialog, der dem Streit nicht ausweicht und den ehrlichen Willen, den anderen in seinem Anliegen zu verstehen und ihn in seiner Würde zu achten. Dies drückt sich in einer respektvollen Diskussionskultur aus. Es steht niemandem zu, ausgesprochen oder unausgesprochen, einem anderen den auf-richtigen Glauben oder gar das Heil abzusprechen.

3. Beobachtungen

Leider entwickeln sich an verschiedenen Stellen unserer Freikirche immer häufiger Konflikte mit teilweise unüberbrückbaren Auseinandersetzungen. Es bilden sich mitunter extreme Positionen heraus und es entstehen Gruppierungen, die meinen, Parallelstrukturen innerhalb unserer Freikirche bilden zu müssen oder bereits Schritte in diese Richtung unternommen haben. Darauf wollen wir reagieren

4. Gelebte Vielfalt und gewollte Beschränkung

Weder Menschen noch Institutionen, also auch keine Kirche, keine Ideologie, keine Weltanschauung und keine Konfession, können über die Wahrheit verfügen. Diese Tatsache hat eine hohe theologische Qualität, weil sie letztlich den fundamentalen Unterschied zwischen Gott und dem Menschen deutlich macht. Darum tut es jeder Kirche gut, in Demut und Offenheit die biblische Wahrheit zu erforschen und dabei der Versuchung zur Verabsolutierung und Einseitigkeit zu widerstehen.

Die Zustimmung zur Vielfalt und zur Toleranz versteht sich nicht von selbst, denn sie ist mühsam und erfordert eine bewusste und gelebte Selbstbegrenzung und Auseinandersetzung. Natürlich ist die Wahrheitsfrage massgebend. Wo wir Grenzen ziehen müssen, ist in vielen Bereichen einzeln zu entscheiden. Es gilt, einerseits Grenzen dort zu setzen, wo Zwang auf das Gewissen anderer ausgeübt wird und geistlicher Druck an die Stelle des Dialogs tritt und damit der innere Frieden der Gemeinde gefährdet ist. Andererseits findet theologische Vielfalt dort ihre Grenze, wo sie durch Relativismus und Individualismus die Einheit und Identität unserer Freikirche gefährdet.

5. Schlussfolgerungen:

- 1 Wir fördern ein klares, adventistisches Profil, das in Toleranz und Demut gelebt wird, weil wir unterschiedliche Erkenntnisse in den eigenen Reihen respektieren.
- 2 Wir bekennen uns zu der reformatorischen Erkenntnis, dass sich der Glaube auf eine göttlich zugesprochene Freiheit des Gewissens berufen kann. Daraus resultiert ein hohes Mass an Eigenverantwortung, die in der Nachfolge Jesu heranreift.
- 3 Lebensstile und praktizierte Frömmigkeit waren schon immer kulturellen und gesellschaftlichen Einflüssen ausgesetzt. Wir bejahen eine diesbezügliche Vielfalt und lehnen eine Kasuistik ab, die in die Versuchung führt, Einzelschriften für alle Bereiche des Lebens zu erheben und schlimmstenfalls als verbindlich zu erklären.
- 4 Als verantwortliches Führungsgremium lehnen wir eine Kultur der gegenseitigen Kontrolle und eine damit verbundene Machtposition ab. Dies schliesst eine klare Führungsverantwortung nicht aus.
- 5 Wir glauben, dass eine ehrliche Frömmigkeit sich in allen Altersstufen in vielfältiger Spiritualität ausdrücken kann und wehren dem Streben, diese Ausdrucksformen zu vereinheitlichen. Wir akzeptieren eine besondere und unterschiedliche Lebens- und Jugendkultur in den eigenen Reihen und begegnen ihr mit Respekt und Verständnis.
- 6 Wir begrüssen Freiräume in der Gottesdienstgestaltung, was eine Vielfalt an Musikstilen und anderen künstlerischen Darbietungen und Elementen ausmacht.
- 7 Wir überprüfen und – wenn angebracht – korrigieren unsere Sprach- und Redekultur im Umgang mit anders denkenden Brüdern und Schwestern aus den eigenen Reihen sowie mit Gläubigen ande-

- rer Kirchen. „Identitätsbildung“ durch schroffe Abgrenzung, durch Feindbilder und durch die Herabwürdigung anderer Kirchen lehnen wir ab.
- 8 Wir unterlassen verurteilende Bemerkungen und leichtfertig ausgesprochene verunglimpfende Äußerungen in Wort, Schrift und Bild, weil sie einen unbarmherzigen und ausgrenzenden Charakter haben und Menschen sowie Institutionen beschädigen.
 - 9 Damit der Leib Jesu nicht gespalten wird, wehren wir jeglichen Aktivitäten und Bestrebungen, eine Kirche innerhalb der Kirche zu bilden. Wenn Gruppen und Vereine im Bereich des NDV konstruktiv mitwirken wollen, erwarten wir, dass sie ihre Aktivitäten mit der Leitung der Freikirche abstimmen.
 - 10 Weil die gewählten Verantwortungsträger auf allen Ebenen des NDV und seiner Organisationen durch ihre Wahl und Fachkompetenz legitimiert sind, treten wir jeder Form der Demontage ihrer Person und Tätigkeit entschieden entgegen. Als Verbandsausschuss im NDV sind wir Hirten der ganzen Herde und laden alle ein, mit uns gemeinsam zu glauben, Extreme zu vermeiden, die Einheit zu suchen und sich unter das Gebet Jesu zu stellen:

*„Ich bitte dich nicht, sie aus der Welt wegzunehmen,
sondern sie vor dem Bösen zu bewahren,
und von allem, was nur menschlich ist, abzugrenzen.
Schliesse ihnen die Wahrheit auf
und gib ihnen Stand und Halt in ihrem Glauben.“*

(Aus Johannes 17 nach der Übertragung von Jörg Zink.)

Der Verbandsausschuss der Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten im Norddeutschen Verband
– September 2008 – (aus: ADVENTECHO 12/2008)

Quellen zur Lehr- und Forschungsfreiheit:

„Wir können nicht die Position vertreten, die Einheit der Gemeinde bestünde darin, jeden Bibeltext in genau demselben Licht zu sehen. Die Gemeindeleitung mag eine Resolution nach der anderen verabschieden, aber wir können das Denken und den Willen nicht zwingen und damit die Unstimmigkeiten ausrotten ... Nichts kann die Einheit der Gemeinde vollkommen machen, ausser dem Geist christusähnlicher Langmut.“ – (Ellen G. White, Manuskript 24, 1892)

„Instructors in our schools should never be bound about by being told that they are to teach only what has been taught hitherto. Away with these restrictions! There is a God to give the message His people shall speak. Let not any minister feel under bonds or be gauged by men's measurement. The gospel must be fulfilled in accordance with the messages God sends. That which God gives His servants to speak today would not perhaps have been present truth twenty years ago, but it is God's message for this time.“ – (Ellen White, 21 October 1888)

(Deutsche Übersetzung siehe Teil III, Beitrag C Seiten 80)

Impressum:

Prof. Dr. Thomas Domanyi

© Prof. Dr. Thomas Domanyi – Vermes/JU – 2016
Einzelne Artikel unter Angabe von Autor und Quellen erlaubt.

Satz und Gestaltung: Thomas Iseli – Schinznach-Dorf – Juli 2016

