

# Inhalt

Zu diesem Heft .....3

## Aufsätze

Bruce C. Birch  
Reclaiming Prophetic Leadership .....5

David N. Field  
Biblische Autorität und christliche Praxis .....23

Wolfgang Thönissen  
Katholische Zugänge zu Luther und der Reformation .....52

Christoph Raedel  
John Wesley im Zeitalter der Globalisierung .....62

Holger Eschmann  
Der Angst ins Gesicht lachen  
Die logotherapeutische Krisenintervention Viktor E. Frankls  
und Martin Luthers Seelsorge im Vergleich .....79

## Diskussion

Horst Kasten  
Zu Walter Klaibers Auslegung der Taufpassagen des Römerbriefs  
in seinem Römerbriefkommentar von 2008 .....86

Walter Klaiber  
Mitsterben mit Christus – durch die Taufe?  
Eine Antwort an Horst Kasten .....92

## Predigt

Diederich Lüken  
Trotzdem glauben  
Predigt zu Daniel 3,14–18 .....97

## Rezensionen

Frank Eibisch, Dein Glaube hat dir geholfen (Roland Gebauer) .....	101
Thomas Schmeller, Der zweite Brief an die Korinther (Roland Gebauer) .....	102
Walter Klaiber, Das Markusevangelium (Roland Gebauer) .....	104
Walter Klaiber, Jesu Tod und unser Leben (Roland Gebauer).....	106
Jason Vicker, Wesley. A Guide für the Perplexed (Christoph Raedel) .....	107
Karl Heinz Voigt, Methodistische Mission in Hamburg (Harmut Handt) .....	110
Autoren .....	113

## Zu diesem Heft

Aufgrund einiger Verzögerungen erscheint die vorliegende Nummer von »Theologie für die Praxis« als Doppelheft, das eine Reihe von Arbeiten aus den Jahren 2010 und 2011 bündelt.

Der in gut lesbarem Englisch verfasste Beitrag von Bruce Birch, emeritierter Alttestamentler und Rektor am Wesley Theological Seminary in Washington D. C, fragt nach der Bedeutung der alttestamentlichen Prophetie für gegenwärtiges Leitungshandeln in der Kirche. Unter fünf Gesichtspunkten beleuchtet er die bleibende Aktualität prophetischer Leitung für unsere Gegenwart. Eine Zusammenfassung in deutscher Sprache findet sich am Ende des Aufsatzes.

Der ausführliche Beitrag des aus Südafrika stammenden Theologen David Field widmet sich der strittigen Frage der Autorität der Bibel für ethische Urteilsbildung. Er skizziert das Modell einer »narrativen« Ethik, die im Begriff der »paradigmatischen Erzählung« ihr Zentrum hat – »Erzählung« verstanden im weiten Sinne der erzählenden Überlieferung grundlegender geschichtlicher Erfahrungen wie Exodus oder Exil. Nach Field kann es nicht darum gehen, biblische Weisungen ungeachtet ihrer innerbiblischen Vielfalt, ihres zeitlichen und kulturellen Abstands zur Gegenwart und ihres mitunter problematischen ethischen Charakters unmittelbar auf aktuelle ethische Fragen zu beziehen. Vielmehr hat sich die ethische Reflexion an den paradigmatischen Erzählungen der Bibel in ihrem spannungsvollen Zusammenhang, aber auch am Prozess ihrer fortdauernden Weiterinterpretation und Neukontextualisierung innerhalb der biblischen Tradition selbst zu orientieren. Auf diese Weise kann die Bibel, wie Field im Anschluss an Wesley formuliert, als Gnadenmittel das Leben der Kirche prägen und diese zur Teilnahme an Gottes Wirken in der Welt befähigen.

Wolfgang Thönissen, katholischer Theologe und Direktor des Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik in Paderborn, beschreibt anlässlich des bevorstehenden Jubiläums im Jahr 2017 »katholische Zugänge zu Luther und zur Reformation«. Im Gespräch mit der katholischen Luther- und Reformationsforschung entwickelt er eine ökumenische Perspektive auf die Reformation. Sie verbindet die Würdigung von Luthers Anliegen der Erneuerung der Kirche aus ihren biblischen Ursprüngen mit der kritischen Reflexion vergangener Fehlentwicklungen und steht im Zeichen der Hoffnung auf den sichtbaren Ausdruck der Einheit der Kirche Jesu Christi. Die eingangs gestellte Frage, was denn im Jahr 2017 eigentlich gefeiert werden

soll, ist auch über das katholisch-lutherische Gespräch hinaus von weitreichender ökumenischer Bedeutung.

Christoph Raedel fragt nach der Bedeutung der Theologie John Wesleys für (methoditisches) Christsein in einer von Globalisierung und Pluralisierung geprägten Welt. Im Rückgang auf Wesleys Lehre von der Sünde, von der Erlösung und von den Gnadenmitteln formuliert er konstruktive und kritische Impulse, die sowohl der globalen Verbundenheit aller Geschöpfe als auch dem Spezifischen und Unterscheidenden des christlichen Zeugnisses in einer globalisierten Welt Rechnung tragen.

Holger Eschmann fragt nach Struktur analogien zwischen Luthers Seelsorgepraxis und der logotherapeutischen Krisenintervention Viktor E. Frankls. Anhand von Ausschnitten aus Briefen Luthers an angefochtene Menschen zeigt er überraschende Parallelen zwischen den seelsorglichen Ratschlägen Luthers und den Methoden der Paradoxen Intention und der Dereflexion nach Frankl. Geht es im ersten Fall darum, der Angst durch den paradoxen Wunsch nach Eintritt des angstbesetzten Zustandes »ins Gesicht zu lachen«, so im zweiten darum, zwanghafte Fixierungen durch befreiende Distanzierung zu brechen.

Im Folgenden dokumentieren wir eine Diskussion zwischen Horst Kasten und Walter Klaiber über das Verständnis der Taufe bei Paulus, die bei Klaibers Kommentierung von Röm 6,1–11 ansetzt. Beide sind darin einig, dass der Taufe nach Paulus keine Heilswirksamkeit unabhängig vom Glauben zukommt. Allerdings ist die Taufe nach Kasten, der darin Karl Barth folgt, nicht mehr als die »Vergewisserung und Bestätigung« der durch das Evangelium im Glauben vermittelten Teilhabe am Kreuzestod Christi. Dagegen kann Paulus den Vorgang des Christwerdens nach Klaiber komplementär unter den beiden Aspekten von Glaube und Taufe zur Sprache bringen.

Die Predigt von Diederich Lüken zur Geschichte von den drei Männern im Feuerofen aus Daniel 3,14–18 zeigt, wie man den biblischen Text ernst nehmen kann, ohne der vielfachen und erdrückenden Erfahrung ausbleibender Rettung auszuweichen. Das eigentliche Wunder ist nicht die Rettung, sondern der Glaube, der sich trotz des drohenden Martyriums der Anbetung der Götzen verweigert.

Wie immer enthält das Heft eine Reihe von Rezensionen, die zum eigenen Lesen und Studieren anregen wollen. Wir wünschen allen Leserinnen und Lesern eine ertragreiche und inspirierende Lektüre.

Reutlingen, März 2012

Jörg Barthel  
Holger Eschmann  
Roland Gebauer  
Christof Voigt

# Reclaiming Prophetic Leadership<sup>1</sup>

Bruce C. Birch

Leadership is a current topic of great interest. Bookstores have entire sections devoted to the topic. The selections reflect the many contexts where issues of effective leadership have become crucially important. Corporate, governmental, and academic concerns for leadership have now been followed by the development of an extensive literature on church leadership. All are concerned with the formation of leaders and a deeper understanding of the roles and practices of leadership that might make leaders more effective.

The church, of course, is concerned to develop and encourage leadership informed by perspectives from its own biblical and historical traditions, and committed to the mission of the church. It cannot simply transfer corporate or governmental models of leadership to use in the church, although it can learn from these. The church requires the development of a theology of leadership.<sup>2</sup>

In the present world, the need for justice is often seen as an area desperate for renewed and effective leadership, both in church and secular contexts. Justice often seems to be ignored or corrupted in our time, whether we look to the multiple contexts wracked by violence and hostility in our world, or the growing economic disparities and dislocations, or the moral failure of present leadership in government, corporation and church, or the continued dislocations created by our fear of the other. We long for voices of wisdom and passion to help us find just and equitable paths into the future.

For many biblically grounded Christians this makes us think of the prophet. Who and where are the prophets of our time? It is undeniably true that justice is a major part of the prophet's preaching and practice in ancient Israel. The books that collect the prophetic tradition are filled with references to justice and its centrality for God's people. Yet, in the contemporary setting the image of the prophet is stereotypically some kind of confrontational gadfly. People think of a prophet as a somewhat counter-cultural anti-establishment figure who might play an important role as an advocate of

---

1 Erstveröffentlichung in: *Ex Auditu* 22 (2006), 10–25. Abdruck mit freundlicher Genehmigung von Wipf and Stock Publishers, Eugene, Oregon. Die im angelsächsischen Bereich übliche Gestaltung der Zitate und Literaturangaben wurde beibehalten.

2 See Lewis A Parks and Bruce C. Birch, *Ducking Spears, Dancing Madly: A Biblical Model of Church Leadership*, Abingdon, 2005, and Lovett H. Weems, Jr., *Take the Next Step: Leading Lasting Change in the Church*, Abingdon, 2004.

justice but who is not a model for what we seek in church leadership in general. Thinking about church leadership is more likely to draw on the biblical roles of priest, king, or wise teacher to inform present day understandings of effective ministry. Since it is undeniably true that the prophets of ancient Israel spoke often and passionately about justice, the effect is to marginalize the biblical mandate for justice. It becomes the province of single issue advocates or a narrow group of social activists in the denominational ranks.

The contention of this article is that we need a larger context within which to understand both the biblical mandate for justice and the role of the prophet as a model for leadership in the community of faith. The role of the prophet and the place of justice within the prophetic message are not marginal matters for God's people, but central to the life and leadership of the community. We must reclaim prophetic leadership if we are to shape an adequate theology of leadership. In so doing, we will give the claims of justice a wider and more central context in the mission and ministry of the church.

### Justice as a Covenantal Mandate

The concept of justice finds its context in the Old Testament in the testimony to God's initiative of a covenant relationship with Israel at Mt. Sinai. The God who delivered Israel out of bondage in Egypt initiates a relationship with Israel embodied in the making of a covenant with moral obligations for both partners, God and God's people.

I will take you as my people, and I will be your God. You shall know that I am the Lord your God, who has freed you from the burdens of the Egyptians. (Ex 6:7)

You have seen what I did to the Egyptians, and how I bore you on eagles' wings and brought you to myself. Now therefore, if you obey my voice and keep my covenant, you shall be my treasured possessions out of all the peoples. (Ex 19:4–5)

God does give the law (*torah*), expressed in commandments and statutes as a way of defining Israel's obligation in covenant relationship, but covenant commitment is also expressed in a key vocabulary of theological and moral concepts that God models in the divine self and then expects of Israel. The nature of covenant claim is a kind of *imitatio dei*.<sup>3</sup> This terminology is rooted

---

3 Imitation of God as a basis for ethics in the Old Testament has been given recent attention by a growing number of scholars: Bruce C. Birch, *Let Justice Roll Down: Old Testament, Ethics, and Christian Life*, Westminster/John Knox, 1991, pp. 38–39, 125–126 (hereafter LJRD); John Barton, *Understanding Old Testament Ethics: Approaches and Explorations*,

in the character of God but defines the entire covenant relationship. The most important of these terms descriptive of divine character are holiness, steadfast love, justice, righteousness, faithfulness and compassion. These aspects of divine character are relational and define not only the identity and action of God but the expected character of Israel as covenant partner.

Mostly this set of terms has its context in the relationship of covenant between God and God's people. The prophets and other witnesses who draw on this set of covenant concepts do so over a long period of time with their own distinct emphases. Individual prophets may stress some terms over others, and some texts may reserve some terms more often for referencing divine activity (particularly *hesed*, steadfast love) and others for the covenant people and their obligation.

Justice was understood in some of Israel's most ancient texts as a chief attribute of God's character and activity.

The Rock, his work is perfect,  
and all his ways are just.  
A faithful God, without deceit,  
just and upright is he. (Song of Moses, Deut 32:4)

God does not act with justice out of some legal norm to be administered. The context is God's covenant commitment to care for the well being of the covenant partner, to act with equity in the wider world over which God is sovereign, and to hold accountable those who break the wholeness (*shalom*) God intends. God is the source of care for the claims of every person to equity, and God is the giver of the law that seeks to embody that equity in structures and processes of faithful community on the part of the covenant partner. "The Lord of Hosts is exalted by justice" (Isa 5:16).

For Israel, God's people, justice often has something of a forensic meaning in many of its uses.<sup>4</sup> The noun *mishpat* can be translated as "justice" or "judgment" and comes from a root meaning "judge, render judgment." The term can also refer to a law or statute and its plural indicates a body or code of law. It can refer to judicial activity in the community at every level,

---

Westminster/John Knox, 2003, pp. 29–30, 50–54; Paul D. Hanson, *The People Called: The Growth of Community in the Bible*, Harper & Row, 1986, pp. 30–34; Harry P. Nasuti, "Identity, Identification, and Imitation: The Narrative Hermeneutic of Biblical Law," *Journal of Law and Religion*, 4(1986), 16–18.

4 A comprehensive bibliography and history of research on both justice and righteousness in the Old Testament and in the Ancient Near East can be found in Leon Epsztein, *Social Justice in the Ancient Near East and the People of the Bible*, SCM Press, 1986. See also on justice, Birch, *LJRD*, pp. 155–156; Stephen Charles Mott, "Justice," Harper Bible Dictionary, ed. Paul J. Achtemeier, Harper & Row, 1985, pp. 519–520; Christopher J. H. Wright, *An Eye for an Eye: The Place of Old Testament Ethics Today*, InterVarsity Press, 1983, pp. 133–135.

but its meaning is not limited to this judicial context. The term encompasses activity which might precede or follow a judicial process. Particularly as used by the prophets the term indicates a moral claim on covenant people to live and behave with a regard to the claim of the neighbor to well being as well as their own. Such a moral category gives the prophets a basis for upholding the claims of those exploited and denied well being and for confronting those who violate the legitimate claims of others. Thus the term itself might be translated as “justice” or “judgment” depending on who is addressed.

Justice is, for the prophets, first and foremost a theological term. Human claims for justice are rooted in the character of God who is just and requires justice of God’s covenant people. Psalm 82 enacts a drama whereby Israel’s God is distinguished from other so-called gods by the demand and enactment of justice. It was not simply an abstract ideal but a demand for action and embodiment in moral behavior by individuals and communities. It chooses good over evil and life over death, thus, to some degree it becomes visible in moral outcomes.<sup>5</sup> “What does the Lord require of you but to do justice, and to love kindness and to walk humbly with your God?” (Micah 6:8)

However, it is in the common connection of the terms “justice” and “righteousness” that we more closely approximate the broad moral meanings associated with justice in ethical discourse today. It is clear that Israel understood justice (*mishpat*) and righteousness (*sedeq*, masc.; *sedeqah*, fem.) as closely associated; they appear together often throughout the canon. Both are aspects of the character of God. “But the Lord of Hosts is exalted by justice, and the Holy God shows himself holy by righteousness” (Isa 5:16). “I am the Lord; I act with steadfast love, justice and righteousness in the earth, for in these things I delight” (Jer 9:23 [24]). Because God is just and righteous, Israel as covenant partner is to be just and righteous.

Righteousness, understood by much popular religious tradition as legalistic, is often characterized incorrectly as indicative of a kind of works righteousness. Elizabeth Achtemeier helpfully sweeps aside some misconceptions and points us in the direction of most recent work on the concept of righteousness in the Old Testament.

In the OT it is not behavior in accordance with an ethical, legal, psychological, religious, or spiritual norm. It is not conduct which is dictated by either human or divine nature, no matter how undefiled. It is not an action appropriate to the attainment of a specific goal. It is not an impartial ministry to one’s fellow man. It is not equivalent to giving every man his just

---

5 James Luther Mays, “Justice: Perspectives From the Prophets,” *Prophecy in Israel*, ed. D. Petersen, Fortress Press, 1987, p. 147.

due ... Righteousness is in the OT the fulfillment of the demands of a relationship, whether that relationship be with men or with God.<sup>6</sup>

Righteousness does not have reference to an abstract norm but expresses the covenant obligation to measure behavior by fidelity to specific relationships in which one must prove true in seeking the well being of the partner. For God, righteousness points to God's faithfulness in seeking the well being of Israel as covenant partner. God's righteousness seeks the well being of all who make up Israel and is therefore active in seeking to restore those exploited or denied well being in the community.

Taken together, justice and righteousness, define a comprehensive moral claim on God's people to seek the same restoration of wholeness that God desires when some in the community are denied that wholeness. The prophets often single out justice and righteousness as especially defining of covenant claims on Israel in light of the oppression and exploitation of the weak and vulnerable. "Let justice roll down like waters and righteousness like an everflowing stream." (Amos 5:24).

## The Practices of Prophetic Leadership

Justice and righteousness did not affect the moral life of ancient Israel merely as abstract concepts or covenant ideals. Community requires leaders who promote and embody the foundational concepts. Although justice and righteousness appear widely in the texts of ancient Israel, I would claim that the prophets most embody leadership in Israel committed to these concepts as a part of a larger commitment to the claims of covenant partnership with God. If we are interested in recovering foundational biblical understandings of justice and righteousness for the life of the church today, then we must reclaim the role of prophet as a more central part of our own theology of church leadership. We must reclaim the centrality of the prophetic role in the life of the community and seek to more fully understand the nature of prophetic identity and practice.

It is my contention that, of all the leadership roles in ancient Israel, the role of prophet is most unique and distinctive of Israel as God's covenant people. All other ancient cultures have priests, kings, and sages, and much of the practice of these roles in Israel reflects common ancient near eastern practice even if stamped with Israel's unique theological understandings. But the ancient parallels adduced for the prophetic role are pale, remote and unconvincing. They focus on some elements of ecstatic behavior and speak-

---

6 Elizabeth R. Achtemeier, "Righteousness in the Old Testament," *IDB*, vol. 4, Abingdon, 1962, p. 80.

ing for others in authority. Yet, none of these parallels suggest a role of authority alongside those of priest, king and sage like the Israelite prophets, and there is no parallel to the extensive and varied themes of prophetic message that are now embodied in an entire segment of the Hebrew canon.

Since Jesus also appeals to prophetic roles and themes for his own authority,<sup>7</sup> it seems necessary for the church to give prophetic role more than a gaddy part in its own theologies of leadership and ministry. My intent in the balance of this article is to highlight some elements of prophetic identity, practice and message that could play a role in reclaiming prophetic leadership.

### Call and vocation

“The prophets are clear that they come to their task not out of personal initiative or by virtue of institutional office. They have been called by God, indeed, often compelled by God into the vocation of speaking God’s word.”<sup>8</sup> The prophets show a passionate commitment to something outside of themselves, a vocation that has seized them. They have not simply made a carefully considered career choice. “The Lord took me from following the flock, and the Lord said to me, ‘Go, prophesy to my people Israel’” (Amos 7:15). This does not always fit easily into today’s tendency to speak of job descriptions, professional tracks, and career choices even when speaking of the church’s ministries. Many recent voices have suggested that the church has let the culture of the call wane and failed to encourage the voicing and hearing of God’s call.

Far from being a comfortable fit the call to prophetic vocation pushed persons into risk and vulnerability. In many instances, the prophet’s first response in the biblical narratives of God’s call was to refuse it.<sup>9</sup> Isaiah felt unworthy (Isa 6); Jeremiah thought himself to young (Jer 1); Ezekiel claimed he had no adequate words (Ezek 2), and the prophet of the exile had nothing to cry out because he saw nothing enduring (Isa 40:6–8). But in every instance, the prophet is reminded that this vocation is initiated by God and not dependent on inner resources alone. The visionary experiences that accompany many narratives of prophetic call serve to underline the divine origins of role and message. Such revelatory experience is never an end in itself or a

---

7 Recent scholarship on Jesus has placed new emphasis on his role as a prophet and his use of prophetic themes in his teaching. For a detailed discussion see William Herzog, *Jesus, Justice and the Reign of God*, Westminster/John Knox, 2006.

8 Birch, *LJRD*, 254.

9 On prophetic call and vocation see esp. Gerhard von Rad, *The Message of the Prophets*, Harper & Row, 1967, pp. 30–49 and Norman Habel, “The Form and Significance of the Call Narratives,” *ZAW* 77 (1965), 297–323.

proof of authority apart from the speaking and enacting of God's word. "I have heard what the prophets have said who prophesy lies in my name, saying, 'I have dreamed, I have dreamed! ... Let the prophet who has a dream tell the dream, but let the one who has my word speak my word faithfully'" (Jer 24:25, 28).

### Representatives of God

The prophets understood that their call focused not on their own self-fulfillment or their own urgent analysis of their context but on what God was doing in Israel and the wider world. The demand upon them was to become a part of God's project in the ongoing drama stretching from creation to redemption.

It has been widely recognized that the prophets considered themselves to be representatives of God and the divine mission in the world. This, of course, entailed the speaking of God's Word. Many prophetic oracles begin with the formula "Thus says the Lord..." and proceed to speak in the first person as if God is directly addressing the people through the prophet as mouthpiece. This has been properly identified as the style of a messenger in the ancient near east<sup>10</sup> and "Thus says the Lord..." has been christened the messenger formula.

Although the prophets sometimes spoke in their own voice the message they proclaimed was understood as the Word of God. The role of prophet was not a self centered exercise in analysis and commentary. The prophet's speaking rooted in discernment and speaking of a word whose authority rests in God and not in the prophet himself. The prophet's proclamation is often made against the backdrop of an acute recognition that human resources alone provide no basis for a meaningful word. In the midst of Babylonian exile the prophet we call Deutero-Isaiah answers the summons to "Cry out!" with the helpless response "What shall I cry?" He sees nothing around him that endures any more than the withering grass and flowers. But he is reminded that "the Word of our God will stand forever" (Isa 40:6–8) and God's Word that "goes out from my mouth...shall not return to me empty, but it shall accomplish that which I purpose, and succeed in the thing for which I sent it" (Isa 55:11). Look only to our own human re-

10 Ludwig Koehler, "Der Botenspruch," *Kleine Lichten*, Zwingli Bucherei 47, Zwingli Verlag, 1945, pp. 13–17 first identified this phrase as a messenger formula. Claus Westermann, *Basic Forms of Prophetic Speech*, trans. H. C. White, Westminster, 1967 (German edition 1960) used the messenger identification as a key element in his discussion and James F. Ross, "The Prophet as Yahweh's Messenger," *Israel's Prophetic Heritage: Essays in Honor of James Muilenburg*, ed. B. Anderson and W. Harrelson, Harper & Row, 1962, pp. 98–107, developed the implications of this form critical work into a full treatment of the prophet as divine representative.

sources and there is little enough reason to proclaim God's possibilities for the future of Israel or our own future today. But look at what God's Word has done and yet can do and there is reason enough for prophetic proclamation.

It is important to recognize that the Hebrew concept of God's Word is not limited in its reference to speech. One can do God's Word, and the prophet is called not only to proclaim but to embody and enact that Word. Amos is required to confront the priest of the king's own shrine at Bethel; Hosea is commanded to marry a woman of questionable reputation; Isaiah and Jeremiah engaged in dramatic and symbolic actions and engaged in the political struggles of their own times; Ezekiel acts in bizarre and visionary ways to underscore his preaching; Isaiah and Hosea have symbolically named children. Both speaking and living God's word often placed prophets in tension with the prevailing patterns, attitudes and practices of their own times in both cultic and socio-political terms. Walter Brueggemann suggests that the prophet's call to represent God, in Israel or the present, is usually a commitment to a consciousness alternative to the dominant cultural consciousness.

*The task of prophetic ministry is to nurture, nourish, and evoke a consciousness and perception alternative to the consciousness and perception of the dominant culture around us.... The alternative consciousness to be nurtured, on the one hand, serves to criticize in dismantling the dominant consciousness.... On the other hand, that alternative consciousness to be nurtured serves to energize persons and communities by its promise of another time and situation toward which the community of faith may move.*<sup>11</sup>

To answer the call to represent God's purposes in word and deed may be exercised within (Nathan, Isaiah) or outside of the power structures (Elijah, Jeremiah) but in either case will entail risk and vulnerability.

### Memory and Vision

The prophets carried out their calling with a sense of standing in the dynamic tension between memory and vision.<sup>12</sup> On the one hand they had an acute sense of *what God had done* in the life of Israel. They drew on the traditions of Israel's faith story and assumed God's special relationship with Israel as a covenant partner. They reflected their contexts, thus, Amos and Hosea preaching in the north used images and themes drawn from the Mo-

---

<sup>11</sup> Walter Brueggemann, *The Prophetic Imagination*, Fortress, 1978, p.13.

<sup>12</sup> Birch, *LJRD*, pp. 293–295. For an application of this same dynamic to congregational life, see Bruce C. Birch, "Memory in Congregational Life," *Congregations: Their Power to Form and Transform*, ed. C. Ellis Nelson, John Knox, 1988, pp. 20–47.

saic/Sinai tradition while Isaiah in Jerusalem drew upon the Davidic tradition. In contrast to earlier views of the prophets as radical innovators, most would now see the prophets as deeply rooted in the religious memory of Israel, seeking to renew the claims of that faith tradition on their own generations. The prophets call the people to remember and respond in celebration, praise, recital, and proclamation of the God known to Israel in its own story of promise, deliverance, covenant-making, and community building in the land. Such remembering allowed the affirmation of God's faithfulness and served as the basis to call Israel to renew their own commitment to the obligations of partnership in God's covenant – a commitment that included the claims of justice and righteousness.

On the other hand, the prophets also possessed a vision of *what God yet can do* beyond the challenges, limitations, and circumstances of their own time. God's faithfulness in commitment to Israel does not reside in the past. God is sovereign over all of history, therefore is active to open new possibilities to Israel for its own future and that of all the nations. The prophets can dare to dream dreams and see visions and their message challenged Israel to new possibilities in renewed partnership with God who resides not simply in Israel's past but goes before them to create new futures. Rich and imaginative images envision God's future for Israel and even all humankind – from peaceable kingdom (Isaiah) to new covenant written on the heart (Jeremiah) to dry bones that may live again (Ezekiel) to the appearance of God's anointed one once again (Isaiah, Zechariah, Malachi).

One of the best examples of the prophetic use of this creative tension between memory and vision is the message of the anonymous prophet of the Babylonian exile, often referred to as Deutero-Isaiah, whose message is preserved in Isaiah 40–55. The exile context for this prophet's preaching might be helpfully envisioned through Psalm 137. "By the rivers of Babylon, we sat down and wept ..." The community has hung up its instruments; its captors mockingly require them to sing songs of Zion. The psalm bitterly laments, "How can we sing the Lord's song in a strange land?" The implied answer is that they cannot. They are the community of the non-singers in Babylonian captivity.

Into the midst of this despairing community comes the prophet who urges: "Sing to the Lord a new song." (Isa 42:10). His message is entirely devoted to hope and renewal and in form his preaching is more like the hymns of praise in the Psalter than the classical forms of prophetic speech. He might be thought of as a singer in the midst of the non-singers.

Part of what enables this prophet of the exile to sing hopefully in the midst of a broken community is his use of the creative tension between memory and vision. In Isa 51:1–2 he issues this summons:

Look to the rock from which you were hewn,  
and to the quarry from which you were dug.  
Look to Abraham your father  
and to Sarah who bore you.

He calls the exiles to remember the story of what God has done and begins with the promise to Abraham and Sarah. Elsewhere this prophet draws upon images of creation, exodus, wilderness wanderings, Noah, and David. If God has brought us through crises and challenges before, cannot God do it again? But memory alone can easily become nostalgia.

Thus, the prophet couples his call to memory with a summons to claim a vision for the future in what God yet can do.

See, the former things have come to pass,  
and new things I now declare;  
before they spring forth,  
I tell you of them. (Isa 42:9)

I am about to do a new thing;  
now it springs forth, do you not see it? (Isa 43:19)

The non-singers in Babylon are called to anticipate that God is sovereign over their future and does not reside in memory alone. He boldly holds before them images of a new future:

For you shall go out in joy,  
and be led back in peace;  
the mountains and hills before you shall burst into song,  
and the trees of the field will clap their hands. (Isa 55:12)

The prophet proclaims that exiles have a future and not just a past, and both are the gift of God. Dreams and visions must be rooted in inherited faith identity or they become wishes, fads and daydreams.

The prophet stands in the tension between memory and vision, tradition and creativity. These are not either/or choices. The prophet sees clearly that it is the ability of God's people to claim a historic faith memory on the one hand and to trust daring new visions of God's future on the other hand that frees the community from the tyranny of the present. They can face the present realities of exile without being paralyzed by them. The prophet rejects a style of leadership so preoccupied with the crises of the present that it fails to draw on the richness of received tradition or to trust in the power of God to open new possibilities. Only such a stance does justice to the notion of a living God whose sovereignty encompasses all times and places.

Have you not known? Have you not heard?  
The Lord is the everlasting God,  
the Creator of the ends of the earth ...

but those who wait for the Lord shall renew their strength,  
they shall mount up with wings like eagles,  
they shall run and not be weary,  
they shall walk and not faint. (Isa 40:28, 31)

Although we illustrated this dynamic tension between memory and vision with the prophet of the exile, this same dynamic is visible in whole or in part in virtually all of the prophetic books.

### **Context of Community**

In spite of a frequently held caricature, the prophets were not isolated individuals, standing alone against injustice – voices crying in the wilderness. They were a part of the Israelite covenant community in concrete social and historical contexts in the life of that community. The prophets had followers and supporters, and some were members of prophetic communities. Inner circles of followers are probably responsible for the recording and preservation of their message. Some prophets had the ear of kings and gave advice. Many, of course, were unpopular with Israel's political and religious leaders, but even they often had support among the people of the land. All of the prophets understood their proclamation of God's Word in the context of the traditions of covenant community. They were interpreter's of the community faith traditions and sought their renewal in concern for love of God and neighbor. In short, the prophets model a pattern of leadership that finds its authority in God but its context in God's people.<sup>13</sup> They often wept and interceded for the very people who sometimes rejected them and failed to heed God's Word.

The prophets were not given to moral abstractions separated from the realities of community experience, of which they were a part. Amos cries out "Hate evil and love good," then quickly adds "and establish justice in the gate." (Amos 5:15a) Their preaching abounds with references to concrete community contexts where attention to moral mandates such as justice and righteousness find concrete reality—the welfare of the most vulnerable, the integrity of cultic life, the structures of economic life, the practices of the courts, and the political motives and actions of leaders and nations.

The prophets not only saw themselves as part of the covenant community and not individuals isolated from it, they addressed Israel as a social reality and not as a collection of individuals. The prophets operate out of a sense of corporate solidarity and consciousness often observed as a feature of ancient Israel overlooked and undervalued in the individualized society of

---

13 Bruce C. Birch, "Moral Agency, Community, and the Character of God in the Hebrew Bible," *Semeia* 66 (1995), 23–42.

our day. Thomas Ogletree finds in this area one of the Old Testament's most distinctive contributions to ethics:

According to Israelite understandings, it is not as isolated individuals, but as members of a community that we realize our being (...) Consequently, our wholeness as moral beings cannot be abstracted from the moral soundness of the community to which we belong. The moral soundness of the community, moreover, is most clearly manifest in its treatment of its most vulnerable members (...) Individual responsibility is not ruled out by this sense of solidarity; yet it gains an essentially social meaning. I act not simply for myself, but for the well-being of the whole people. I am answerable not simply to myself and my own principles, but to the whole people and its foundational principles.<sup>14</sup>

We cannot isolate the prophet's championing of justice and righteousness as an individualistic enterprise. The prophets teach us that leadership for even the most noble principles cannot be pursued for individual goals and purposes. It is undertaken in solidarity with the whole of the covenant people and in the concrete contexts of the concrete social, historical, and religious realities of their lives.

### **Message of Judgment and Hope**

In another context I offered the following summary of the prophetic message:

At the risk of oversimplification the prophetic message can be summarized as follows: God has been faithful to the relationship with Israel and has fulfilled the divine obligation within that relationship, but Israel has been unfaithful, has failed to carry out its obligations to the relationship. The relationship is now broken and the prophets announce God's necessary judgment on Israel's sin. Yet, relationship is not ended. Beyond judgment still lies hope for future restored relationship... God continues faithful to that relationship in spite of Israel's sin and will act to renew it.<sup>15</sup>

The wide variety of historical circumstances and the rich range of poetic images reflected in the prophets' expression of this basic message is what has made their message enduring and effective. Our treatment here can only suggest this range and cannot discuss the particularity of expression in the separate prophetic books.

---

14 Thomas W. Ogletree, *The Use of the Bible in Christian Ethics*, Fortress, p. 80. See also Gene M. Tucker, "The Role of the Prophets and the Role of the Church," *Prophecy in Israel*, ed. David L. Petersen, Fortress, 1987, p. 165.

15 Birch, *LJRD*, 247.

*God's faithfulness* to the relationship with Israel is rooted in the understanding of mutual obligation and commitment in the covenant at Sinai. The moral vocabulary of covenant finds its initial reality in the character and action of God.

Let those who boast boast in this, that they understand and know me, that I am the Lord; I act with steadfast love, justice, and righteousness in the earth, for in these things I delight, says the Lord. (Jer 9:24)

God's faithfulness is manifest in the events of Israel's own salvation story to which the prophets often refer (Amos 3:1–2; Micah 6:3–4; Hosea 11:1–2). A wide variety of metaphors for the relationship of God to Israel are used – legal partners in covenant, husband/wife, parent/child. In each instance, God has fulfilled the demands of the divine role.

*Israel's obligations* are rooted in the same moral qualities modeled by God, particularly the pair we have previously discussed, justice and righteousness. God has shown these qualities toward Israel and expects them to be reflected in the life of God's people, but they are not. It is part of the prophet's task to announce this reality.

For the vineyard of the Lord of hosts  
is the house of Israel,  
and the people of Judah  
are his pleasant planting;  
he expected justice,  
but saw bloodshed  
righteousness,  
but heard a cry! (Isa. 5:7)

The prophets announce that covenant obligations have not been fulfilled. Formal legal expressions of foundational obligation such as the Decalogue have been ignored (Hosea 4:2; Jer 7:9–10). Even more fundamentally, general moral regard for good and opposition to evil as reflected in the well being of the most vulnerable has been disregarded.

Cease to do evil,  
learn to do good;  
seek justice,  
rescue the oppressed,  
defend the orphan,  
plead for the widow. (Isa 1:17)

As previously noted, the prophets were very concrete in terms of the social realities that reflected the brokenness of covenant. These fall into several broad categories none of which can be discussed in detail in this brief article.

At this point we will simply enumerate the broad outlines of *the prophetic indictment* without an effort at full discussion or illustration.

(1.) Economic issues: The prophets saw a great disparity between the ideals of covenant for equitable distribution of basic resources and the brokenness and dislocation that characterized the economic sphere in their own contexts. The underlying structural issue was the shift in ownership of the land. The covenant ideal was that land should be held in families and clans as inheritance (*nahalah*) and passed on through the generations. Ownership resided with God. The development of kingship in Israel introduced systems of royal patrimony and the accumulation of land to a rising wealthy class. James L. Mays describes the change as “the shift of the primary social good, land from the function of support to that of capital; the reorientation of social goals from personal values to economic profit; the subordination of judicial process to the interests of the entrepreneur.”<sup>16</sup> The prophets decried this structural shift as fundamentally in tension with the ideals of covenant community.

Alas for those who devise wickedness  
and evil deeds on their beds!  
When the morning dawns, they perform it,  
because it is in their power.  
They covet fields, and seize them;  
houses and take them away;  
they oppress householder and house,  
people and their inheritance. (Micah 2:1–2; cf. also Isa. 5:8)

The prophets were particularly distressed at the effect of such shifts in land ownership and accumulation of wealth on the plight of the poor and vulnerable. Such distress was rooted in covenant traditions of God’s special concern for the dispossessed.

For three transgressions of Israel,  
and for four, I will not revoke the punishment;  
because they sell the righteous for silver,  
and the needy for a pair of sandals—  
they who trample the head of the poor into the dust of the earth,  
and push the afflicted out of the way. (Amos 2:6–7a)

The Lord enters into judgment  
with the elders and princes of his people:  
It is you who have devoured the vineyard;  
The spoil of the poor is in your houses.” (Isa 3:14)

---

16 Mays, “Justice: Perspectives From the Prophetic Tradition,” p. 148.

The prophets had harsh words for those who defraud by corrupt business practices or perversion of judicial processes in favor of the wealthy (Amos 8:4–6; Micah 6:11–12). They also condemned those who simply enjoyed their own wealth and luxury while remaining indifferent to the poor and oppressed in their midst (Amos 6:4–6).

(2.) Sociopolitical Issues: The prophets were clear in their indictment that economic exploitation was only possible because Israel's leaders had corrupted the sociopolitical structures of community and disregarded the covenant principles that should guide them. At every level the prophets saw leaders who had failed in their roles to serve God's covenant people and pursued their own self-serving interests for power and gain. This included those in official roles as priest and prophet (Isa 30:10; Jer 6:14; 8:11; Hos 4:6). It included the class of people regarded as rulers and chiefs among the people. It included the corruption of the justice system itself (Isa 5:22–23; Amos 5:7, 12; Micah 7:3; Isa 1:21–26; Ezek 22:12). Finally it includes the kings who are more interested in their own power and wealth and trust military might and diplomacy more than the Lord (Hos 10:13–14; Isa 31:1). Micah's sweeping indictment in 3:1–12 is representative of the harshness of prophetic invective against Israel's leadership.

Its rulers give judgment for a bribe,  
its priests teach for a price,  
its prophets give oracles for money;  
yet they lean upon the Lord and say,  
“Surely the Lord is with us!  
No harm shall come upon us.” (Micah 3:10–11)

In general, leaders were not governed by covenant principles and the well being of the entire people of God. Ezekiel's indictment of the kings and rulers of Judah as failed shepherds is representative.

You have not strengthened the weak, you have not healed the sick, you have not bound up the injured, you have not brought back the strayed, you have not sought the lost, but with force and harshness you have ruled them. (Ezek 34:4)

(3.) Cultic Issues: The most obvious issue in the prophetic indictment of the cult is idolatry because it is a fundamental violation of the covenantal demand for sole loyalty to the Lord. Worship of other gods, whether the Baals of the eighth century or the lure of Babylonian religion during exile, was not only an abandonment of Israel's own covenant God but is regarded by the prophets as a folly since these were all false gods—not gods at all.

My people consult a piece of wood,  
and their divining rod gives them oracles.

For a spirit of whoredom has led them astray,  
and they have played the whore, forsaking their God.  
(Hos 4:12; cf. also Isa 44:9–20; Jer 10:1–10)

But the cultic indictment of the prophets included more than idolatry. It was concerned with the hypocrisy of pious practices in the absence of covenant obedience, especially as marked by a lack of justice and righteousness (Amos 5:21–24; Hos 6:6; Isa 1:12–17; Jer 6:20). Attention to covenant integrity in the cult was the special responsibility of the priests so the prophets often had harsh words for their failures to maintain covenant loyalty and obedience. “My people are destroyed for lack of knowledge; because you have rejected knowledge, I reject you from being a priest to me” (Hos 4:6; cf. Micah 3:11). Even the temple or the royal sanctuaries fall under indictment if its practices reflect service to royal power and the privileges of wealth (Jer. 7; Micah 3:12).

Beyond judgment the prophets also had an extensive *message of hope and renewal*. God remains faithful to the covenant and will not abandon the covenant partner in spite of Israel’s sin and its consequences. Any appropriation of prophetic models of leadership must include the prophetic proclamation of God’s fidelity to the community beyond and in spite of judgment on its failings (Hos 11:8–9).

In some of the prophets there is a message of repentance as a possible path for averting the judgment and correcting the course of disobedience. Repentance in the Hebrew concept is a turning to take another direction.

If you return, O Israel, says the Lord,  
if you return to me,  
if you remove your abominations from my presence,  
and do not waver,  
and if you swear, “As the Lord lives!”  
in truth, in justice, and in uprightness,  
then nations shall be blessed by him ... (Jer 4:1–2)

Even if God’s people do not choose repentance, the prophets are clear that God’s love and compassion speak the final word. God does not give up on the covenant relationship and the prophets articulate the hope for a restored community truly governed by covenant principles. It is eschatological in character but as in much of the prophetic message rooted in the trust that this hope will find expression in concrete historical realities.

Then justice will dwell in the wilderness,  
and righteousness abide in the fruitful field.  
The effect of righteousness will be peace,  
and the result of righteousness, quietness and trust forever.

My people will abide in a peaceful habitation,  
in secure dwellings, and in quiet resting places.  
(Isa 32:16–18; see also the peaceable kingdom in 11:6–9)

The prophets of the exile, Ezekiel and Deutero-Isaiah, move entirely to themes of hope and renewal because in their context the brokenness of judgment has already been experienced. Hopeful themes continue in the prophetic voices following exile against the backdrop of struggles to restore Jerusalem and faithful life in the returned community.

The development of these hope-filled eschatological visions in prophetic leadership are significant for claiming God's fidelity to visions of justice and righteousness even when human community falters in its covenant faithfulness. Hope is possible because the future does not depend on human efforts alone, but the future is under God's sovereign rule.

It summons the community to a quality of life appropriate to the coming of God's kingdom, perhaps even contributing to the movement of God toward its realization. Justice and righteousness are the pathways of those who live toward this vision even when the prevailing society around them refuses it (...) It is the articulation of hopeful vision that makes faithful endurance possible, and enables the faithful community of God's people to choose qualities of moral life which are not characteristic of other communities.<sup>17</sup>

★ ★ ★

The prophet was but one office of leadership in ancient Israel, but it was in its full expression in the Hebrew canon, the most unique to Israel and the most directly related to the covenant foundations of community as the people of God. New Testament explorations have documented a strong role for this prophetic tradition in the life, teachings, and ministry of Jesus. To reclaim prophetic leadership as a central element in the church's theology of leadership and ministry is to give it the place suggested by its role in the canon rather than the fringe role, however respected, that the role of prophet seems to play in the practice of the church's ministries. This would, by the very nature of prophetic commitment to covenant values, place leadership on behalf of justice more prominently on the agenda of the church's leaders.

---

17 Birch, *LJRD*. pp. 272–273.

## Zusammenfassung

Der Aufsatz plädiert für eine Wiederentdeckung alttestamentlicher Prophetie als Modell für heutiges Leitungshandeln in der Kirche. Ein besonderes Gewicht liegt dabei auf dem prophetischen Zeugnis für Recht und Gerechtigkeit.

Ein erster Abschnitt beschreibt das alttestamentlich-biblische Verständnis von Recht und Gerechtigkeit, das wesentlich relationaler Art ist: Die prophetische Forderung von Recht und Gerechtigkeit bemisst sich nicht an einer abstrakten Norm, sondern an der Qualität einer Beziehung, die das Heil des anderen, besonders des Schwachen und Unterdrückten, sucht. Darin entspricht menschliche Gerechtigkeit Gottes eigener Gerechtigkeit, die sich in seiner Treue zum Bund mit seinem Volk erweist.

Im Folgenden werden fünf Elemente prophetischer Praxis benannt, an denen sich heutiges Leitungshandeln orientieren kann. (1.) Prophetische Leitung gründet in der *Berufung* durch Gott selbst, nicht zuerst in eigenen Fähigkeiten und Ressourcen. (2.) Kraft ihrer Berufung sind die Propheten in Wort und Tat *Repräsentanten Gottes* und damit zugleich Vertreter einer alternativen Sicht der Welt, die sie in Distanz zur herrschenden Kultur bringt. (3.) Prophetischer Dienst vollzieht sich in der Spannung von *Erinnerung und Erwartung*, Treue zu den Traditionen des Glaubens und Offenheit für ein gänzlich neues Handeln Gottes in der Zukunft. Beides ist nötig, um die »Tyrannei der Gegenwart« zu brechen. (4.) Auch in seiner kritischen Distanz zur Gesellschaft ist der Prophet solidarisch mit seinem Volk; sein Handeln bleibt auf den *Kontext der Gemeinschaft* und ihr Wohl bezogen. (5.) Prophetische Verkündigung spricht vom *Gericht Gottes* und neuer *Hoffnung*: Angesichts der Verfehlung der Erwartungen Gottes im Bereich der Ökonomie, der sozialen Struktur der Gesellschaft und des Gottesdienstes kündigen die Propheten das Gericht Gottes an. Aber über das Gericht hinaus formulieren sie die Vision einer erneuerten Gottesbeziehung und einer neuen, heilvollen Gemeinschaft, in der Gott selbst Recht und Gerechtigkeit zum Durchbruch verhilft.

Die prominente Rolle der Propheten im biblischen Kanon, aber auch das Weiterwirken der prophetischen Tradition in der Verkündigung Jesu geben Anlass genug, dem Aspekt des Prophetischen im Nachdenken über kirchliche Leitung mehr Gewicht zu geben, als es gemeinhin geschieht.

Jörg Barthel

# Autorität der Bibel und christliche Praxis<sup>1</sup>

David N. Field

In historischer Perspektive erscheint die Bibel als Autorität und Norm christlicher Praxis. Die normative Rolle der Bibel gründet in der Erfahrung der Kirche, die in ihrer Begegnung mit den biblischen Texten zugleich Gott begegnet. Doch hatte und hat diese positive Erfahrung eine negative Kehrseite: Die generelle Inanspruchnahme der Bibel hat innerhalb der Kirche nicht zu einer einheitlichen Positionierung in ethischen Belangen geführt. Vielmehr haben Menschen die Botschaft der Bibel immer wieder als unterdrückend und destruktiv erfahren. Bosheit, Ungerechtigkeit und Ausbeutung sind mit Hilfe der Bibel gerechtfertigt worden. Dies ist zum Teil Resultat der jeweiligen Auslegung, doch liegen die Schwierigkeiten nicht allein auf Seiten der Interpreten, sondern auch in den biblischen Texten selbst.

Ich möchte in diesem Aufsatz ein Modell biblischer Autorität vorschlagen, das die Bejahung dieser Autorität ermöglicht, jedoch zugleich die damit verbundenen Schwierigkeiten zur Kenntnis nimmt.<sup>2</sup>

## Das Problem der Bibel als Gnadenmittel

### Der problematische Charakter der Bibel als Norm christlicher Praxis

Im Folgenden werden wir den problematischen Charakter der biblischen Texte am Beispiel eines Themenbereichs erörtern, über den die Bibel nach Auffassung vieler Christen unzweideutig und ethisch autoritativ spricht, nämlich die Fragen von Ehe und Familie.

**a) Die innere Vielfalt der Bibel.** Die Bibel ist ein komplexes Buch, das auf ethische Fragestellungen oft keine einheitliche Antwort gibt. Vielmehr haben wir es mit unterschiedlichen Antworten zu tun, die sich zum Teil ergänzen, unter Umständen jedoch auch in Spannung oder gar Widerspruch zueinander stehen. Dies belegen die biblischen Passagen, die sich mit der Ehescheidung beschäftigen. Das Deuteronomium erlaubt die Scheidung und liefert Regeln für ihre Durchführung (Dtn 24,1–3). Esra befiehlt den israelitischen Männern, sich

1 Aus dem Englischen übersetzt von Eva-Maria Barthel, überarbeitet von J. Barthel.

2 Vgl. zur Besprechung einiger aktueller Modelle biblischer Autorität David N. Field, *The Theological Authority of the Bible and Ecological Theology*, in: *Scriptura* 101 (2009), 206–218.

von ihren ausländischen Frauen scheiden zu lassen (Esra 10,1–5). Diese Sicht der Beziehungen von Israeliten und Nicht-Israeliten steht in direktem Gegensatz zu den Büchern Ruth und Jona, die nach Auffassung vieler Exegeten etwa zur gleichen Zeit verfasst wurden. Möglicherweise in kritischer Auseinandersetzung mit Esra erklärt Maleachi, dass Gott die Ehescheidung hasst (Mal 2,16). Nach Markus und Lukas lehnt Jesus die Ehescheidung grundsätzlich ab (Mk 10,2–12, Lk 16,18), jedoch wird die Passage unterschiedlich überliefert. Matthäus ergänzt dagegen eine Ausnahmeregelung, derzufolge Scheidung im Falle von *porneia* zulässig ist (Mt 19,3–9, vgl. auch Mt 5,31). Was genau unter *porneia* zu verstehen ist, ist exegetisch noch immer umstritten. Die Unterschiede zwischen den Überlieferungen werden exegetisch meist damit erklärt, dass die Evangelisten die Worte Jesu auf ihren eigenen Kontext bezogen und an diesen angepasst hätten. Weil die Ausnahmeregelung nur bei Matthäus vorkommt, gehen einige Forscher davon aus, dass diese von ihm selbst hinzugefügt wurde. Unabhängig davon fügt Paulus eine weitere Ausnahmeregelung hinzu, wenn er erklärt, der Scheidungswunsch eines nichtchristlichen Partners sei legitim (1Kor 7,10–16). Wir müssen also zur Kenntnis nehmen, dass es in dieser Frage deutliche Spannungen und Widersprüche gibt. Diese lassen sich nicht mit dem Argument einer fortschreitenden Geschichte der Offenbarung des Gotteswillens auflösen, die in der Lehre Jesu ihren autoritativen Schlusspunkt finde. Im Hinblick auf ihren geschichtlichen Kontext erlauben Paulus und möglicherweise auch Matthäus Ausnahmeregelungen, die der generellen Ablehnung der Ehescheidung durch Jesus widersprechen.

**b) Die historische Distanz der Bibel.** Wenn es darum geht, biblische Quellen auf gegenwärtige ethische Fragestellungen zu beziehen, macht sich oft die Tendenz bemerkbar, vor dem Hintergrund einer scheinbaren Ähnlichkeit von Situationen direkte Parallelen und Anwendungsstrategien zu entwickeln, ohne die soziokulturelle und historische Distanz zwischen dem biblischen Text und unserem gegenwärtigen Kontext zu berücksichtigen. Viele Christen verstehen beispielsweise die Zehn Gebote als unabänderliches moralisches Gesetz, dessen Bedeutung klar auf der Hand liegt, und verkennen so die soziokulturelle Distanz zwischen uns und dem biblischen Text. Das Gebot »Du sollst nicht ehebrechen« etwa hatte in der altisraelitischen Kultur eine andere Bedeutung, als wir heute gemeinhin annehmen, denn es setzt ein völlig anderes Verständnis von Ehe voraus.<sup>3</sup> Die Ehe war stark patriarchalisch und oft polygam organisiert; in gewissem Sinne wurden Ehefrauen als Eigentum der Männer angesehen. Zudem war sie patrilinear be-

---

3 Vgl. die Diskussion bei Carolyn Pressler, The »Biblical View« of Marriage, in: Engaging the Bible in a Gendered World. An Introduction to Feminist Biblical Interpretation in Honor of Katherine Doob Sakenfeld, hg. von Linda Day und Carolyn Pressler, Louisville 2000.

stimmt, das heißt, die Abstammungslinie definierte sich über den männlichen Nachwuchs. Deshalb war es wichtig, Kinder als legitimen Nachwuchs des Ehemannes auszuweisen. Dies hatte zur Folge, dass die Sexualität der Frau von ihrem Ehemann – oder im Falle der unverheirateten Frau von ihrem Vater – kontrolliert wurde. Durch seine legitimen männlichen Nachkommen konnte ein Mann den Fortbestand seines Namens und die Besitzansprüche seiner Familie auf ihr Land sichern. Die Ehe war ihrem Wesen nach eher eine Beziehung zwischen zwei Familien als zwischen zwei Personen. Unser heutiges Ideal der Kleinfamilie war unbekannt. Es handelte sich primär um ein wirtschaftliches Verhältnis mit dem Ziel der Produktion und Reproduktion, weniger um eine auf Liebe und Partnerschaft ausgerichtete Beziehung. Ehefrauen und Kinder waren notwendig, um den Fortbestand der bäuerlichen Landwirtschaft zu sichern. Weil die Sterberate sehr hoch war und nur jedes dritte Kind das Erwachsenenalter erreichte, waren Kinder besonders wichtig. Frauen konnten durch eine Ehe für sich und ihre Kinder Sicherheit gewinnen. So konnte der Bedarf an Nachkommenschaft und die Versorgung der Frau durch das System der Schwager- oder Leviratsehe gewährleistet werden, wenn ein Mann starb, ohne Söhne gezeugt zu haben (Dtn 25,5–10). Eheschließungen wurden von den Eltern arrangiert, und in den meisten Fällen wurden Mädchen bereits im Alter von zehn bis vierzehn Jahren verheiratet. Es gab mehrere Typen von Ehefrauen, darunter Zweitfrauen, Konkubinen, Sklavinnen und Leviratsehefrauen. Als Ehebruch galt in diesem Kontext das Verhältnis eines Mannes zu einer verheirateten oder verlobten Frau eines anderen Mannes. Eine solche Beziehung bedeutete eine Gefahr für die Legitimität potentieller Kinder und verletzte zugleich den Anspruch des Mannes auf Kontrolle über die Sexualität seiner Frau. Hatte ein Mann dagegen eine Beziehung zu einer unverheirateten oder nicht verlobten Frau, zu seiner verwitweten Schwägerin, einer Prostituierten,<sup>4</sup> einer Sklavin (selbst wenn diese verlobt war) oder einer Kriegsgefangenen, so galt dies nicht als Ehebruch. Auch im Neuen Testament blieb die Grundstruktur der Ehe patriarchal, und während Polygamie seltener vorkam, war die Praxis der Leviratsehe weiterhin üblich. Wiederum standen ökonomische und rechtliche Erwägungen im Vordergrund, denn die Familie blieb die grundlegende wirtschaftliche Einheit. Paulus sieht die Ehe als Konzession an diejenigen an, die ihre sexuellen Bedürfnisse nicht kontrollieren können, und in der Verkündigung Jesu verlieren Familienbeziehungen generell an Bedeutung. In beiden Teilen der Bibel aber ist die Ehe eine säkulare, keine religiöse Institution. Wir können die biblischen Texte nach alle-

---

4 Spr 6,25–26 scheint zu besagen, dass ein Mann eher mit einer Prostituierten als mit der Frau eines anderen Mannes verkehren sollte.

dem nicht einfach auf unser modernes oder postmodernes westliches Eheverständnis anwenden. Das Verständnis vom Treue und Untreue hängt davon ab, wie wir Sexualität und Ehe heute verstehen.

**c) Das Schweigen der Bibel:** Es gibt viele bedrängende Fragen, zu denen die Bibel nicht unmittelbar Stellung nimmt. Das liegt zum einen an ihrem andersartigen soziokulturellen Kontext, zum anderen an wissenschaftlichen und technischen Entwicklungen, und wieder andere Fragen werden schlicht nicht erörtert, obwohl anzunehmen ist, dass sie auch in der damaligen Gesellschaft eine Rolle spielten. So schweigt die Bibel beispielsweise zu Themen wie Empfängnisverhütung und Abtreibung, familiärer Gewalt (außer in problematischen Texten, die sich mit der Disziplinierung von Kindern beschäftigen) und Vergewaltigung in der Ehe, ebenso zu Fragen reproduktiver Medizin.

**d) Der Schrecken der Bibel:** Bestimmte biblische Texte billigen, regeln oder fördern sogar Praktiken, die wir nicht nur als erschreckend empfinden, sondern die auch im Widerspruch zu den fundamentalen ethischen Werten der Bibel selbst stehen. Grundsätzlich befürwortet und befördert die Bibel beispielsweise ein patriarchalisches Verständnis von Ehe und Familie, auch wenn es einige Passagen gibt, die auf ein stärker egalitäres Verständnis menschlicher Beziehungen als göttliches Ideal hindeuten. Im Sprüchebuch werden Väter dazu ermutigt, ihre Kinder zu schlagen (Spr 3,12; 13,24), und das Deuteronomium fordert sie dazu auf, einen widerspenstigen Sohn zu Tode zu steinigen (Dtn 21,18–21). Im Falle der Vergewaltigung einer unverheirateten oder nicht verlobten Frau wird vom Täter verlangt, dem Vater ein Strafgeld zu zahlen und das Opfer zu heiraten (besser gesagt: das Opfer wird gezwungen, ihn zu heiraten), ohne sich später von ihr scheiden lassen zu können (Dtn 22,28f.).<sup>5</sup> Die neutestamentlichen Texte, die Frauen vorschreiben, sich ihren Männern zu unterwerfen, und die Männer zum Ausgleich dazu auffordern, ihre Frauen zu lieben (Eph 5,22ff.; Kol 3,18f.), können als Forderung eines Liebespatriarchats interpretiert werden (das aber gleichwohl ein Patriarchat bleibt). Sie wurden immer wieder zur Rechtfertigung der Unterdrückung von Frauen benutzt und für die Duldung oder Unterstützung des Missbrauchs von Frauen ins Feld geführt.

Die problematischen Merkmale der Bibel zur Kenntnis zu nehmen, bedeutet nicht, ihre grundlegende ethische Bedeutung zu bestreiten. Positiv ist dafür auf solche Texte zu verweisen, die auf überraschende Weise im Kontrast zu den herrschenden kulturellen Werten stehen oder diese modifizie-

---

5 Zur Diskussion relevanter alttestamentlicher Gesetze vgl. Cheryl B. Anderson, *Ancient Laws and Contemporary Controversies. The Need for Biblical Interpretation*, Oxford 2009, 32–39.

ren. Die Frage ist: Wie können wir dieser Sammlung von Texten Autorität zuschreiben und dabei sowohl ihrer grundlegenden ethischen Bedeutung als auch ihrem problematischen Charakter Rechnung tragen? Ein weiterführender Weg besteht darin, unseren Ansatz stärker an der Bibel selbst zu orientieren. Das heißt nicht, Einzeltexte aus der Bibel herauszulösen und sie in unserem heutigen Kontext gewaltsam durchzusetzen. Vielmehr ist sorgfältig darauf zu achten, wie die biblischen Autoren selbst ihre Positionen entwickelten. Vor diesem Hintergrund können wir dann versuchen, ein eigenes Verständnis christlicher Praxis zu entwickeln.

### **Die Bibel als Medium und Werk der Gnade: Eine Neuinterpretation der Position Wesleys**

John Wesleys Theologie der Gnade und der Gnadenmittel bietet einen hilfreichen theologischen Rahmen, der uns in die Lage versetzt, sowohl die bleibende ethische Bedeutung der Bibel zu bekräftigen als auch den problematischen Merkmalen der biblischen Texte Rechnung zu tragen. Mein Vorschlag geht nicht direkt aus einer Analyse von Wesleys Verständnis biblischer Autorität hervor, er entwickelt vielmehr einen theologischen Rahmen, der in zentralen Motiven von Wesleys Theologie gründet.<sup>6</sup>

**a) Die Bibel als Gnadenmittel.** Auch wenn Wesley den Vorgang des »Erforschens der Schriften« und nicht die Bibel selbst als Gnadenmittel betrachtete, bietet seine Sicht der Gnadenmittel eine anregende Perspektive für ein theologisches Verständnis der Bibel.<sup>7</sup>

(1.) Gnade besteht in der Präsenz des Heiligen Geistes. Darum impliziert das Verständnis der Bibel als Gnadenmittel das Bekenntnis, dass Gott diese benutzt, um seine Gegenwart als derjenige zu vermitteln, der annimmt und vergibt, befiehlt und belehrt, ermächtigt und verändert.

(2.) Die Funktion der Bibel ist es, uns in das Bild Gottes zu erneuern. Sie ist das Mittel, durch das Gott eine Gemeinschaft von Menschen schafft, deren Leben Zeichen und Vorgeschmack des kommenden Reiches Gottes ist. Deshalb ist die Bibel dann angemessen verstanden, wenn ihre grundlegenden theologischen und ethischen Visionen im Leben und in der Mission der Kirche Gestalt gewinnen, und weniger dann, wenn »korrekte« Lehrsätze formuliert werden.

6 Zu Wesleys eigener Position vgl. Scott J. Jones, *John Wesley's Conception and Use of Scripture*, Nashville 1995.

7 Aus seiner Predigt »Die Gnadenmittel« (Predigt 16), in: John Wesley, *Die 53 Lehrpredigten*. *Lehrpredigten 12–17*, hg. im Auftrag des Europäischen Rates der Evangelisch-methodistischen Kirche, Stuttgart 1987, 289–310.

(3.) Wir müssen zwischen den Gnadenmitteln und der tatsächlich übermittelten Gnade unterscheiden. Wie Wesley in seiner Predigt »Die Gnadenmittel« bemerkt:

Ebenso räumen wir ein, daß alle äußeren Mittel ohne den Geist Gottes nichts nützen und in keiner Weise die Erkenntnis und Liebe Gottes fördern können (...) Er allein schafft mit Seiner allmächtigen Kraft in uns, was vor Ihm gefällig ist. Wenn Er nicht in allen äußeren Dingen und durch sie wirkt, so sind sie nichts als schwache und dürftige Elemente (...) Wir wissen, daß den Worten, die im Gebet gesprochen werden, den Buchstaben der gelesenen und gehörten Schrift (...) keine Macht innewohnt. Gott allein ist der Geber aller guten Gaben, der Urheber aller Gnade. Jede Kraft, durch die irgendeines dieser Gnadenmittel uns zum Segen wird, kommt nur von ihm.<sup>8</sup>

Wesley hat diese Unterscheidung in seiner Lehre von der Autorität der Bibel nicht ausgearbeitet. Wenn wir bekennen, dass die Bibel ein Gnadenmittel ist, dann bedeutet dies, dass sie das Wort Gottes an uns vermittelt, aber nicht in sich selbst bzw. nur in einem abgeleiteten Sinne Wort Gottes ist.

(4.) Versteht man die Bibel als Gnadenmittel, dann rückt der Akzent auf die gegenwärtigen Leserinnen und Interpreten der biblischen Texte. Unsere aktuelle Aufgabe ist es, auf das zu hören, was Gott uns durch die Bibel in unserem Kontext sagt, während wir an seiner Mission teilnehmen. Damit wird anerkannt, dass die biblischen Texte mehrdeutig sind und nicht die umfassende Information bieten, die zur Zuweisung einer eindeutigen Bedeutung nötig wäre. Interpretation hängt von der kreativen Arbeit der Interpreten ab; Bedeutung entsteht in der Begegnung zwischen dem Text und der Interpreten, die unter dem Einfluss von Gottes Geist arbeiten.<sup>9</sup>

(5.) Gnade befähigt zur Verantwortung. Wer behauptet, die Bibel sei ein Gnadenmittel, behauptet deshalb zugleich die Notwendigkeit verantwortlicher Interpretation. Diese Verantwortung hat eine zweifache Gestalt: Sie besteht zum einen gegenüber dem Text, seinem Autor/seinen Autoren und impliziten Leser/n, zum anderen gegenüber der gegenwärtigen Glaubensgemeinschaft. In wesleyanischer Sicht ermöglicht und vervollständigt der Geist unsere Fähigkeit zur Einsicht und zum kritischen Denken (in Wesleys Terminologie: »Vernunft«). Daraus erwächst die Forderung, diese Fähigkeit

---

8 A.a.O., 293.

9 Vgl. Robert W. Wall, *Toward a Wesleyan Hermeneutic of Scripture*, in: *Reading the Bible in Wesleyan Ways. Some Constructive Proposals*, hg. von Barry L. Callen und Richard P. Thompson, Kansas City 2004, 39–55; Richard P. Thompson, *Inspired Imagination. John Wesley's Concept of Biblical Inspiration and Literary Critical Studies*, a.a.O., 57–79.

auf verantwortliche Weise zu gebrauchen, soll der Text und das darin von Gott Gesagte verstanden werden.

**b) Die Bibel als Werk der Gnade Gottes.** Die Bibel ist nicht nur Mittel der Gnade, sie ist auch Werk der Gnade Gottes.<sup>10</sup> Die biblischen Texte sind entstanden als Antwort auf Gottes barmherzige Gegenwart und sein Handeln im Leben Israels und der Kirche. Als solche spiegeln sie die Merkmale der Gnade Gottes wider. In dieser Hinsicht eröffnet Wesleys Theologie der Gnade einige hilfreiche Perspektiven:

(1.) Wesley vertrat die Auffassung, dass die Gnade Gottes die gesamte Menschheit durchwaltet, um uns zu voller Menschlichkeit zu befähigen. Gottes Macht und Gnade konkurriert nicht mit menschlicher Macht und Verantwortung, so als zöge die Aufwertung des einen die Abwertung des anderen nach sich.

(2.) Gnade ist relational und nicht zwingend. Sie befähigt uns zwar dazu, Gott zu antworten, aber sie legt die Antwort nicht determinierend fest. Es ist möglich, die Gnade ganz oder teilweise abzulehnen; die Gnade selbst ermöglicht eine solche Ablehnung, weil sie uns Verantwortung zuspricht.

(3.) Gottes Gnade behandelt uns als menschliche Wesen und nicht als leblose Objekte. Die Gnade kommt zu uns in all unseren menschlichen Begrenzungen, das heißt, sie erscheint in der Komplexität unseres historischen, sozialen und kulturellen Daseins.

(4.) Gottes Gnade enthebt uns weder der Begrenztheit unseres Wissens noch hält sie uns davon ab, Fehler zu begehen. Wesley bekräftigte, dass selbst diejenigen, die ein bestimmtes Maß an christlicher Vollkommenheit erreicht haben, noch immer den normalen Grenzen menschlichen Wissens unterliegen und sowohl in der Lehre als auch im Handeln Fehler begehen.

(5.) Gottes Gnade wirkt einerseits kontinuierlich, indem sie an dem Punkt beginnt, wo wir sind, und uns dann allmählich verändert. Andererseits wirkt sie durch einschneidende Erfahrungen, die einen radikalen Umbruch mit sich bringen.

Weil die Bibel Werk göttlicher Gnade ist, prägen diese Eigenschaften auch ihren Entstehungsprozess. Gottes Gnade wirkte im Leben der biblischen Autoren, und deren Schriften sind Antwort auf die Gnade. Deshalb trägt die Bibel die Spuren der Menschlichkeit ihrer Verfasser. Es ist zu er-

---

10 In diesem Abschnitt entfalte ich teilweise Positionen von Brian Stone, Wesleyan Theology, Scriptural Authority and Homosexuality, in: Wesleyan Theological Journal 30 (1995), 108–138. Bezogen habe ich mich auch auf die umfassende Diskussion von Wesleys Theologie bei Randy L. Maddox, Responsible Grace. John Wesley's Practical Theology, Nashville 1994, und Kenneth Collins, The Theology of John Wesley: Holy Love and the Shape of Grace, Nashville 2007.

warten, dass wir allmähliche Veränderungen und dramatische Umbrüche im Verstehensprozess vorfinden, aber auch Unwissenheit und Versagen. Die Bibel als Mittel und Werk der Gnade Gottes zu verstehen, bedeutet daher, sie als eine Sammlung von Dokumenten ernst zu nehmen, die von Menschen in einem bestimmten sozio-historischen und religiös-kulturellen Kontext geschrieben wurden und normalen menschlichen Begrenzungen unterliegen. Die Bibel enthält keine kontextunabhängige ewige Botschaft. Je mehr wir betonen, dass sie Werk der Gnade Gottes ist, desto mehr müssen wir auch betonen, dass sie gänzlich menschlich ist. Wenn wir dies zur Kenntnis genommen haben, stellt sich die Frage: Wie prägt diese vielfältige und in mancherlei Hinsicht problematische Sammlung von Dokumenten unsere Praxis?

## **Autorität der Bibel und paradigmatische Erzählungen**

Meine grundlegende These ist, dass wir in der Bibel bestimmte Erzählungen von besonderer Bedeutung vorfinden, die maßgeblich für das Verständnis von Gott, Gottes Absichten und Gottes Ansprüchen sind. Der komplexe Vorgang der *relecture* und Neuinterpretation dieser Erzählungen in der biblischen Tradition selbst schafft einen hermeneutischen und normativen Kanon und zugleich ein Modell für unser eigenes theologisches Denken. Die Legitimität dieses Modells ist nicht bereits a priori gegeben, sondern muss sich in seiner exegetischen und theologischen Fruchtbarkeit erweisen. Wenn wir zur Kenntnis nehmen, dass es für jeden vorgegebenen Text eine ganze Anzahl möglicher und sogar guter Lesarten gibt, stellt sich die Frage: Vermag unser Ansatz bessere Lesarten der biblischen Texte in ihrer Vielfalt zu liefern? Erlaubt er uns, mit der Vielfalt, den Widersprüchen und problematischen Eigenarten der Bibel in theologisch verantwortlicher und fruchtbarer Weise umzugehen? Befähigt er uns, über den Text hinauszugehen und die gegenwärtige Welt anzusprechen?

Das Modell basiert auf folgenden Prämissen:

(1.) Wir nähern uns den biblischen Texten mit bestimmten Interessen und Bindungen. Diese Interessen sind selbstkritisch zu reflektieren, und wir müssen bereit sein, unser interessegeleitetes Vorverständnis der Kritik zu unterziehen und es gegebenenfalls zu ändern.

(2.) Die Andersartigkeit und Fremdheit der Bibel muss immer wieder neu bekräftigt werden. Die biblischen Traditionen sprechen zu uns gerade in ihrer Differenz zu unserem Kontext, unserer Kultur und unseren Werten. Wenn die Autorität der Bibel zu bekräftigen ist, so gilt dies auch für ihre Andersartigkeit. Diese Andersartigkeit muss unsere theologischen Entwürfe

beständig in Frage stellen. John Goldingay betont in diesem Zusammenhang: »Gerade diejenigen Passagen, die unsere bereits feststehenden Überzeugungen scheinbar unterminieren, hören wir mit besonderer Aufmerksamkeit, in der Hoffnung, dass wir uns für konstruktive Kritik öffnen.«<sup>11</sup>

(3.) Ist die Andersartigkeit der Bibel zu bekräftigen, so ist doch zugleich zur Kenntnis zu nehmen, dass eine Dimension dieser Andersartigkeit in Aussagen besteht, die den grundlegendsten biblischen Einsichten in Charakter und Handlungsweise Gottes sowie das Handeln des Gottesvolkes widersprechen. Uns stellt sich daher die doppelte Aufgabe, die biblische Infragestellung unserer Überzeugungen zu hören und zugleich bestimmte Elemente der biblischen Tradition zu kritisieren.

(4.) Die Bibel ist ein komplexes und vielfältiges Buch. Gerade in ihrer Vielfalt leisten die biblischen Autoren einen Beitrag zu unserer Theologie und Praxis. Auch wenn die vielfältigen Perspektiven in bestimmten Fällen zu einer komplexen Einheit zusammengeschlossen werden können, sollten wir nicht versuchen, diese Vielfalt leichthin auf eine einzige Perspektive zu reduzieren.

(5.) Die Vielfalt und Komplexität der Bibel ist theologisch signifikant. Sie verhindert die Entwicklung dominierender Meta-Erzählungen und rigider, scheinbar umfassender theologischer Konstruktionen. Solche Konstruktionen beeinträchtigen unsere Fähigkeit, auf die Anforderungen unserer gegenwärtigen Kontexte zu reagieren.

(6.) Auch diejenigen Dimensionen des biblischen Zeugnisses, denen wir zeitübergreifende Bedeutung zusprechen, bleiben immer in kontingente Kontexte eingebettet und können nicht aus ihnen herausgelöst werden.<sup>12</sup> Kontexte fungieren immer zugleich öffnend und verhüllend. Ein bestimmter Kontext kann zur Entwicklung bedeutsamer theologischer Aussagen beitragen, die als normativ angesehen werden können, und zugleich andere verdunkeln, verhüllen oder sogar bestreiten.<sup>13</sup>

(7.) Wenn wir die Vielfalt der Bibel anerkennen und zugestehen, dass sie ethisch und theologisch problematische Texte enthält, ergibt sich die Aufgabe, einen Kanon im Kanon zu entwickeln, der aus dem biblischen Kanon selbst hervorgeht. Ein solcher Kanon hat sowohl hermeneutische als auch normative Funktion. In hermeneutischer Hinsicht bietet er eine Perspektive, aus der wir das vielfältige biblische Material so integrieren können, dass interne Beziehungen sichtbar werden und wir in die Lage versetzt werden, die

---

11 John Goldingay, *Models for Interpreting Scripture*, Grand Rapids 1995, 110.

12 Vgl. J. Christiaan Beker, *The Authority of Scripture: Normative or Incidental*, in: *Interpretation* 49 (1992), 376–382.

13 Vgl. James R. Cochrane, *Circles of Dignity. Community Wisdom and Theological Reflection*, Minneapolis 1999, 47–50.

Texte im Blick auf unseren zeitgenössischen Kontext zu interpretieren. Als normativer Kanon bietet er einen Orientierungspunkt, von dem aus wir bestimmte Aspekte der biblischen Schriften, die im Widerspruch zur erlösenden Absicht Gottes stehen, kritisieren können.

(8.) Die Vielfalt der literarischen Gattungen und die Bedeutung der Erzählung sind besonders zu würdigen. Die Bedeutung der Erzählung ergibt sich aus drei aufeinander bezogenen Punkten: Zunächst einmal bildet Erzählung nicht nur den Hauptbestandteil des biblischen Materials, sie verknüpft und integriert auch die unterschiedlichen Schriften und gibt der Bibel so ihre kanonische Gestalt. Zum Zweiten sind Erzählungen ein grundlegendes Ausdrucksmittel des symbolischen Universums bzw. der Weltanschauung jeder besonderen soziokulturellen Gruppe.<sup>14</sup> Die Erzählungen, die wir weitergeben und in denen wir leben, tragen zur Konstruktion von Gruppenidentität, Praxis und Handlungszielen bei. Zum Dritten eignet Erzählungen eine besondere theologische Angemessenheit, weil die biblischen Traditionen den Anspruch erheben, das Handeln Gottes und die menschliche Antwort auf dieses Handeln zu bezeugen.<sup>15</sup>

(9.) Unsere Aufgabe besteht nicht nur darin, das Normative innerhalb der biblischen Schriften zu erkennen, sondern auch zu fragen, was heute zu sagen und zu tun ist. Wir brauchen also einen Weg, mit der Bibel über die Bibel hinauszugehen, um unsere gegenwärtige Welt anzusprechen. Dieser Ansatz beruht auf zwei Einsichten: Zum einen können wir viele Texte nicht unmittelbar auf unsere gegenwärtige Welt anwenden. Zum anderen weist die Bibel selbst als ganze betrachtet über sich hinaus. Dies ist eine Konsequenz der Zukunftsorientiertheit mancher biblischen Traditionen, aber auch ein Resultat der im biblischen Text nicht aufgelösten Vieldeutigkeiten, Spannungen und Widersprüche und der »Texte des Schreckens«<sup>16</sup>.

---

14 Vgl. S. Crites, *The Narrative Quality of Experience*, in: *Journal of the American Academy of Religion* 39 (1971) 291–311, Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom. A Primer on Christian Ethics*, Notre Dame 1983 (deutsch: *Selig sind die Friedfertigen*, Neukirchen-Vluyn 1995); G. W. Stroup, *The Promise of Narrative Theology. Recovering the Gospel for the Church*, Atlanta 1981; N.T. Wright, *The New Testament and the People of God (Christian Origins and the Question of God, volume 1)*, London 1992, 46–80 und 121–144 (deutsch: *Das Neue Testament und das Volk Gottes*, Marburg 2011). Diese Schwerpunktsetzung ist jedoch nicht unproblematisch (vgl. J. Wentzel Van Huyssteen, *Essays in Post Foundationalist Theology*, Grand Rapids 1997, 180–192).

15 Vgl. John Goldingay, *Models for Scripture*, Grand Rapids 1994, 21–28; ders., *Old Testament Theology, Vol. 1: Israel's Gospel*, Downers Grove 2003, 29–41.

16 Vgl. Phyllis Trible, *Texts of Terror. Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, Philadelphia 1984 (deutsch: *Mein Gott, warum hast du mich vergessen*, Gütersloh 1996).

## Paradigmatische Erzählungen

Entgegen den Behauptungen mancher Vertreter narrativer Theologie bietet uns die Bibel weder eine einheitliche Erzählung noch eine einzige, umfassende narrative Struktur. Vielmehr konfrontiert sie uns mit einer Sammlung von sich überlagernden und aufeinander bezogenen Erzählungen und einer Vielzahl von nicht-narrativen Schriften, die Gottes Interaktion mit der Schöpfung und die menschliche Antwort auf Gottes Handeln im Horizont der Geschichte Israels und Jesu Christi beschreiben. Die »Bibel ist nicht einfach ein ›Buch‹, nicht einmal ein ›Klassiker‹«, sondern »sie ist zumindest ein ineinander verwobenes Geflecht von klassischen Texten.«<sup>17</sup> Dieses komplexe Geflecht ist das Ergebnis

... eines langen und komplizierten Prozesses, in dem vorgegebene mündliche und schriftliche Traditionen aufgenommen, miteinander verbunden, verwoben, adaptiert und neu interpretiert wurden, um ihre Bedeutung für Situationen im Leben des Gottesvolkes für bestimmte Zeiten und Orte ausfindig zu machen.<sup>18</sup>

In dieser Gestalt ist der biblische Kanon mit seinen unscharfen Grenzen der schriftliche Niederschlag des kollektiven Gedächtnisses des alten Israel und der Kirche, der von der Kirche als autoritativ für Glauben und Leben rezipiert wurde.

Das kollektive Gedächtnis einer Gruppe ist die komplexe Sammlung von Erinnerungen, auf die eine Gemeinschaft rekurriert, um ihre Identität, ihren Charakter und ihre Bestimmung zu begreifen.<sup>19</sup> Das kollektive Gedächtnis bildet sich mit der Zeit und wird geformt durch einen Prozess, in

---

17 Michael Welker, *Travail and Mission. Theology Reformed According to God's Word at the Beginning of the Third Millennium*, in: David Willis und Michael Welker (Hg.), *Towards the Future of Reformed Theology. Tasks, Topics and Traditions*, Grand Rapids 1999, 136–152, 143.

18 Trevor Hart, *Faith Thinking. The Dynamics of Christian Theology*, Downers Grove 1996, 157.

19 Zum Gedächtnis von Gruppen, Kulturen und Gesellschaften vgl. Paul Connerton, *How Societies Remember*, Cambridge 1989; Jan Assmann, *Das Kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und Politische Identität in Frühen Hochkulturen*, München 1999; ders., *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*, München 2000. Assmann entwickelt eine Typologie verschiedener Arten von sozialer Erinnerung und ihren Funktionen, in der er Kollektiverinnerung als einen Typus identifiziert. Für die in diesem Artikel verfolgte Argumentation benutze ich das Konzept im weiteren Sinne, um die Erinnerungen einer Gesellschaft oder Gruppe zu beschreiben. Die von Assmann identifizierten Typen sind darin enthalten. In Bezug auf die Bibel siehe Ronald Hendel, *Remembering Abraham. Culture, Memory, and History in the Hebrew Bible*, Oxford 2005; Joseph Blenkinsopp, *Treasures Old and New. Essays in the Theology of the Pentateuch*, Grand Rapids 2004, 1–17.

dem die Vergangenheit erinnert, vergessen, interpretiert, umgestaltet und neu geschaffen wird. Dieser vielschichtige Prozess schließt nicht nur herrschende Traditionen ein, sondern auch minoritäre und sogar subversive Elemente. Obwohl der Vorgang der Kanonisierung bestimmte Elemente des kollektiven Gedächtnisses Israels und der Kirche ausschloss, bewahrte er doch eine innere Vielfalt. Dadurch bleibt die Bedeutung des Glaubens Israels und der Kirche ein Gegenstand der Diskussion und der Auseinandersetzung. Die anhaltende Debatte über den Kanon und seine verschiedenen Gestalten, die im frühen Judentum stattfand und in der christlichen Tradition noch immer fort dauert, ist Ausdruck dieser Komplexität des kollektiven Gedächtnisses. Bei der Interpretation der identitätsstiftenden Bedeutung des kollektiven Gedächtnisses einer bestimmten Gruppe kann man durch die Konstruktion einer übergreifenden Meta-Erzählung zu einer Einheit gelangen, doch tendiert eine solche Meta-Erzählung zu Totalisierung, Dominanz und Exklusion. Eine Alternative besteht darin zu erkennen, dass es innerhalb des kollektiven Gedächtnisses »paradigmatische« oder »prototypische« Erzählungen gibt.<sup>20</sup> Diese Erzählungen haben eine ätiologische Funktion. Sie beschreiben Ursprünge und andere einschneidende Ereignisse in der Erinnerung der Gruppe und tragen so zur Unverwechselbarkeit ihrer Identität, ihres Charakters und ihrer Praktiken bei. Ihre Bedeutung geht jedoch insofern über die Ätiologie hinaus, als sie die weitere Entwicklung der Gruppenidentität prägen und die Mittel bereitstellen, durch die die Vielfalt des kollektiven Gedächtnisses integriert und interpretiert werden kann. Dergestalt sind die Erzählungen Orte der Kohärenz, der Interpretation und der Kritik.

Paradigmatische Erzählungen wirken in komplexer Weise an der Entwicklung des Identitätsgefühls einer Gesellschaft mit, vor allem dann, wenn dieses sich religiös artikuliert.<sup>21</sup> Diese Funktion der Erzählungen lässt sich anhand ihrer Beziehung zu den vier Komponenten religiöser Traditionen

---

20 Diese Begriffe stammen von Klaus Nürnberger, *Theology of the Biblical Witness. An Evolutionary Approach*, Münster 2002, 14. Ihre Bedeutung soll im folgenden Abschnitt eingehender diskutiert werden. Vgl. hierzu das Konzept von »constitutive narrative« bei John R. Franke, *The Character of Theology. An Introduction to its Nature, Task and Purpose*, Grand Rapids 2005, 174–178. Franke bezieht sich auf Robert Bellah et al., *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, New York 1986.

21 Im Folgenden entwickle ich Überlegungen von Peter Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Harmondsworth 1966 (deutsch: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt 1982); Peter Berger, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York 1990 (deutsch: *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*, Frankfurt 1994); Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, London 1993, 87–142 (deutsch zum Teil in: *Dichte Beschreibung*, Frankfurt 1983), Keith A. Roberts, *Religion in Sociological Perspective*, Belmont 1995, 82–110; N. T. Wright, *New Testament and the People of God* (s. Anm. 14), 121–144.

verdeutlichen, wie sie Clifford Geertz identifiziert hat: Symbole, Rituale, Ethos und Weltanschauungen. Paradigmatische Erzählungen beschreiben eine besonders signifikante kulturelle Erinnerung einer Gruppe, indem sie mit Hilfe religiöser Symbole die Interaktion von göttlichen und menschlichen Wesen schildern. Diese Erzählungen werden im Ritual symbolisch derart in Szene gesetzt, dass die Gruppe sich als Teil der erzählten Ereignissen wahrnehmen kann. Die symbolische Erzählung befördert eine bestimmte Sicht des Lebens und des Ethos. Durch Analyse und Erklärung kann aus der Erzählung eine bestimmte Weltanschauung oder eine Reihe von religiösen Aussagen gewonnen werden, die das Wesen der (göttlichen und menschlichen) Realität beschreiben und Auskunft darüber geben, wie sich Menschen in diese Realität einfügen können.

Solche Erzählungen haben grundlegende Bedeutung für die Identität einer bestimmten religiösen Tradition, weil sie den Grund ihrer Existenz beschreiben. Diese identitätsstiftende Funktion intensiviert sich durch rituelle Inszenierung. Menschen, die innerhalb einer Tradition aufwachsen oder sich ihr später anschließen, werden durch die Wiederholung der Erzählung und durch die Teilnahme an Ritualen, in denen die Erzählung neu in Szene gesetzt wird, in die Tradition hinein sozialisiert. Durch die Wiederholung der Erzählung und die Teilnahme am Ritual erfahren und verinnerlichen sie die Erzählung, so dass sie die Welt und ihr Leben in der Welt im Licht der Erzählung verstehen lernen. Mit Peter Berger und Thomas Luckmann gesprochen: Erzählung und Ritual konstruieren die »Welt«, in der Menschen leben.

Theologie ist ein Versuch, das in den Erzählungen enthaltene Verständnis des Göttlichen, der Welt und des Menschen zu explizieren. Religiöse Ethik versucht, diejenige Praxis zu beschreiben, die kennzeichnend für die Gemeinschaft sein sollte, deren Identität von den Erzählungen geformt wird. Theologie und Ethik sind daher gegenüber den Erzählungen sekundär und können deren Bedeutung niemals voll ausschöpfen. Theologische und ethische Formulierungen verändern sich, sobald die Gemeinschaft mit neuen Situationen konfrontiert ist und darauf im Horizont ihrer paradigmatischen Erzählungen reagiert.

Die Erzählungen, ihre rituelle Inszenierung und die daraus entstehende Vision des Lebens und der Gesellschaft können in verschiedenen Beziehungen zur herrschenden Gesellschaft stehen. In bestimmten Kontexten tragen sie dazu bei, die herrschende Sozialordnung zu bestätigen und zu legitimieren, in anderen stehen sie im Kontrast und in kritischer Distanz zur herrschenden Ordnung und eröffnen die Vision einer alternativen Gesellschaft. In einer gegebenen Sozialordnung bestimmt die Position einer Person oder einer Gemeinschaft innerhalb des gesellschaftlichen Machtgefüges nicht nur,

wie die Bedeutung der Erzählung verstanden wird, sondern auch, wie und gegenüber wem diese Bedeutung artikuliert wird.<sup>22</sup> Die Erzählung und ihre rituelle Inszenierung werden deshalb auf unterschiedliche Weise und von unterschiedlichen Gruppen innerhalb einer Gesellschaft in Anspruch genommen und verwendet.

### »Paradigmatische« oder »prototypische« Erzählungen in der Bibel

Nach meiner Auffassung bildeten sich solche Erzählungen im Entstehungsprozess der biblischen Texte heraus und hatten eine maßgebliche Bedeutung für die Entwicklung der biblischen Traditionen. Sie sind *prototypisch*, weil sie einen entscheidenden Wendepunkt in Israels kulturellem Gedächtnis in sich schließen, der als Gottes gnädiges Wirken im Leben seines Volkes verstanden wurde. Ein solcher Wendepunkt vermittelte nach damaliger Auffassung einen besonderen Einblick in das Wesen Gottes, seine Absichten mit Israel und der Schöpfung sowie deren Implikationen für Israels Identität und Praxis als Gottesvolk.<sup>23</sup> So wurden die Erzählungen zu *Paradigmen* für das Verständnis dessen, wer Gott ist, was Gott tut und was Gott von seinem Volk erwartet. Aus diesen Erzählungen erwuchs »Israels charakteristische Rede von Gott«<sup>24</sup>, und sie gewannen in unterschiedlichem Maße im gemeinschaftlichen Leben Israels Gestalt, wie es in den ethischen Materialien des Alten Testaments beschrieben wird. Ein ähnlicher, wenn auch weniger komplexer Prozess kann im Neuen Testament beobachtet werden.

---

22 Vgl. James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*, New Haven/London 1990.

23 Daraus ergibt sich die komplexe Frage nach der historischen Referenz dieser Erzählungen, die hier nicht im Detail diskutiert werden kann. Der Bezug auf das kollektive Gedächtnis bekräftigt, dass diese Erzählungen eine historische Referenz haben, und er impliziert zugleich die Feststellung, dass wir allein deshalb Zugang zu ihnen haben, weil sie über die Dauer der Geschichte des alten Israel hinweg erinnert, interpretiert und erzählt worden sind.

24 Walter Brueggemann, *Old Testament Theology. Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis 1997, 122. Die Idee bestimmter normierender Erzählungen ist nicht neu und lässt sich schon in Gerhard von Rads Konzept frühisraelitischer Glaubensbekenntnisse finden (Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs [BWANT 26], Stuttgart 1938; englisch in: *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, New York 1996). James A. Sanders untergliedert die Tora-Geschichte in drei Hauptsegmente: die Patriarchen und die an sie ergehenden Verheißungen; Mose, Exodus, Sinai und Landnahme; sowie David und die Etablierung Jerusalems als religiöses Zentrum (vgl. *Torah and Canon*, Eugene 2005). Gegen von Rad und in Übereinstimmung mit Sanders bezieht sich mein Konzept der paradigmatischen Erzählungen nicht auf die mutmaßlich frühesten Erinnerungen Israels, sondern auf die signifikanten Erzählungen, die aus der Geschichte des alten Israel insgesamt hervorgegangen sind.

Das biblische Material lässt sich um fünf paradigmatische Erzählungen herum gruppieren: die Themenkomplexe (1) Patriarchen, (2) Exodus, Sinai und Landnahme, (3) David und Zion, (4) Exil und (5) die Jesusgeschichte. Oft ist der Exodus als die maßgebliche und grundlegende Mitte von Israels Gottesverständnis angesehen worden. Die Geschichte des Exodus wurde nicht nur erzählt, sondern auch rituell inszeniert, und sie motivierte die Entstehung gewichtiger Rechtstexte. Doch trotz ihrer zentralen Bedeutung<sup>25</sup> hat die Exodustradition Israels Glaube keineswegs allein geformt. Jon D. Levenson hat sich dafür ausgesprochen, der Exodus- und Sinaitradition die Geschichte Davids und Jerusalems und die in ihr wurzelnden Traditionen von Königtum und Zion gleichrangig zur Seite zu stellen.<sup>26</sup> Wie die Psalmen und andere Texte zeigen, sind diese beiden Traditionen zu bestimmten Zeiten der Geschichte Israels rituell vergegenwärtigt und im Sinne der Legitimation, aber auch der Kritik der davidischen Herrscher in Jerusalem interpretiert worden.

Diese beiden zentralen Erzählkomplexe stehen in einer gewissen Spannung zueinander. Sie bieten eine je eigene Perspektive auf Gott und seine Erwartungen an das Gottesvolk. Man kann daher nicht ohne Weiteres davon ausgehen, dass die Traditionen von Exodus und Sinai der Überlieferung von David und Zion ethisch und theologisch überlegen sind.<sup>27</sup> Es gibt durchaus Stellen, an denen die David-Zion-Tradition die Überlieferung von Exodus und Sinai signifikant ergänzt.

In der Endgestalt des Pentateuch wird der Exodus in Zusammenhang mit Gottes Beziehung zu den Patriarchen gestellt, die in der Verheißung von Land und Nachkommen sowie im Bund mit Abraham und dessen ritueller Bestätigung durch die Beschneidung ihr Zentrum hat.<sup>28</sup> Dabei zeichnen die Patriarchentraditionen ein Bild von Gott und seinen Erwartungen an die Menschen, das in Spannung zur Konzeption des JHWH-Glaubens in der Exodus- und der Sinaitradition steht. Ob diese Überlieferungen nun als Reflex einer vormosaïschen Väterzeit verstanden werden<sup>29</sup> oder als alternative Ursprungsgeschichte aus einem anderen Traditionsstrom Israels<sup>30</sup> – sie stehen jedenfalls in Kontrast und Spannung sowohl zur Exodus-Sinai- als auch

25 Vgl. Brueggemann, *Old Testament Theology* (s. Anm. 24), 177–181.

26 Vgl. Jon D. Levenson, *Sinai and Zion. An Entry into the Jewish Bible*, New York 1987.

27 Dies gilt zum Teil für die Arbeiten von Walter Brueggemann (vgl. z. B. *The Prophetic Imagination*, Minneapolis 2001).

28 Vgl. David J. A. Clines, *The Theme of the Pentateuch*, Sheffield 1978.

29 So die Argumentation von R. W. L. Moberly, *The Old Testament of the Old Testament. Patriarchal Narratives and Mosaic Yahwism*, Minneapolis 1992, und Augustine Pagolu, *The Religion of the Patriarch*, Sheffield 1998.

30 Siehe die Diskussion verschiedener Modelle bei Erich Zenger u. a., *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 2008, 99–123.

zur David-Zion-Überlieferung. Dennoch hatten sie bleibenden Einfluss auf die Entwicklung von Israels Glaube.<sup>31</sup>

Neben dem Exodus ist das Exil das wichtigste Thema der alttestamentlichen Erzähltradition.<sup>32</sup> Es ist in doppelter Hinsicht von Bedeutung: Zum einen fand ein beträchtlicher Teil der alttestamentlichen Literatur seine endgültige Gestalt während des Exils oder direkt nach dem Exil, als Israel mit grundsätzlichen Fragen von Sinn und Bedeutung seines Glaubens konfrontiert war. Zum anderen ist neben den historischen Ereignissen selbst auch die Art und Weise bedeutsam, in der diese im Blick auf Gott und seine Ansprüche erinnert und erzählt wurden. Nicht nur ist das Exil in vielfältiger Weise interpretiert worden, diese Interpretationen übten auch einen nachhaltigen Einfluss auf die Deutung und Gestaltung der anderen paradigmatischen Erzählungen aus. Die Klagelieder und einige Psalmen deuten zudem auf eine rituelle Erinnerung des Exils hin.<sup>33</sup>

Aus christlicher Perspektive ist die Geschichte Jesu, wie sie im Neuen Testament auf unterschiedliche Art erzählt und interpretiert wird, die entscheidende, maßgebliche Erzählung. In ihrem Licht sind alle anderen Erzählungen neu zu bewerten, zu deuten und zu korrigieren. Die Autoren des Neuen Testaments beziehen Jesus auf die verschiedenen paradigmatischen Erzählungen des Alten Testaments. Sie interpretieren Jesus im Lichte dieser Erzählungen und diese umgekehrt im Licht der Geschichte Jesu. Diese Geschichte wird ihrerseits rituell vergegenwärtigt, und an die Kirche ergeht der Ruf, sie in ihrem Leben zu verwirklichen.

---

31 Vgl. Terence E. Fretheim, Abraham. Trails of Faith and Family, Columbia 2007, 144–176; Konrad Schmid, Erzväter und Exodus. Untersuchung zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 1999.

32 Vgl. Brueggemann, Old Testament Theology (s. Anm. 24), 74–78; D. Smith-Christopher, A Biblical Theology of Exile, Minneapolis 2002; Ralph W. Klein, Israel in Exile. A Theological Interpretation, Philadelphia 1979.

33 Sanders' oben (Anm. 24) erwähnte »Tora-Geschichte« hat drei Hauptsegmente, aber darüber hinaus spielt die Exilgeschichte eine wichtige Rolle in seinem Verständnis des Kanons, obwohl er sie nicht als formative Geschichte ansieht. Vgl. Sanders, Torah and Canon (s. Anm. 24); ders., From Sacred Story to Sacred Text. Canon as Paradigm, Eugene 1987. Victor H. Matthews hat vorgeschlagen, im Alten Testament acht Wendepunkte zu unterscheiden. Er nimmt die Schöpfung hinzu und unterteilt die Geschichte von Exil und Heimkehr in drei Wendepunkte (Old Testament Turning Points. The Narratives that Shaped a Nation, Grand Rapids: 2005). Obwohl die Schöpfung im Alten Testament durchgängig ein signifikantes Thema ist und in verschiedener Weise in allen paradigmatischen Erzählungen vorausgesetzt wird, bildet sie keine eigenständige paradigmatische Erzählung. Es gibt keine einheitliche Schöpfungserzählung, und die Autoren des Alten Testaments beziehen sich auf verschiedene Schöpfungstraditionen. Die Erzählungen in Genesis 1–3 spielen im Entstehungsprozess der alttestamentlichen Schriften eine untergeordnete Rolle.

## Paradigmatische Erzählungen und der Kanon

Die paradigmatischen Erzählungen müssen innerhalb des kanonischen Kontextes verstanden und interpretiert werden. Wie wir sahen, enthält der Kanon fünf verschiedene paradigmatische Erzählungen. Jede dieser Erzählungen hat ihre eigenen Schwerpunkte, die einander ergänzen und bereichern, miteinander kommunizieren und sich mitunter auch korrigieren. Für sich allein genommen bietet keine dieser Erzählungen ein angemessenes Paradigma für das Verständnis Gottes und seiner Absichten in der Welt. Ihr Beitrag zu einem christlichen Verständnis Gottes und seiner Absichten lässt sich durch folgende Überlegungen näher bestimmen:

(1.) Der Prozess, durch den bestimmte Texte autoritative Geltung für die Gemeinschaft des Gottesvolkes erlangten, ist komplex und verlief über längere Zeiträume hinweg in unterschiedlichen soziohistorischen und religiös-kulturellen Kontexten. Im Verlauf der Verschriftung und Sammlung besaßen jeweils unterschiedliche Texte autoritative Geltung für eine besondere Gemeinschaft und galten für diese als kanonisch. Es ist wichtig, die Interpretation und Interaktion dieser paradigmatischen Erzählungen auf verschiedenen Stufen des Entstehungsprozesses der autoritativen Textsammlungen zu verstehen, nicht allein ihre Position und Funktion auf der Ebene der Endgestalt.<sup>34</sup>

(2.) Dieser Interpretations- und Entwicklungsprozess ist auch deshalb von Bedeutung, weil in ihm nicht nur der Inhalt der Texte auf ihren verschiedenen Entwicklungsstufen bis hin zur Endgestalt kanonisiert wurde, sondern mit ihm auch der Prozess der Entstehung und Interpretation der paradigmatischen Erzählungen und ihrer kontextuellen Implikationen selbst. Der Kanon autorisiert nicht nur Inhalte, sondern auch den Prozess der Neuinterpretation im Rahmen bestimmter Kontexte.<sup>35</sup>

(3.) Innerhalb des Kanons gibt es nicht nur fünf paradigmatische Erzählungen, sondern auch verschiedene Interpretationen dieser Erzählungen und ihrer Implikationen, die miteinander kommunizieren und interagieren. Damit werden Vielfalt und Dialog kanonisiert, so dass sich der Kanon nicht auf eine einzige kohärente Theologie reduzieren lässt.<sup>36</sup>

(4.) Im kanonischen Kontext sind die paradigmatischen Erzählungen durch andere Erzählungen miteinander verknüpft, so dass ein komplexes

---

34 Vgl. Sanders, *From Sacred Story to Sacred Text* (s. Anm. 33); ders., *Canon and Community. A Guide to Canonical Criticism*, Eugene 2000.

35 Vgl. Terence E. Fretheim, *The Suffering of God. An Old Testament Perspective*, Philadelphia 1984, 19f.; ders., *The Pentateuch. Interpreting Biblical Texts*, Nashville 1996, 169–170.

36 Vgl. Fretheim, *The Suffering of God* (s. Anm. 35), 18f.; Karl Allen Kuhn, *Having Words with God. The Bible as Conversation*, Minneapolis 2008.

Geflecht von Erzählungen entsteht. In ihrer christlichen Version erzählen diese die Geschichte Israels mit ihrem Kristallisationspunkt in Jesus Christus und ihrer Klimax in der eschatologischen Vollendung. Dieser Erzählkomplex wird in verschiedenen biblischen Traditionen mit verschiedenen Schwerpunkten und Komponenten konstruiert. Er sollte daher nicht im Sinne der *einen* biblischen Meta-Erzählung verstanden werden. Vielmehr bezeugt er, dass die paradigmatischen Erzählungen nicht isoliert voneinander bestehen, sondern eher Momente der komplexen Beziehung Gottes zu seiner Schöpfung sind, die in Israel und in Jesus Christus ihre Mitte hat.

(5.) Im Kanon ist Genesis 1–11 den paradigmatischen Erzählungen als Prolog vorangestellt. Deren Bedeutung ergibt sich damit im Rahmen von Gottes Absichten mit der gesamten Erde, nicht allein mit Israel und der Kirche. Damit wird nationalistischen und verengten ekklesiozentrischen Interpretationen gewehrt, und wir werden ermutigt, die Erzählungen als Paradigmen für Gottes Beziehung zur ganzen Schöpfung zu lesen.

(6.) Christen bekennen, dass Jesus Gottes vollständigste Offenbarung in der Geschichte ist und die Jesusgeschichte daher maßgebliche Bedeutung für das Verständnis der Absichten Gottes hat. Es gibt eine zweifache Wechselbeziehung zwischen den paradigmatischen Erzählungen des Alten Testaments und der Jesusgeschichte, wie sie im Neuen Testament erzählt wird. Zum einen bestätigt die christliche Interpretation des Alten Testaments die Geltung der alttestamentlichen Traditionen und bringt sie mit der Jesusgeschichte ins Gespräch. Im Rahmen dieses Gesprächs werden die alttestamentlichen Traditionen konstruktiv auf die Jesusgeschichte hin gedeutet.<sup>37</sup> Stellenweise führt dies zur Neuinterpretation oder sogar Umkehrung der theologischen und ethischen Bedeutung, die diesen Erzählungen innerhalb des Alten Testaments zugeschrieben wird.<sup>38</sup> Zum anderen erzählen die neutestamentlichen Autoren die Jesusgeschichte unter Bezugnahme auf die verschiedenen paradigmatischen Erzählungen des Alten Testaments. Nur im Kontext seiner Beziehung zu diesen Erzählungen kann Jesus verstanden werden. Die Geschichte Jesu kommt im Neuen Testament in divergierenden und nicht gänzlich miteinander vereinbaren Darstellungen zur Sprache. Auch im Blick auf die Bedeutung Jesu gibt es also nicht die *eine* Interpretation.

---

37 Damit wird in Rechnung gestellt, dass viele Teile des Alten Testaments andere Zukunftsentwürfe ermöglichen. Vgl. Brueggemann, *Old Testament Theology* (s. Anm. 24), 729–735.

38 Vgl. Nürnberger, *Theology of the Biblical Witness* (s. Anm. 20), 15.

## Paradigmatische Erzählungen und biblische Traditionen

Der komplexe Prozess der Entstehung und Entwicklung der biblischen Traditionen lässt sich nur schwer und, wenn überhaupt, mit Unsicherheiten zurückverfolgen. In diesem Prozess kam den paradigmatischen Erzählungen prominente Bedeutung zu. Als maßgebliche Erinnerungen von Gottes Beziehung zu Israel wirkten sie transformierend auf die Entwicklung der Traditionen. Im Prozess ihrer Weitergabe und rituellen Vergegenwärtigung wurden sie in dem Maße zu Geschichten des Volkes, wie die Menschen in einer von diesen Geschichten geformten Welt lebten. Sinn und Bedeutung der paradigmatischen Erzählungen entwickelten sich mit der Zeit, indem sie wieder erzählt und im Horizont unterschiedlicher geschichtlicher Situationen und Herausforderungen, denen sich das Volk zu stellen hatte, neu interpretiert wurden. Dieser Vorgang des Wiedererzählens und der Neuinterpretation wurde von verschiedenen Gruppen in verschiedenen geographischen, sozio-historischen und religiös-kulturellen Kontexten und verschiedenen Stellen im Machtgefüge Altisraels und der frühen Kirche getragen. Daraus resultierten divergierende und zum Teil widersprüchliche Akzentsetzungen.<sup>39</sup> Die Bibel ist daher kein Monolog mit einer eindeutigen Interpretation dieser Erzählungen, sondern ein komplexer Dialog über ihre Bedeutung für Glauben und Leben des Gottesvolkes.<sup>40</sup>

Die paradigmatischen Erzählungen beziehen sich in verschiedener Weise auf andere Elemente der biblischen Tradition:

(1.) Die Erzählungen lieferten die »Brille«, durch die die biblischen Autoren die Ereignisse in der Welt in den Blick nahmen. Sie stellten die Kategorien bereit, die sie in die Lage versetzten, aktuelle Ereignisse als Handeln oder Nichthandeln Gottes wahrzunehmen. So konnten sie die Ereignisse ihrer Zeit im Lichte der Einsichten interpretieren, die sie aus den Erzählungen gewonnen hatten. Andererseits wurden sie mit Situationen konfrontiert, die im Licht der Erzählungen keinen Sinn ergaben. Davon zeugen die Klagepsalmen, deren Verfasser im Leiden nach Gottes Gegenwart und seinem Handeln fragten. In anderen Fällen kam es zur Neuinterpretation oder Kritik der in den Erzählungen enthaltenen Traditionen.

(2.) Die paradigmatischen Erzählungen waren in den sich entwickelnden Komplex von Traditionen eingebettet. Innerhalb dieser Traditionen können wir einen dynamischen Interpretationsprozess beobachten. Die pa-

39 Vgl. Rainer Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, 2 Bde., Göttingen 1996–1997; Erhard S. Gerstenberger, *Theologies in the Old Testament*, Minneapolis 2002 (deutsch: *Theologien im Alten Testament*, Stuttgart 2001); Itumeleng Mosala, *Biblical Hermeneutics and Black Theology in South Africa*, Grand Rapids 1989.

40 Vgl. Kuhn, *Having Words with God* (s. Anm. 36), 1–21.

radigmatischen Erzählungen wurden aus der Perspektive der Traditionen erzählt und interpretiert, und umgekehrt wurden die Traditionen von den paradigmatischen Erzählungen gestaltet. Daraus entstanden charakteristische Perspektiven wie die priesterliche und deuteronomistische im Alten oder die lukanische und paulinische im Neuen Testament.

(3.) Die Reflexion und Interpretation dieser Erzählungen ließ theologisches und ethisches Material entstehen, das auf verschiedene Weise die Bedeutung der Erzählungen für das Leben des Volkes Israel und der Kirche zu erklären suchte. So werden gewisse Gesetze im Pentateuch durch Bezugnahme auf den Exodus legitimiert, und bestimmte ethische Stellungnahmen in den paulinischen Briefen werden mit Verweis auf die Geschichte Jesu begründet. Dieser Vorgang fand in verschiedenen sozio-historischen und religiös-kulturellen Kontexten statt. Daraus resultieren Vielfalt, Modifikation, Debatte und Widerspruch, wie man z. B. an der Entstehungsgeschichte des Pentateuch sehen kann.

(4.) Die Bezugnahme auf die paradigmatischen Erzählungen allein war kein hinreichender Grund, die Botschaft eines Propheten als legitime Auslegung des Willens Gottes in einem bestimmten Kontext zu akzeptieren. Auch diejenigen, die im Kanon als falsche Propheten verworfen wurden, rekurrten auf diese Erzählungen. Dennoch wurden sie als Mittler falscher Botschaften verurteilt, selbst wenn eine ähnliche Botschaft zu anderen Zeiten als richtige bejaht wurde.<sup>41</sup> Der »wahre« Prophet war derjenige, der im Licht der paradigmatischen Erzählungen und ihrer Interpretation das treffende Wort für eine bestimmte Zeit zu erkennen vermochte.

(5.) Angesichts der Offenheit der Erzählungen für divergierende, mitunter sogar widersprüchliche Interpretationen stellt sich die Frage nach Kriterien für deren Beurteilung. Diese Frage verschärft sich noch, wenn man die Vielfalt der Interpretationen innerhalb der Bibel selbst ins Auge fasst. Terence E. Fretheim hat vorgeschlagen, innerhalb des Alten Testaments von den »Bekennnissätzen«, die »göttliches Handeln« zum Gegenstand haben (also den paradigmatischen Erzählungen in meinem Sinne) solche »Bekennnissätze« zu unterscheiden, die Gottes Wesen auf allgemeinere und abstraktere Weise beschreiben.<sup>42</sup> Letztere leiten sich aus den Erzählungen her und orientieren uns darüber, wie wir den in den Erzählungen beschriebenen Gott zu verstehen haben, ohne dabei die Vielfalt zu eliminieren oder den fortlaufenden Dialog auf eine einzige Bedeutung in einem ganz bestimmten Kontext zu verengen.<sup>43</sup> Es gibt aber zwei zusätzliche Aspekte, die von Fretheim nicht

41 Vgl. Sanders, *From Sacred Story to Sacred Text* (s. Anm. 33), 87–103.

42 Vgl. Terence E. Fretheim, *The God who Acts. An Old Testament Perspective*, in *Theology Today* 54 (1997), 6–18, 17; vgl. ders., *Suffering of God*, 20–29.

43 Fretheim bezieht sich auf Passagen wie Ex 22,27; 34:6f. und Num 14,18.

erwähnt werden. Da sind zum einen die ethischen Normen, die aus den paradigmatischen Geschichten<sup>44</sup> abgeleitet werden. Zum anderen gibt es über die explizit verallgemeinernden Aussagen hinaus bestimmte charakteristische Merkmale, die regelmäßig der Legitimation von Interpretationen dienen. Dazu zählen:

- der enge Zusammenhang von Liebe zu Gott und Liebe zum Nächsten, von Wort und Tat, Glaube und Handeln, Anbetung und Gehorsam;
- der »Prozess der Monotheisierung«, wie Sanders sagt, d. h. die Verbindung des Glaubens an Gott als den freien Schöpfer und Erhalter der Welt und des Glaubens an Gott als den besonderen Erlöser des Gottesvolkes Israel;<sup>45</sup>
- Gottes Leidenschaft für Gerechtigkeit und Wohlergehen (*shalom*), und Gottes Widerspruch gegen Unterdrückung, Ausbeutung und Ungerechtigkeit;
- die Betonung der Option Gottes für die Marginalisierten, die Ausgeschlossenen und sozial Benachteiligten;
- die Hervorhebung von Gottes Gnade, Mitgefühl, Rechtschaffenheit und Treue, im Neuen Testament zusammengefasst in der Bekräftigung, dass Gott Liebe ist.

Die Verbindung der explizit verallgemeinernden theologischen und ethischen Aussagen mit den beschriebenen Merkmalen gibt die Richtung vor, in der die fortdauernde Bedeutung der paradigmatischen Erzählungen zu interpretieren ist. Zusammen mit diesen Erzählungen selbst bieten sie Kriterien für die aktuelle theologische und ethische Reflexion.

(6.) Die Autoren der Bibel haben ihre ethischen Auffassungen nicht immer aus diesen Erzählungen abgeleitet, sondern häufig bewusst oder unbewusst Material aus ihrem soziokulturellen und religiös-kulturellen Kontext verwendet. Manches davon wurde in unterschiedlichem Maße durch das Verständnis von Gott und Gottes Absichten, das sich aus den paradigmatischen Erzählungen ergab, modifiziert und umgestaltet. Wie Paul D. Hanson feststellt, gerieten »die Gesetze, Bräuche, Redeweisen, Mythen und Metaphern, die nicht als Ausdrucksmittel der neuen Ideale taugten oder ihnen regelrecht widersprachen, unter den Einfluss einer befreienden Dynamik.«<sup>46</sup> Dieser Vorgang lässt sich z. B. an der Entwicklung bestimmter Gesetze im Pentateuch beobachten. Einige neutestamentliche Autoren benutzten griechisch-römische *Haustafeln* und modifizierten diese im Licht ihres Verständnisses Jesu Christi, ohne sie jedoch fundamental in Frage zu stellen. Wenn

44 Vgl. z. B. Ex 22,21; Lev 25,42; Dtn 10,19; 15,15; 24,17–22.

45 Vgl. Sanders, *From Sacred Story to Sacred Text* (s. Anm. 33), 100–103.

46 Paul D. Hanson, *The Diversity of Scripture. A Theological Interpretation*, Philadelphia 1982, 144.

solche Texte im Blick auf ihre aktuelle Bedeutung interpretiert werden, sollte man sich auf die Frage konzentrieren, wie das Material im Prozess seiner Rezeption umgestaltet und verändert wurde, anstatt die vorliegende theologische oder ethische Formulierung zu verabsolutieren.

(7.) Nicht in jedem Fall haben die biblischen Autoren das Material, das sie aus ihrem soziokulturellen und religiösen Umfeld bezogen, im Licht der theologischen und ethischen Vorstellungen der paradigmatischen Erzählungen modifiziert. Dieses Material muss aus der Perspektive der Gottesvorstellung, die in den paradigmatischen Erzählungen auftritt, kritisiert werden.

(8.) An einigen Stellen, wie zum Beispiel in der Weisheitsliteratur, fehlt der Bezug auf die Erzählungen ganz. Es ist deshalb davon auszugehen, dass das biblische Material in unterschiedlichem Maße von der Weltansicht und vom Ethos der Erzählungen geprägt wurde, die interpretiert, rituell vergegenwärtigt und in der Erziehung und Inkulturation des Volkes verwendet wurden.<sup>47</sup>

(9.) In anderen Fällen scheinen die Verfasser eine Haltung des Einspruchs und der Kritik gegenüber der Weltanschauung und dem Ethos der vorherrschenden Interpretation der paradigmatischen Erzählungen einzunehmen. Anstatt diese Erzählungen neu zu interpretieren, erzählen sie andere Geschichten, die alternative Deutungen von Gott und Gottes Handeln in der Welt nahe legen. Beispiele dafür sind die Bücher Ruth, Jona und Hiob.

In diesem komplexen Prozess der Interaktion und Interpretation artikulieren die biblischen Autoren und Redaktoren den Sinn der paradigmatischen Erzählungen und ihre Bedeutung für das Leben des Gottesvolkes.

---

47 Vgl. hierzu die wichtigen, aber von meinen Überlegungen abweichenden Überlegungen bei David M. Carr und Seth L. Sanders. Carr (*Writing on the Tablet of the Heart. Origins of Scripture and Literature*, Oxford 2005) beschäftigt sich mit dem Gebrauch der entstehenden biblischen Texte in der Ausbildung der Schreiber und zieht dabei Parallelen zu anderen altorientalischen Kulturen. Er nimmt an, dass der Prozess der Literaturwerdung in konzentrischen Kreisen in die breitere Bevölkerung hinein wirkte. Obwohl er zugesteht, dass die Texte eine mündliche, möglicherweise auch schriftliche Vorgeschichte in anderen Kontexten hatten, spielt dies für seine Interpretation der Textentstehung keine wirkliche Rolle. Auch rechnet er nicht mit der Möglichkeit, dass die Texte in anderen Kontexten gebraucht und entwickelt wurden. So lässt er die Rolle der Texte im Zusammenhang des Kultes nahezu völlig unberücksichtigt und übersieht den Einfluss, den dies auf die Erziehung und Sozialisation der breiteren Bevölkerung sowie auf die Überlieferung und Weiterentwicklung der Texte gehabt haben könnte. Doch gibt es in den Texten durchaus Anhaltspunkte für einen kultischen Gebrauch. Carr selbst bemerkt, dass »im Gegensatz zu anderen für Bildungszwecke verwendeten Literaturen in Mesopotamien, Ägypten und Griechenland, die nur ausnahmsweise sakralisiert wurden, das entstehende Korpus von Tora und Propheten entschieden als göttliches Wort dargestellt wird« (167). Sanders nimmt einen stärker »demokratischen« Prozess an, in dem lokale Schreiber für das gemeine Volk Texte verfassten (*The Invention of Biblical Hebrew*, Urbana/Chicago 2009).

Dabei handelt es sich nicht um einen einlinigen Prozess der Entfaltung der Bedeutung dieser Erzählungen, sondern um einen komplexen, vielschichtiger Vorgang, in dem unterschiedliche soziale, kulturelle, ideologische, ökologische und religiöse Kontexte zur Entwicklung verschiedenartiger Bedeutungsdimensionen beitragen. Die divergierenden Elemente des biblischen Materials sind einander nicht notwendigerweise unterlegen oder überlegen. Vielmehr handelt es sich um unterschiedliche Interpretationen von Sinn und Bedeutung der paradigmatischen Erzählungen und ihrer jeweiligen Kontextualisierungen. Die Verschiedenheit der Kontexte fördert bestimmte Akzentsetzungen und verhindert andere. Daher muss eine Tradition eine frühere in einem andersartigen Umfeld nicht unbedingt ersetzen, sondern kann diese auch ergänzen. Dennoch gibt es Interpretationen von Sinn und Bedeutung der paradigmatischen Erzählungen, die miteinander konkurrieren. Die verschiedenen Interpretationen stehen daher zueinander im Verhältnis der Ergänzung, Entfaltung und Förderung, des Dialogs, des Kontrasts oder der gegenseitigen Korrektur. Obwohl sie bestimmte charakteristische Merkmale ausbilden, bleibt ihre Bedeutung strittig. Dieser Vorgang kommt nicht zum Abschluss. Selbst wenn wir bekennen, dass Jesus die vollständige Offenbarung Gottes in der Geschichte und daher maßgeblich für unseren Glauben ist, ist uns das Christusgeschehen immer nur als erzähltes und interpretiertes zugänglich.

Die Verknüpfung der paradigmatischen Erzählungen und ihrer Interpretationen zu einem komplexen Erzählgefüge gibt diesem vielschichtigen Prozess zugleich eine teleologische Dimension. Wenn das Material mit Bezug auf das Erzählgefüge interpretiert wird, lässt sich eine Bewegung hin zu einem tieferen Verständnis Gottes, seiner Beziehung zur Schöpfung und seiner Absichten beobachten.<sup>48</sup> Diese Bewegung ist weder als einlinige Entwicklung oder fortschreitende Entfaltung von Bedeutung noch als richtungsloser evolutionärer Prozess zu verstehen. Neben Entwicklung und Entfaltung schließt sie vielmehr auch Rückschritt, Umkehrung, radikale Korrekturen, unerwartete Sprünge und neue Einsichten ein. Auch dieser Prozess kommt nicht zum Abschluss. Das Bild von Gottes Absichten ist nicht umfassend und abschließend, sondern bleibt offen für das Neue, das Gott in der Zukunft tun wird. Die letztgültige Erzählung bleibt eschatologische Hoffnung. Dabei dienen die vorausgehenden biblischen Traditionen als

---

48 Dieser theologische Aspekt kann auf unterschiedliche Weise interpretiert werden. Vgl. dazu die Ansätze von Hanson, *Diversity of Scripture* (s. Anm. 46); ders., *Dynamic Transcendence. The Correlation of Confessional Heritage and Contemporary Experience in a Biblical Model of Divine Activity*, Philadelphia 1978; Nürnberger, *Theology of the Biblical Witness* (s. Anm. 20); N. T. Wright, *How can the Bible be Authoritative*, in: *Vox Evangelica* 21 (1991), 7–32.

Wegweiser, Gleichnisse und Zeichen dafür, wie wir Gottes Handeln wahrnehmen und an ihm teilhaben können, um seine eschatologische Absicht in unserem Kontext zu verwirklichen.

## Die Autorität der Bibel für die christliche Praxis der Gegenwart

Die Kirche bezieht ihre Identität aus der Teilhabe an dem Traditionsstrom, in dem die paradigmatischen Erzählungen interpretiert und neu interpretiert wurden. Sie bekennt, dass die Geschichte Jesu, wie sie das Neue Testament erzählt, entscheidende Bedeutung hat. Sie erzählt diese Geschichte in Liturgie und Predigt neu, vergegenwärtigt sie in den Sakramenten und sucht sie im gemeinschaftlichen Leben zu verkörpern. Ihre gegenwärtige Existenz verortet sie zwischen dem Kommen Jesu und der eschatologischen Erfüllung von Gottes Absichten, die in den paradigmatischen Erzählungen und ihrer Interpretation bereits andeutend vorweggenommen werden. Gegenwärtige christliche Praxis wird daher von den Erzählungen und ihren Neuinterpretationen innerhalb der Bibel geprägt, welche die Kirche als Gnadenmittel akzeptiert.<sup>49</sup> Die Bibel hat weniger die Funktion, moralisches Verhalten vorzuschreiben, sondern »unsere Vorstellungskraft und unsere Denkmuster, die notgedrungen in unseren Überzeugungen und unserem Handeln zum Ausdruck kommen, zu prägen. Was wir tun, spiegelt unsere Überzeugungen.«<sup>50</sup> Durch ihre Teilhabe an diesen Erzählungen ist die Kirche zur Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen Welt gezwungen. Denn die Erzählungen zeichnen das Bild eines Gottes, der zutiefst von der Welt betroffen ist und sich aktiv auf sie einlässt. Die Kirche ist also nur dann Kirche, wenn sie an Gottes Mission in der Welt teilnimmt. Die Teilnahme an Gottes Mission verlangt aber, dass wir uns auf die paradigmatischen Erzählungen zurückbeziehen und ihre Bedeutung in unserem eigenen Kontext interpretieren. Auf diesem Wege erkennen wir, dass »biblische Interpretation die Bedeutung der Schrift wie die Glaubenstradition ihrer Leser immer wieder aufs Neue revidiert und daraus die Autorität gewinnt, die Gestalt gegenwärtigen Glaubens und Zeugnisses unter der Leitung des Heiligen Geistes zu verändern.«<sup>51</sup>

---

49 Vgl. dazu Bruce Birch/Larry L. Rasmussen, *Bible and Ethics in the Christian Life*, rev. und erw. Aufl. Minneapolis 1989.

50 Joel B. Green, *Seized by Truth. Reading the Bible as Scripture*, Nashville, 2007, 19–20.

51 Wall, *Toward a Wesleyan Hermeneutic of Scripture* (s. Anm. 9), 42.

Wenn sie dies tun, handeln die Interpreten nicht ohne Präzedenz; denn nichts anderes taten die biblischen Autoren, als sie in kreativer Treue zu der ihnen überkommenen Tradition in ihren eigenen Kontext hineinsprachen.

### **Der biblische Präzedenzfall und die aktuelle theologische und ethische Reflexion**

Diese Verbindung von paradigmatischen Erzählungen und verschiedenen Traditionen, die sich in Relation zu diesen Erzählungen entwickelt haben, kann als Präzedenzfall unseres ethischen und theologischen Engagements in unserem eigenen Kontext verstanden werden. Dieses Engagement wird unser Verständnis von Sinn und Bedeutung dieser Erzählungen und damit der Tradition, in der wir stehen, zwangsläufig verändern. Die Bibel kann unter drei Gesichtspunkten als Präzedenzfall betrachtet werden:

(1.) Der biblische Präzedenzfall autorisiert weitere Reflexion und Interpretation und damit kritische und konstruktive Theologie. Der Prozess der Neuinterpretation der paradigmatischen Erzählungen und des übrigen biblischen Materials zeigt, dass die paradigmatischen Erzählungen selbst für neue Interpretationen in neuen Kontexten und Herausforderungen und damit für Gottes neues Handeln offen sind. Mehr noch: Die unaufgelösten Widersprüche und die »Texte des Schreckens« rufen nach einer Lösung, die über den Text hinausgeht, wenn wir die Bibel weiterhin als Autorität akzeptieren wollen.<sup>52</sup> Nur wenn wir uns auf solche Neuinterpretation einlassen, kann die Kirche ihrem Ruf treu bleiben, gegenwärtiges Zeichen des Reiches Gottes zu sein. Die bloße Wiederholung nicht mehr relevanter Formulierungen der Vergangenheit ist ein Akt der Untreue.

(2.) Der biblische Präzedenzfall bietet ein methodologisches Modell für aktuelles theologisches und ethisches Denken. Weil sie durch die paradigmatischen Erzählungen und die durch sie geprägten Traditionen geformt wurden, haben die biblischen Autoren ihren eigenen Kontext angesprochen, indem sie die Bedeutung der Erzählungen neu interpretiert haben. Auf diese Weise haben sie neue Wege eröffnet, Gottes Handeln in der Welt zu verstehen. Sie haben die ethischen und rechtlichen Traditionen revidiert, manchmal auch radikal verändert, Material aus anderen religiös-kulturellen Traditionen aufgenommen, transformiert und neue Visionen von Gottes zukünftigem Handeln geschaffen. Dieser Vorgang zeigt exemplarisch, wie wir auf die Anforderungen

---

52 Vgl. J. Richard Middleton/Brian Walsh, *Truth is Stranger than it Used to Be. Biblical Faith in a Postmodern Age*, Downers Grove 1995, 176–183.

unseres eigenen Kontexts in kreativer Treue zu Gott und seinen in den paradigmatischen Erzählungen geoffenbarten Absichten reagieren sollten.

(3.) Der biblische Präzedenzfall normiert unser theologisches und ethisches Denken – nicht indem er uns unveränderbare theologische Lehrsätze oder ethische Maßstäbe liefert, sondern indem er uns normative Beispielfälle an die Hand gibt, die zeigen, wie die Weltsicht und das Ethos der paradigmatischen Erzählungen in bestimmten Kontexten zum Ausdruck gebracht werden kann. Diese Beispielfälle bestimmen unsere Theologie und Ethik nicht direkt, sondern zeigen modellhaft, wie wir uns im Licht des biblischen Materials auf unseren Kontext einlassen können. Dennoch lässt sich ein charakteristisches, regelmäßig wiederkehrendes Verständnis von Gott und Gottes Absichten erkennen. Unser theologisch-ethischer Auftrag wird durch die paradigmatischen Erzählungen, die sich auf die maßgebliche Geschichte Jesu beziehen, und durch das charakteristische Verständnis Gottes und seiner Absichten normiert. Zugleich sind die biblischen Traditionen selbst im Licht dieser Erzählungen einer normativen Kritik zu unterziehen.

### **Theologie in kreativer Treue zum biblischen Präzedenzfall**

Abschließend möchte ich einige Aspekte einer theologischen Methode umreißen, die sich an diesem Modell biblischer Autorität orientiert:

(1.) Theologisches und ethisches Denken muss von der Erkenntnis ausgehen, dass die Bibel ein Gnadenmittel ist, durch das Gott eine Gemeinschaft von Menschen formen möchte, die Zeichen und Vorgesmack des Reiches Gottes sind. Daher haben Theologie und Ethik ihren Ursprung und ihre Ausrichtung in der Praxis der Kirche und ihrer Teilnahme an der göttlichen Mission in der Welt. Theologische Ethik muss sich auf die brisanten Fragestellungen unserer aktuellen Kontexte einstellen.

(2.) Aufgabe der Theologie kann es darum nicht sein, ewige Wahrheiten, zeitlose Prinzipien oder unveränderbare Normen zu entwickeln. Vielmehr sollte sie sich konkret auf aktuelle Kontroversen beziehen, um Sinn und Bedeutung der biblischen Traditionen für Glauben und Leben heutiger Christen zu artikulieren. Die Kirche kann in gegenwärtige Kontexte innerhalb und außerhalb ihrer selbst nur hineinsprechen, wenn sie ihr Leben fortwährend von den paradigmatischen Erzählungen und deren Interpretation und Neuinterpretation in den biblischen Texten prägen lässt und in der Perspektive dieser Erzählungen erkennt, was das konkrete, angemessene Wort für den gegenwärtigen Kontext ist.

(3.) Der Zugang zur Bibel sollte von einer »Hermeneutik des Vertrauens« und einer »Hermeneutik des Verdachts« gleichermaßen geleitet

sein. Die »Hermeneutik des Vertrauens« bejaht die Bibel als Gnadenmittel, durch das Gott sich selbst mitteilt. Die »Hermeneutik des Verdachts« gibt zu verstehen, dass Gott durch menschliche Texte zu uns spricht, die in die Komplexität der menschlichen Gesellschaft eingebunden und daher zum Teil äußerst problematischer Natur sind. Insbesondere sind sozialkritische Methoden in vollem Umfang zum Einsatz zu bringen, um zu erkennen, wer in den Texten spricht, in wessen Interesse diese sprechen und zu wem sie sprechen. Abzulehnen ist allerdings ein materialistischer Determinismus, der Menschen aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu einer bestimmten Klasse die Möglichkeit abspricht, die Wahrheit zu sagen.

(4.) Die Bedeutsamkeit der Bibel in ihrer Andersartigkeit kann auch dann bejaht werden, wenn wir sie zum Gegenstand einer theologisch-kritischen Untersuchung machen. Dies erfordert ein sorgfältiges Studium des relevanten biblischen Materials in seiner Komplexität und im Bewusstsein seiner Kontextualität. Wir müssen das Wagnis historisch-kritischer Untersuchung und Rekonstruktion eingehen und dabei sowohl die Grenzen als auch die Wichtigkeit solcher Methoden für das Verständnis der Interpretation und des Gebrauchs der paradigmatischen Erzählungen beachten. Desgleichen sollten wir uns auf eine sorgfältige theologische Bewertung der Texte einlassen, um zu entdecken, ob und inwiefern sie Sinn und Bedeutung der paradigmatischen Erzählungen erschließen oder verdunkeln. Texten, die unseren theologischen Vorstellungen widersprechen, muss das Recht eingeräumt werden, uns herauszufordern, selbst wenn wir mit dem Anliegen an sie herangehen, sie mit Bezug auf andere Texte zu interpretieren und zu kritisieren.

(5.) Bei dieser theologisch-kritischen Bewertung sollten wir auf die Stimmen derjenigen hören, die die biblischen Texte als unterdrückend, erschreckend und marginalisierend erfahren haben. Dabei ist zu fragen, in welchem Maße diese Erfahrung das Ergebnis der Interpretationen der Texte ist und in welchem Maße die Texte selbst das Problem darstellen. Problematische Texte müssen einer kritischen Bewertung im Licht der paradigmatischen Erzählungen und des aus ihnen erwachsenden charakteristischen Verständnisses Gottes und seiner Absichten unterzogen werden. Wenn nötig, sollten diese Texte als sündiges und begrenztes Sprechen von Menschen verworfen und nicht als Wort Gottes erachtet werden.

(6.) Die biblischen Texte sind in ihrer Vielstimmigkeit zu hören und aufeinander zu beziehen. So kann eine umfassendere Darstellung des Wesens, der Absicht und des Handelns Gottes, der Identität der von der Jesusgeschichte konstituierten Gemeinschaft und des Ethos, das diese in Praxis und Lebensstil verfolgen sollte, entstehen.

(7.) Theologische Reflexion bedarf der Kreativität und der Imagination. In diesem Sinne bemerkt Karl Barth, dass Dogmatik »nicht nach dem (fragt), was die Apostel und Propheten gesagt haben, sondern nach dem, was »auf der Grundlage der Apostel und Propheten« wir selbst sagen.«<sup>53</sup> Die Art und Weise, in der die biblischen Autoren die überlieferte Tradition aufnahmen, sie neu interpretierten und auf neue Kontexte bezogen, liefert ein Modell für konstruktive theologische Arbeit in der Gegenwart. Eine solche konstruktive Theologie wird die Bedeutung der paradigmatischen Erzählungen in neuer Weise interpretieren, vernachlässigte und ungeklärte Aspekte der biblischen und nachbiblischen Tradition hervorheben und Einsichten entwickeln, die in den biblischen Traditionen selbst nicht zu finden sind. Theologisches Denken ist jedoch nicht schlichte Deduktion, sondern bedarf eines kreativen Sprungs, durch den biblische Traditionen im Dienst des kommenden Reiches Gottes in neuer und dynamischer Weise zu unserem Kontext in Beziehung gesetzt werden.<sup>54</sup>

(8.) In diesem Vorgang treten wir in einen Dialog mit der fortlaufenden Tradition der Kirche ein und untersuchen, wie Christen in anderen Kontexten die biblischen Texte interpretiert haben. Dabei erkennen wir, dass diese Interpretationen sowohl der Erschließung als auch der Verdunklung von Sinn und Bedeutung der paradigmatischen Erzählungen gedient haben. Zudem enthält der fortlaufende Traditionsprozess nicht nur die vorherrschenden Traditionen, sondern auch die Traditionen von gewöhnlichen Glaubenden und derjenigen, die marginalisiert und ausgeschlossen wurden.<sup>55</sup>

(9.) Theologisches Denken ist die kollektive Reflexion der Gemeinschaft, die ihrer göttlichen Berufung in Treue zu folgen sucht. Es ist klar, dass dies die Arbeit von Einzelpersonen erfordert, doch sollte diese im ständigen Dialog mit anderen geschehen, um sich für Kritik, Korrektur und Ergänzung offen zu halten.

---

53 Karl Barth, KD I/1, Zürich <sup>7</sup>1955, 15 (englisch: Church Dogmatics, vol. 1 part 1: The Doctrine of the Word God, Edinburgh 1936, 16).

54 Vgl. John De Gruchy, The Nature, Necessity and Task of Theology, in: Doing Theology in Context. South African Perspectives, hg. von John W. De Gruchy und Charles Villavicencio, Maryknoll 1994, 2–14; ders., Confessing Theology, in: a.a.O., 162–172; ders., Toward a Constructive South African Theology. A Revisionist Confessing Approach, in: Mission in Creative Tension. A Dialogue with David Bosch, hg. von J.N.J. Kritzinger und W.A. Saayman, Pretoria 1990, 61–74.

55 Vgl. Cochrane, Circles of Dignity (s. Anm. 13); Gerald O. West, Biblical Hermeneutics of Liberation. Modes of Reading the Bible in the South African Context, Maryknoll 1995; ders., The Academy of the Poor. Towards a Dialogical Reading of the Bible, Sheffield 1999.

Aktuelle christliche Praxis wird demzufolge in einem Prozess des Dialogs geformt: mit der Bibel in ihrer Zentrierung auf die paradigmatischen Erzählungen, mit der Kirche als Ganzer, mit der Gesellschaft insgesamt und mit denjenigen, die von Kirche und Gesellschaft an den Rand gedrängt wurden. Ziel dieses Dialogs ist es, an der Verwirklichung des Reicher Gottes in der Welt teilzunehmen.

# Katholische Zugänge zu Luther und der Reformation

Wolfgang Thönissen

## Reformationsgedenken

Während sich die evangelische Christenheit in Deutschland bereits auf einer Wegstrecke zum Jahr 2017 befindet, gehen Katholiken eher mit gemischten Gefühlen auf das Jubiläumsjahr der Reformation zu. Denn für sie steht vor allem die Frage im Raum, was hier gefeiert werden soll: der Beginn des Ablassstreites, die Veröffentlichung der 95 Thesen, der Beginn der Auseinandersetzungen Luthers mit seinen Gegnern, der Konflikt mit dem Papst, der Beginn der Reformation, des reformatorischen Zeitalters gar, der Beginn der Neuzeit und der Aufklärung, die protestantische Neubestimmung des historisch überlieferten Christentums, die Spaltung des abendländischen Christentums? Spätestens mit dem letzten Stichwort wird die Aneinanderreihung von Jubiläum, Jubiläumsfeier und Trennung der Christenheit für Katholiken zu einer problematischen Größe. Dies zeigt, auch in der Perspektive katholischer Theologie, Wolfhart Pannenberg's Aussage von 1979 klar an: »Die Spaltung der Kirche im 16. Jahrhundert kann ja nicht als Erfolg der Reformation, sondern kann nur als Ausdruck ihres vorläufigen Scheiterns verstanden werden; zielte die Reformation doch auf eine Erneuerung der ganzen Kirche aus ihrem biblischen Ursprung.«<sup>1</sup> Pannenberg's Aussage hält fest: Intention der Reformation ist die Erneuerung der Kirche, nicht deren Spaltung. Da die Erneuerung der ganzen Kirche nicht gelang, ist das Scheitern unausweichlich Folge geworden. Darin steckt aber noch eine weitere Annahme: Die Einheit der Kirche festzuhalten, gehört zur Intention der reformatorischen Erneuerung. Wer diese Intention teilt, wollte keine Spaltung und will auch heute die Folgen der Spaltung überwinden. In dieser Richtung lässt sich auch die ökumenische Perspektive entwickeln.<sup>2</sup>

Wenn sich evangelische und katholische Christen auf dieses gemeinsame Anliegen einigen könnten, teilten sie bereits einige ökumenische Grundannahmen, die sie gemeinsam so ausdrücken können: (1.) Wir bedauern die

---

1 W. Pannenberg, Die Augsburg's Konfession und die Einheit der Kirche, in: ÖR 28 (1979) 113.

2 Vgl. hierzu R. Decot, Luthers Bedeutung für das gegenwärtige ökumenische Gespräch aus katholischer Sicht, in: Lutherforschung im 20. Jahrhundert. Rückblick – Bilanz – Ausblick, hrsg. von R. Vinke, Mainz 2004, 213–233, hier 232.

mit der Reformation einhergehende Spaltung der abendländischen Kirche und arbeiten gemeinsam an ihrer Überwindung. (2.) Wir wollen gemeinsam der Einheit der Kirche sichtbaren Ausdruck verleihen. (3.) Die Reformations- und Lutherdekade stellt ökumenisch eine geistliche und theologische Herausforderung dar, sich dem Anliegen Luthers und der Reformation im gemeinsamen Gedenken und im Blick auf die Einheit der Kirche zu nähern. Insgesamt heißt dieses Programm für Katholiken: Sie wenden sich Luther nicht aus einem historischen oder konfessionellen Interesse zu, sondern aus dieser ökumenischen Perspektive.

## **Kirchenspaltung oder Reformation? Katholische Annäherungen an die Person Luthers**

Überblickt man die katholische Lutherforschung im 20. Jahrhundert, stellt man fest, dass sie von Namen geprägt ist, die alle ein eigenes Programm darstellen. Auch wenn ihre Werke einen entscheidenden, teilweise internationalen Einfluss weit über den deutschen Sprachbereich hinaus ausgeübt und das katholische Lutherbild nachhaltig geprägt haben<sup>3</sup>, darf nicht vergessen werden, dass diesen Werken am Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts die Gründung der »Reformationsgeschichtlichen Studien und Texte« durch den Bonner Privatdozenten Joseph Greving vorausgegangen war. Die Initiative hierzu verdankte sich selbst einem innerkatholischen Streit um das Reformationszeitalter. Mit Enthusiasmus hatte sich Greving dem Reformationsbegriff zu- und im Widerspruch zur etablierten katholischen Kollegenschaft vom Begriff der »Glaubensspaltung« abgewandt. Der einflussreiche Papsthistoriker Ludwig Pastor sah es als einen gravierenden Fehler an, bezüglich des Titels »Reformation« auf einem falschen Standpunkt zu beharren. Greving seinerseits machte für seine Auffassung geltend, der Begriff »Kirchenspaltung oder Kirchentrennung« setze voraus, »daß an Stelle des früheren Einen mehrere koordinierte Teile getreten sind, während doch nach unserer Auffassung nur die eine Kirche Christi existiert«<sup>4</sup>.

3 Hier sind zu nennen: Heinrich Denifle, Hartmann Grisar, Joseph Lortz, Erwin Iserloh, Peter Manns, Adolf Herte, Albert Brandenburg, Otto Hermann Pesch, Vinzenz Pfnür. Ich beziehe mich auf die Beiträge von J. Vercausse, *Katholische Lutherforschung im 20. Jahrhundert*, in: *Lutherforschung im 20. Jahrhundert. Rückblick – Bilanz – Ausblick*, hrsg. von R. Vinke, Mainz 2004, 191; R. Decot, *Katholische Lutherforschung*, in: J. Ernesti/W. Thönissen (Hg.), *Die Entdeckung der Ökumene. Zur Beteiligung der katholischen Kirche an der ökumenischen Bewegung*, Paderborn-Frankfurt a.M. 2008, 17–34.

4 Zitiert nach H. Jedin, *Joseph Greving (1868–1919). Zur Erinnerung an die Begründung der »Reformationsgeschichtlichen Studien und Texte« im Jahre 1905 (KLK 12)*, Münster

Ohne diese Aussage hypostasieren zu wollen, wird man doch bemerken können, dass sie im Keim den ökumenischen Grundgedanken mitenthält. Greving hatte sich dieser Spur der katholischen Kontroverstheologie verschrieben und als ihr maßgeblicher Anreger gewirkt. Im Kampf um das Lutherbild, der durch die Werke Heinrich Denifles und Hartmann Grisars hervorgerufen wurde, gab Greving sein Bedauern über die schärfer gewordenen konfessionellen Gegensätze kund, dass »auch in unserem Lager eine Strömung gegen alle interkonfessionellen Bestrebungen zutage getreten ist«<sup>5</sup>. Katholische reformationsgeschichtliche Forschung und ihre Ausrichtung und Gestalt waren also von Anfang an im Streit über die kontroverstheologische oder – heute würde man sagen – ökumenische Grundhaltung, denn bei noch so großer konfessioneller Zurückhaltung im Urteil über Luther und seine Zeit impliziert sie immer auch ein Urteil über diejenigen Kirchen oder Gemeinschaften, die aus der Reformation hervorgegangen sind. Man kann das eine nicht tun, ohne Stellung zum anderen zu beziehen. Greving hat hier schon früh von seiner ökumenischen Überzeugung gesprochen: »Mein Ideal ist es, mitzuarbeiten an der Verwirklichung des göttlichen Willens *Ut omnes sint unum*«<sup>6</sup>. In der Erforschung der Reformationsgeschichte sah Greving den Weg, die getrennten Christen wieder zu verbinden. So beginnt die katholische reformationsgeschichtliche Forschung – ein wenig pathetisch gesagt – im ökumenischen Geist.<sup>7</sup>

Der sich in dieser Anfangszeit zutragende Streit über die Grundausrichtung der reformationsgeschichtlichen Forschung in der katholischen Theologie sollte sich in späterer Zeit nochmals unter veränderten Bedingungen wiederholen. Auch hier ging es letztlich um die ökumenische Frage. Joseph Lortz, der die Türen für die heutige katholische Lutherforschung geöffnet hatte, prägte das katholische Lutherbild maßgeblich. Die Ausarbeitung der These vom katholischen Luther machte aus der »Reformation in Deutschland«<sup>8</sup> ein »katholisches Buch«.<sup>9</sup> Die Annahmen, die dieser These zugrunde liegen, hatten weitreichende Konsequenzen: der Ockhamismus als Negativfolie der heraufziehenden Reformation, die Deformation des Katholischen, ja der Verrat am Katholischen, der den Widerspruch Luthers geradezu zwingend macht, die Schuld der katholischen Kirche an den spätmittelalterlichen

---

1954, 13. Vgl. P. Walter, »Reformationsgeschichtliche Studien und Texte«. Vergangenheit und Zukunft einer wissenschaftlichen Reihe (KLK 68), Münster 2008, 11.

5 A.a.O., 16.

6 A.a.O., 55.

7 So das ausdrückliche Fazit von H. Jedin, a.a.O., 55.

8 Gemeint ist: J. Lortz, Die Reformation in Deutschland, 2 Bde., Freiburg i. Br. 1939/1940, 6. Aufl. 1982.

9 So die Kennzeichnung bei J. Vercautse, a.a.O., 206.

religiösen Zuständen mit eingeschlossen; aber auch der religiöse Subjektivismus Luthers, Folge der These vom religiösen Subjekt Luther. Diese Konzentration auf Luther zog aber eine andere Folgerung nach sich: So sehr Luther als ernsthafter religiöser Mensch, als gewissenhafter Beter in den Vordergrund rückt, um so mehr tritt auf der anderen Seite der Revolutionär hervor, der die Einheit der Kirche aufs Spiel gesetzt hat, und zwar als dieses religiöse Subjekt. Wer dieses Subjekt relativiert, macht aus Luther einen Melanchthon. Hier ist sie, die berühmt-berüchtigte These von der »ökumenisch lebensgefährlichen Melanchthonisierung Luthers«, mit der Peter Manns 1977 an die Öffentlichkeit trat.<sup>10</sup> Die »Ökumene auf Kosten Martin Luthers«<sup>11</sup> stelle den Lortzschens Grundansatz in Frage. Hier begann der Streit um die Grundausrichtung der jüngeren katholischen Lutherforschung, in den die katholischen Theologen Vinzenz Pfnür und Otto Hermann Pesch gerieten. Melanchthonisierung Luthers hieß für Peter Manns »Einbruch des Bagatellisierens und Relativierens in das lutherische Christentum«<sup>12</sup>. Dies führt für Peter Manns zu der ernüchternden, vom Lortzschens Ansatz her falschen Auffassung, dass die ökumenischen Bemühungen unserer Tage, die von jüngeren katholischen Lutherforschern unterstützt würden, auf die einheitsstiftende Kraft des lutherischen Bekenntnisses setzen, welche die reformatorischen Grundanliegen und das geistliche Erbe Luthers verdunkeln würden. Hier trat der Konflikt im Widerspruch zwischen der religiösen Persönlichkeit Luthers einerseits und dem Anliegen der »una sancta ecclesia perpetuo mansura«<sup>13</sup> andererseits auf. Stört der eigenwillige Reformator Luther die Einheit der Kirche wirklich? Die jüngere katholische Lutherforschung hat sich mit guten Gründen für eine ökumenische Rezeption ausgesprochen.

### **Katholische Anerkennung der Augsburger Konfession?**

Otto Hermann Pesch hat in seiner Auseinandersetzung mit Peter Manns auf die Eigentümlichkeit des biografisch-psychologischen Ansatzes der Lortzschule für die Deutung der Reformationsgeschichte aufmerksam gemacht und unter Rückgriff auf Albert Brandenburgs Studie für eine das ökumenische Gespräch fördernde theologisch-systematische Herangehensweise plä-

10 Zum Vorhaben einer »katholischen Anerkennung der Confessio Augustana«: P. Manns, Ökumene auf Kosten Martin Luthers?, in: ÖR 26 (1977) 426–450, hier 430.

11 P. Manns, a.a.O. 429.

12 P. Manns, a.a.O. 441f. mit Rückgriff auf ein Zitat von J. Lortz, Die Reformation in Deutschland, Bd.2, Freiburg i. Br. <sup>3</sup>1948, 53.

13 CA 7 (BSLK 61).

diert.<sup>14</sup> Die Frage nach der theologischen Bedeutung der Kirchengeschichtsforschung zu stellen, hat nach Pesch zur Konsequenz, nach der jeweiligen theologischen Eigenart zu forschen und Aufschluss zu geben über die Denkart oder Denkform, welcher der jeweilige theologische Ansatz sich verpflichtet weiß oder in der er sich bewegt. So gelingt es Pesch auf dem Weg einer systematisch arbeitenden Kontroverstheologie schließlich, in der unvermittelten Konfrontation der Denkformen ihre zunächst unentdeckt gebliebene Komplementarität aufzudecken. Dies führt für die Lutherforschung zu dem Ergebnis, sich unvoreingenommen den typologisch aufschlussreichen Eigentümlichkeiten der Theologie Luthers anzunähern. Die zunächst angewandte kirchenhistorische Außenperspektive, die mit dem Vergleich von unkatholischem Ockhamismus und katholischem Lutherbild arbeitet, wandelt sich zu einer theologisch-hermeneutischen Binnenperspektive, die nicht Epochen miteinander vergleicht, sondern unterschiedliche konfessionelle Denkformen miteinander ins Gespräch bringt. Man kommt dem Gegenstand der Fragestellung näher, wenn man zunächst dessen eigene innere theologische Logik zu entschlüsseln sucht. Dabei muss man sich der Eigenart direkt annähern, um von hier aus den Weg der Verständigung zu suchen. Die Komplementarität der Denkformen ist dann endlich das Ergebnis, das auch ökumenisch fruchtbar werden kann.

Die typologisch-hermeneutische Methodik der systematisch arbeitenden Luther- und reformationsgeschichtlichen Forschung hat noch eine weitere Konsequenz. Vinzenz Pfnür erweiterte nämlich diesen Horizont um die Frage nach der Bedeutung der Rechtfertigungslehre der *Confessio Augustana*, und zwar ausdrücklich »im Zusammenhang der Frage nach dem eigentlich Reformatorischen«<sup>15</sup>. Gegenüber dem Vorwurf, das reformatorische Anliegen nicht uneingeschränkt und unvoreingenommen zum Ausdruck zu bringen – ein Vorwurf, den auch Peter Manns erhoben hatte – sollte nun die CA auf dem Hintergrund der evangelisch-lutherischen Bekenntnisbildung gewertet werden, um von hier aus einen Maßstab zur Beurteilung der CA und ihrer Rechtfertigungslehre zu gewinnen. So wird das Reformanliegen Luthers in der historisch umfassenderen lutherischen Bekenntnisbildung verortet. Zudem kommt die methodisch bedeutsame Frage hinzu, wie die jeweils bekämpfte gegnerische theologische Position

---

14 O.H. Pesch, Der »katholische« und der »lutherische« Luther. Eine späte Antwort an Peter Manns, in: O.H. Pesch, *Gerechtfertigt aus Glauben. Luthers Frage an die Kirche* (QD 97), Freiburg-Basel-Wien 1982, 95–144; A. Brandenburg, *Gericht und Evangelium. Zur Worttheologie in Luthers Erster Psalmenvorlesung*, Paderborn 1960.

15 V. Pfnür, *Einig in der Rechtfertigungslehre? Die Rechtfertigungslehre der Confessio Augustana (1530) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535* (VIAG 60) Münster 1970, 2.

aufgefasst und bewertet wird. Die exakte Erfassung der abgelehnten Gegenposition ist eine der schwierigsten Aufgaben der reformationsgeschichtlichen Forschung. Das Ergebnis dieses neuartigen hermeneutischen Verfahrens hat weitreichende Ergebnisse zur Folge: Neben den abgelehnten Positionen kommen jetzt auch schärfer die berechtigten Anliegen zur Geltung, die jeder Position innewohnen und die zu würdigen sind. Dabei kommt auf beiden Seiten der jeweilige begrenzte Blickwinkel auf die Sachfragen hinzu, der berücksichtigt werden muss. So wird die alleinige Fixierung auf die gegnerische Position als ausschließlicher Interpretationsschlüssel überwunden, und es öffnet sich der Horizont auf unterschiedlich methodisch-hermeneutisch-sachlich argumentierende Denkformen, die sich zunächst auszuschließen scheinen, bei genauerer Sacheinsicht aber einer komplementären Sichtweise erschließen. Die Frontstellungen weichen einer methodisch-hermeneutisch vorgehenden Klärung der jeweiligen Sachfragen. Hier sind wir bereits bei der Fragestellung des Ökumenischen Arbeitskreises angelangt.

Die aus dieser differenzierten methodischen Sichtweise zu ziehenden Folgerungen werden erstmals im Studienprojekt der gemeinsamen Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen zur CA von 1980 sichtbar.<sup>16</sup> Wenn das Ergebnis festgehalten werden kann, dass die CA nicht nur die Intention hatte, den katholischen Glauben zu bezeugen, sondern auch Ausdruck des katholischen Glaubens ist, dann drängt das zur Frage, ob dieses Lehrdokument nicht auch von katholischer Seite in dieser Absicht und Gestalt anerkannt werden kann. Damit soll ein Konsens herbeigeführt werden, der Basis für weitere ökumenische Annäherung bietet.

### **Martin Luther und die Reformation ökumenisch erschließen**

Die im 20. Jahrhundert im Raum der reformatorischen Kirchen erfolgte Neuerschließung Martin Luthers bot auch der katholischen Theologie die Möglichkeit, Luther neu zu beurteilen. Der innerkatholische Streit über den Zugang zu Luther und der Reformation war von Anfang an ein Streit über die ökumenische Grundausrichtung dieses Bemühens. Die intensive Beschäftigung mit Person und Werk Martin Luthers erlaubte, ihn als Zeugen des Evangeliums, Lehrer im Glauben und Rufer zur geistlichen Erneuerung

---

16 Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen, hrsg. von H. Meyer und H. Schütte, Paderborn-Frankfurt a. M., 1980.

zu würdigen.<sup>17</sup> Im Blick auf das Jahr 2017 besteht heute für die katholische Theologie die Chance zu einer gemeinsamen ökumenischen Besinnung auf Voraussetzungen, Verlauf und Wirkungen der Reformation, in deren Mittelpunkt Martin Luther stand, aber nicht nur er allein.

(1.) »Luthers Ruf nach Reform der Kirche war in seiner ursprünglichen Absicht ein Aufruf zu Buße und Erneuerung, die im Leben eines jeden einzelnen zu beginnen haben.«<sup>18</sup> Dass das Leben eines jeden Christen mit der täglichen Buße zu tun habe, war Inhalt von Luthers erster Ablassthese. Luther brachte damit die pastorale Herausforderung des ganzen christlichen Lebens neu zur Geltung. Nach dem Evangelium zu streben, sich auf Jesus Christus auszurichten, seinem Willen nachzustreben, ist eine christliche Grundforderung, die Jesus selbst den Seinen aufgetragen hat. In dieser Grundausrichtung auf Buße und Erneuerung ist Luthers geistliches und theologisches Reformanliegen bereits von Anfang an erkennbar. Es findet schließlich seinen Ausdruck in Luthers Lehre von der Rechtfertigung.

(2.) Eine »Reform an Haupt und Gliedern« schließt die »Reinigung des Gedächtnisses« ein, mit der Ereignisse der Vergangenheit, die unser gegenwärtiges Handeln beeinflussen und bestimmen, erinnert und neu angeeignet werden müssen. Dabei steht im Vordergrund, dass Luthers Anliegen der Erneuerung in Buße und Umkehr bei den kirchlichen und theologischen Instanzen in Deutschland und in Rom kein angemessenes Gehör gefunden hat. »Nicht Luthers Verständnis des Evangeliums und sein geistliches Anliegen der Reform als solche haben zur Trennung geführt, sondern die kirchlichen und politischen Auswirkungen seines Grundanliegens im Bereich des Verständnisses von Kirche, Amt und Lehramt.«<sup>19</sup> War die Erneuerung der ganzen Kirche aus ihrem biblischen Ursprung das Kernanliegen der Reformation, so kommt es heute darauf an, dieses Anliegen im Zusammenhang einer geduldrigen theologischen Aufarbeitung der entstandenen dogmatischen Gegensätze und Spaltungen auf dem Weg zur Wiedergewinnung der kirchlichen Gemeinschaft gemeinsam zu würdigen. Das schließt auch die Frage ein, ob die Luther selbst betreffenden kirchlichen Entscheidungen einer Revision bzw. eines gedenkenden Schuldeingeständnisses bedürfen.

(3.) Zum Verstehen der Reformation ist die Aufzählung der Verfallserscheinungen am Ende des späten Mittelalters allein nicht hinreichend.

---

17 Martin Luther – Zeuge Jesu Christi. Wort der Gemeinsamen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission anlässlich des 500. Geburtstages Martin Luthers, 1983, Nr. 4: DwÜ 2, 445.

18 Papst Johannes Paul II., Predigt im Ökumenischen Gottesdienst im Hohen Dom zu Paderborn am Samstag, dem 22. Juni 1996 (VApS 126), 32.

19 Wort zum 450. Todesjahr Martin Luthers aus der evangelischen und katholischen Kirche in Thüringen und Sachsen-Anhalt, in: ÖR 45 (1996) 218.

Zweifelsohne war die Kirche reformbedürftig. Sie war allerdings auch reformfähig. Luthers Reformanliegen lassen sich in diese Gesamtlage der damaligen Kirche einreihen. Luther knüpfte an die Reformbedürftigkeit der Kirche an und hielt dabei die Reformwürdigkeit und die prinzipielle Reformfähigkeit der Kirche fest. Somit können die vielfältigen spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Reformbemühungen innerhalb der Kirche mit in die Beurteilung der Reformation einbezogen werden.

(4.) Luthers Reformansatz bezieht sich auf eine Erneuerung der ganzen Theologie aus dem Geist der Heiligen Schrift. Diesen Ansatz teilte Luther mit den Humanisten, wie etwa Erasmus. Seine Reformanliegen wissen sich dem religiösen Ringen um ein zur damaligen Zeit angemessenes Gottesverständnis geschuldet. Sie gehen aus einem erneuerten Verständnis des Evangeliums als Botschaft von Gottes Barmherzigkeit hervor. Hier teilte er das Anliegen der Mystik. Staupitz hat die *doctrinam* angefangen, so brachte Luther seine Übereinstimmung mit der mystischen Grundhaltung in Augustinischer Tradition zum Ausdruck.<sup>20</sup>

(5.) Luther hatte beständig an ein zukünftiges Konzil appelliert und den Aufruf hierzu immer wieder erneuert. Als das Konzil von Trient schließlich einberufen wurde, war es für eine Heilung der aufgebrochenen Streitfragen innerhalb der einen kirchlichen *Communio* zu spät. Trient ist weitgehend ein Kompromiss geblieben. Die Entscheidungen des Konzils bildeten aber die Grundlage für die Formung einer katholischen Identität im Zeitalter des Konfessionalismus. Katholisches Leben wurde von seinem Zentrum her normiert, weil die innerkirchlichen Reformbemühungen durch die anti-evangelische Ausrichtung bestimmt waren. Dies zeigte sich wirkungsgeschichtlich derart, dass nicht die positive Lehrbestimmung das theologische Denken und das kirchliche Handeln prägte, sondern die die falsche Lehre verurteilenden Kanones der Trienter Dekrete. Sie beherrschten Handeln und Denken dermaßen, dass diese geradezu durch den antithetischen Gegensatz geprägt wurden. Somit zeigte sich die katholische Kirche weitgehend durch die Reformation bestimmt, wenn auch in abgrenzender Absicht. Es ist erst dem Zweiten Vatikanischen Konzil gelungen (1962–1965), die von Trient ausgehenden Reformbemühungen und Anliegen von ihrer konfessionalistischen Prägung zu befreien und sich den von Luther vorgebrachten theologischen Reformbemühungen positiv zu öffnen. Auf die vom Konzil von Trient aufgeworfenen Fragen suchte das Zweite Vatikanische Konzil im Rückgriff auf das ganze apostolische Erbe der Kirche und »im

---

20 So noch in einer Tischrede von 1533: WA.TR 1,245, 12 (Nr. 526).

Lichte des von der ökumenischen Bewegung ermöglichten neuen Bewusstseins des gemeinsamen Glaubens«<sup>21</sup> eine ausgewogenere Antwort zu geben.

(6.) Die Reformation zielte auf eine Erneuerung der ganzen Kirche aus dem Ursprung der Bibel. Die Spaltung der abendländischen Kirche im 16. Jahrhundert kann daher nicht als Erfolg der von Wittenberg ausgehenden Reformation verstanden werden, zumal die Augsburger Konfession ausdrücklich erklärte, den Glauben der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche zu bezeugen und an der Einheit der Kirche festzuhalten. Es geht diesem Bekenntnis gemäß nicht um die Gründung einer neuen Kirche, sondern um die Erneuerung des christlichen Glaubens im Einklang mit der Alten Kirche und in Übereinstimmung mit der Heiligen Schrift in der Einheit der Kirche.<sup>22</sup> Heute kann gemeinsam festgehalten werden, dass die im Augsburger Bekenntnis genannten Missstände in der damaligen Kirche und die damals ausgesprochene harte Kritik aufgrund der im Leben und Urteil unserer Kirchen erfolgten Wandlungen weithin gegenstandslos geworden sind.<sup>23</sup>

(7.) Die Reform der Kirche ist immer ein legitimes Anliegen der Kirche gewesen und hat sich bis in unsere Zeit hinein fortgesetzt. Das Wesen der Reform beschreibt das Zweite Vatikanum, das diesem Anliegen neuen Raum gewährt, mit der Bedürftigkeit der Reinigung, der Buße und der Erneuerung.<sup>24</sup> Es hat dem aus der späteren reformatorischen Bewegung hervorgegangenen Bekenntnis zum Grundsatz »Ecclesia semper reformanda« einen neuen Sinn beigefügt, insofern erkannt wurde, dass er einer alten katholischen Tradition entstammt. Reformatio als Wiederherstellung nach dem Urbild und renovatio als Erneuerung des Lebens der Kirche aus dem Geist des Evangeliums prägen die Haltungen des Konzils als Treue gegenüber der eigenen Berufung und als Dynamik des geschichtlichen Weges der Kirche aus.<sup>25</sup> »Reform muss beinhalten, an der Wahrheit des Evangeliums festzuhalten und sie immer authentischer zu verkündigen; das führte im 16. Jahrhundert zum Zerschneiden der historischen Bande der kirchlichen Gemeinschaft. Aber heute sollte eine solche Reform mit der Erinnerung Hand in Hand gehen, dass die Gemeinschaft der Christen untereinander wesentlich für ihr Zeugnis unter den Völkern ist.«<sup>26</sup>

---

21 Die Apostolizität der Kirche. Studiendokument der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit, Paderborn-Frankfurt a.M. 2009, Nr. 235.

22 Stellungnahme der Gemeinsamen Römisch-katholischen/Evangelisch-lutherischen Kommission zum Augsburger Bekenntnis, 1980, Alle unter einem Christus, Nr. 10: DwÜ 1, 325.

23 A.a.O., Nr. 19: DwÜ 1, 326f.

24 LG 8.

25 UR 6.

26 Die Apostolizität der Kirche, Nr. 134.

Möglicherweise lassen sich diese Einsichten mit dem praktischen Vorschlag verbinden, im Jahre 2017 die Aufarbeitung dieser Geschichte gemeinsam zu leisten, begleitet von dem Anliegen, sich der Schuld und Verantwortung auf beiden Seiten in einer ökumenischen Liturgie bewusst zu werden, gemeinsam den Dank für die wiedergewonnene Gemeinschaft, die noch unvollendet ist, zum Ausdruck zu bringen, in Verbindung mit der Hoffnung auf den sichtbaren Ausdruck der Einheit der Kirche Jesu Christi.

# John Wesley im Zeitalter der Globalisierung<sup>1</sup>

Christoph Raedel

Der Methodismus gehört zu den Erneuerungsbewegungen der Moderne. Sein geschichtliches Auftreten begann in der westlichen Welt, genauer im England des 18. Jahrhunderts. John Wesley, sein Gründervater, legte ungezählte Kilometer auf dem Rücken seines Pferdes zurück, hielt tausende Predigten und formte eine Bewegung, die sich nach dem Tod ihres Begründers von der Kirche von England löste. Seine größte Ausbreitung erfuhr der Methodismus in den Vereinigten Staaten von Amerika, doch von Kontinent zu Kontinent wurde die Botschaft von der freien Gnade Gottes weitergetragen. Heute ist der Methodismus ein »Global Player«, der auf allen Kontinenten Fuß gefasst hat – wenn auch in deutlich ungleichem Maß.

Ich möchte mich heute der Frage stellen, was John Wesley uns als Methodisten in einem von den Phänomenen der Globalisierung geprägten Jahrhundert zu sagen hat. Dazu werde ich zunächst im Sinne einer historischen Erinnerung darauf aufmerksam machen, inwiefern die Ausbreitung des frühen Methodismus selbst Ausdruck von und Beitrag zur Globalisierung war und diesen Begriff erläutern (1). Im Anschluss daran werde ich in systematisch-theologischer und zugleich ethischer Perspektive prüfen (2), welche Impulse für unser Leben unter den Bedingungen der Globalisierung von Wesleys Lehre von der Sünde (2.1.), von Glauben und Liebe (2.2.) sowie von den Gnadenmitteln (2.3.) ausgehen, bevor ich einige Schlussfolgerungen aus dem zuvor Gesagten ziehe (3.).

## 1. Der Methodismus als »Global Player« in einer pluralisierten Welt

1.1. Fragen wir in *historischer* Perspektive nach der Ausbreitung der methodistischen Bewegung, dann treten die eng miteinander verbundenen Aspekte der Globalisierung und Pluralisierung in den Blick. Dabei lässt sich feststellen: Wanderungsbewegungen beträchtlicher Teile der Bevölkerung, also Migration, bestimmten das 18. und 19. Jahrhundert. Menschen verließen aus ökonomischen und (religions)politischen Gründen ihre Heimat und veränderten so die Besiedlungsstruktur. Dabei überschritten sie Staatengrenzen und überquerten Weltmeere wie den Atlantischen Ozean. Methodisten wa-

---

<sup>1</sup> Vortrag, gehalten (in englischer Sprache) auf der Wesley Conference an der Hupsung University in Suwan, Südkorea am 03.11.2011.

ren von Anfang an Teil dieser Wanderungsbewegungen. Sie trugen den Glauben in neu entstehende Siedlungsgebiete, zum Beispiel an die »Frontiers« der Vereinigten Staaten. In vielen Teilen der Welt machten sie sich Handelsrouten zunutze oder folgten der Stoßrichtung der Politik ihrer Staaten,<sup>2</sup> z.B. als die Vereinigten Staaten den afrikanischen Staat Liberia gründeten. Die Ausbreitung des Methodismus kann nicht abgelöst werden von frühen Formen der Globalisierung, die ihren Ausdruck in Schifffahrt, Handel, imperialer Eroberung neuer Gebiete, religiös motivierter Migration und anderem fand.<sup>3</sup> Mit der Ausbreitung des amerikanischen und britischen Methodismus über verschiedene Kontinente gewann schließlich die konnexionale Struktur des Methodismus selbst ein globales Gepräge.

Globale Wanderungsbewegungen führen zur Begegnung unterschiedlicher Kulturen und Weltanschauungen. Wo diesen Unterschieden Raum gegeben wird, entwickelt eine Gesellschaft ein multikulturelles und multireligiöses Gepräge und wir sprechen vom Prozess der Pluralisierung. Im Europa des 18. und 19. Jahrhunderts setzt sich diese Entwicklung äußerlich nur zögerlich durch, zu stark ist die Macht der im Bündnis mit den jeweiligen Herrschenden stehenden Staatskirchen. Anders war die Situation in den sich von der britischen Krone lösenden Vereinigten Staaten, wo es zum Wettstreit der verschiedenen Denominationen kam und der Methodismus sich gerade in dieser Konkurrenzsituation als kraftvoll erwies. Allerdings gelang es dem amerikanischen Methodismus des 19. Jahrhunderts nicht überall in gleichem Maß, sich in Bevölkerungsgruppen und Ländern zu verwurzeln. Gerade die staatskirchlichen Strukturen in Mittel- und Westeuropa setzten einer Ausbreitung erheblichen Widerstand entgegen. Die Methodisten mussten schnell einsehen, »that new space was easier to conquer than old space, that preexisting civilisations were more deeply entrenched than they imagined, that non-English-speaking peoples were harder to reach than they expected, and that their confidence in the joint march of faith and civilisation was exaggerated«.<sup>4</sup> Insgesamt lässt sich festhalten, dass die Ausbreitung des Methodismus durch Prozesse der Internationalisierung und Pluralisie-

---

2 David Hempton schreibt: »It is a striking feature of the biographies of early Methodist itinerant and local preachers throughout the English-speaking world how many of them were born in one country and ministered in several others« (Methodism. Empire of the Spirit, New Haven/London 2005, 21).

3 David Hampton weist in einer sehr instruktiven Untersuchung unter anderem darauf hin, dass »wherever one looks at the spread of Methodism in its pioneering phase soldiers patrolling the [British] empire were often key figures in its transmission« (Protestant Migrations. Narrative of the Rise and Decline of Religion in the North Atlantic World c. 1650 – 1950, in: Callum Brown/Michael Snape [Hgg.], Secularisation in the Christian World, Surrey 2010, 41–56, hier 47).

4 David Hempton, Methodism, a.a.O., 167.

rung eher gefördert als gehemmt worden ist. Der Methodismus als religiöse Bewegung der Moderne erwies sich sowohl als Resultat wie auch als Katalysator von Globalisierungstendenzen.

1.2. Was ist nun genau mit dem Schlagwort der Globalisierung gemeint? Der frühe Methodismus, wie ich ihn gerade charakterisiert habe, gehört einer ersten Globalisierungsphase zu, die mit Beginn des industriellen Zeitalters einsetzt und sich dadurch auszeichnet, dass sie »im Wesentlichen von nationalen Volkswirtschaften getragen [wurde], so dass die nationalen politischen Systeme über hinlängliche Instrumente verfügten, die Rahmenbedingungen zu setzen und diesen Prozess aktiv zu gestalten«.<sup>5</sup> Wenn wir vom Übergang zu einer zweiten Phase der Globalisierung im Verlauf des 20. Jahrhunderts sprechen, dann ist damit gemeint, dass die nationalen politischen Systeme sich als nicht mehr hinlänglich für die Lösung der sich abzeichnenden ökonomischen, weltpolitischen und Klimaprobleme erwiesen haben. Die Nationalstaaten, so Anthony Giddens, »müssen sich heute nicht mehr mit Feinden, sondern mit Risiken und Gefahren auseinandersetzen, wodurch sie tiefgreifend umgestaltet werden«<sup>6</sup> und die Notwendigkeit von Formen der »global governance« im Sinne des gemeinschaftlichen Angehens von Herausforderungen vor Augen tritt. Globalisierung heute bezeichnet das Eingebundensein aller Gesellschaften in ein »System wechselseitiger Abhängigkeiten«,<sup>7</sup> in dem die Handlungsräume von Individuen und Gesellschaften grenzüberschreitend ineinandergreifen. Dieses System, das den globalen Güter- und Finanzmarkt einschließt, ist maßgeblich ermöglicht durch die elektronische Kommunikation per Internet, die nahezu ausnahmslos die Lebensbereiche der menschlichen Gesellschaft verändert hat.<sup>8</sup>

Die so verstandene Globalisierung hat viele *Dimensionen*:<sup>9</sup> Warenmärkte und Finanzmärkte wachsen zusammen, globale Kollektivgüter (also Waren oder Dienstleistungen) werden in Anspruch genommen, Wissen breitet sich aus, wobei sowohl das Internet als auch die persönliche Mobilität der Menschen eine Rolle spielt, es kommt zur Annäherung der Kulturen (manchmal in Gestalt der Dominanz einer bestimmten Kultur) und es entsteht eine Weltöffentlichkeit, die sensibel ist für gemeinsames Handeln sowie für die

5 Johannes Varwick, Globalisierung, in: Wichard Woyke (Hg.), Handwörterbuch Internationale Politik, 11., überarb. und aktualisierte Aufl. Opladen/Farmington Hills 2008, 166–177, hier 167.

6 Entfesselte Welt. Wie die Globalisierung unser Leben verändert, Frankfurt am Main 2001, 30.

7 Dirk Messner, Globalisierung und globaler Wandel, in: Peter Meyns (Hg.), Handbuch Eine Welt. Entwicklung im globalen Wandel, Wuppertal 2009, 103.

8 Vgl. dazu auch Peter E. Fässler, Globalisierung. Ein historisches Kompendium, Köln 2007.

9 Zum Folgenden vgl. Hermann Sautter, Für eine bessere Globalisierung, Witten 2008, 13–20.

Abwehr von Bedrohungen, z.B. in Form der Verletzung von Menschenrechten.

Mit großer Selbstverständlichkeit und häufig kaum bewusst nehmen Menschen heute die Vorteile der Globalisierung in Anspruch. Doch sind auch die Schattenseiten nicht zu übersehen. Dazu gehören unter anderem die Missachtung von Arbeits- und Sozialstandards in den Entwicklungsländern, die damit einhergehende Armut in vielen Ländern der südlichen Hemisphäre, die Krisenanfälligkeit des global agierenden Finanzsektors und in dessen Folge der Weltwirtschaft sowie die Bedrohung globaler Kollektivgüter, die nicht zuletzt im sich abzeichnenden Klimawandel deutlich wird.<sup>10</sup> Theologisch ausgedrückt: Die Globalisierung geht in all ihren Lichtfacetten einher mit der – zum Teil strukturellen – Verletzung der Würde von Menschen. Die Welt aber ist auf eine Weise zusammengerückt, dass die Bedrohung der Würde Einzelner den ökologischen, sozialen und kulturellen Kosmos der Menschheit insgesamt berührt.

Mit diesen Begriffsbestimmungen ist die Bühne bereitet für die Frage, in welcher Weise John Wesleys Theologie Impulse bietet für (methodistische) Christen im 21. Jahrhundert. Dieser Frage möchte ich mich jetzt in drei Schritten zuwenden.

## **2. Zum Leben befreit – Impulse der Theologie John Wesleys für den Methodismus im 21. Jahrhundert**

### **2.1. In Bindungen leben – Sünde, die trennt**

John Wesley hat sich zu vielen Aspekten, die wir *heute* unter den Begriff Globalisierung fassen, nicht direkt geäußert. Eine Auswertung seiner Überlegungen hat daher behutsam vorzugehen und zwischen systematischer Interpretation und gegenwartsbezogener Anwendung zu unterscheiden.

Globalisierung bezeichnet eine Reihe von Prozessen, deren Auswirkungen »durchaus widersprüchlich und gegensätzlich sein können«.<sup>11</sup> Diese Gegenläufigkeit der Entwicklungen zeigt sich in der westlichen Welt unter anderem im weltanschaulichen Bereich. Auf der einen Seite lassen sich Tendenzen der Säkularisierung erkennen, zu denen auch der Verlust kirchlicher Vorherrschaft gehört, auf der anderen Seite erobert sich die Religion (allerdings im Plural!) wieder den öffentlichen Raum. Glaubensüberzeugungen werden wieder verstärkt öffentlich gelebt. So bringt der religiös-welt-

<sup>10</sup> Vgl. ebd., 41–62.

<sup>11</sup> Anthony Giddens, *Globalisierung*, a.a.O., 24.

anschauliche Pluralismus »insofern die Wiederkehr des öffentlichen Glaubensstreits.«<sup>12</sup> Zugleich hält sich beharrlich die Vorstellung, der öffentliche Raum sei ein gegenüber religiösen Ansprüchen *autonom*er Raum, was immer auch bedeutet, Bereiche des Lebens und der Lebensführung dem Anspruch Gottes zu entziehen.

John Wesley lebte zu einer Zeit, die diese Gegenläufigkeit von Entwicklungen bereits kannte, insofern Aufklärung und Erweckung im England des 18. Jahrhunderts ineinandergreifen. Er vertrat die Auffassung, dass Gott im Leben eines Menschen nicht nur irgendwie, sondern in *rechter* Weise vorkommen müsse. Die Bestimmung dieser rechten Weise geht von dem sich in Jesus Christus offenbarenden Gott aus. In ebendieser Offenbarung hat aber auch die Analyse der Situation des Menschen vor Gott ihren Ausgang zu nehmen. Dieser Ausgang nötigt Wesley dazu, in aller Deutlichkeit von der Sünde zu sprechen. Dabei ging es Wesley um die *theologische* Grundbestimmung dieses Begriffs: Sünde bezeichnet die grundlegende Zerrüttung der Gottesbeziehung, wobei sich der Mensch vom lebendigen Gott abwendet und sich selbst an die Stelle Gottes setzt. Sünde ist für Wesley im theologischen Kern »idolatry«, Götzendienst.<sup>13</sup>

Menschlicher Götzendienst nimmt, so Wesley im Anschluss an Augustin, die Gestalt des Stolzes an. Dabei ist völlig klar, dass nicht alle Menschen ein aus irdischem Material gemachtes Götzenbild verehren. Das ändert jedoch nichts an der fundamentaltheologischen Bestimmung des Sündigen. Wir sündigen, indem wir uns selbst anbeten – und zwar indem »wir uns selbst die Ehre anmaßen, die nur Gott gebührt.«<sup>14</sup> Das bedeutet: Wer sich selbst an die Stelle Gottes setzt, der mag alles gewinnen, was er begehrt, doch verliert er den Maßstab für das, was dem Menschen als Geschöpf und Ebenbild Gottes gemäß ist, er verwischt die Grenze zwischen Geschöpf und Gott. Und daraus folgt dann der unangemessene Umgang sowohl mit anderen Menschen als auch mit der Natur.

Noch einen zweiten Aspekt nimmt Wesley in den Blick: Wer Gott nicht kennt und folglich auch nicht liebt, der wird nicht einfach »lieb-los«, doch richtet sich seine »Liebe«, genauer: sein Vertrauen, auf *vergängliche* Dinge dieser Welt. Das Glück seines Lebens sucht der Sünder nicht in Gott, sondern im Geschöpf. Das aber heißt: Der Mensch sucht es in Vergänglichem, und weil es vergeht, im – ebenso vergänglichen – Reiz des immer wieder Neuen, und das immer wieder aufs Neue. Mit psychologischem Ge-

---

12 Christoph Schwöbel, Christlicher Glaube im Pluralismus. Studien zu einer Theologie der Kultur, Tübingen 2003, 33.

13 John Wesley, Die 53 Lehrpredigten, Stuttgart 1989–1992, 847 (Predigt 44 »Ursünde«, § II.7).

14 Ebd., 848.

spür beobachtet Wesley, dass «das *Große und Schöne* nur so lange Freude erregt, als es *neu* ist [...] Dieser angeborene Lebensdurst der Seele bleibt in ihr als festes Merkmal. Ja, je mehr wir ihm nachgeben, je mehr wächst er und treibt uns, immer wieder einem neuen Gegenstand nachzujagen, obwohl das Ende jedesmal das gleiche ist: vereitelte Hoffnung, enttäuschte Erwartung».<sup>15</sup> Die Suche nach dem Lebensglück in vergänglichen Dingen muss vergeblich bleiben. Die Gottlosigkeit des Menschen ist auch nicht Ausdruck echter Freiheit, sondern verfehlter Selbstbindung. Diese Bindung verstrickt Menschen immer tiefer in ihre Not und lässt sie immer mehr das Maß vergessen, das Gott ihrem Menschsein gegeben hat.

Wesleys Analyse dieses Sündenbegriffs scheint mir nichts an seiner Aktualität verloren zu haben. Wo ein Mensch sich selbst zum Zentrum seiner Welt macht, da degradiert er damit alle anderen zu seiner »Umwelt«.<sup>16</sup> In der Folge wird schnell die Würde anderer Menschen verletzt. Wer nur dem eigenen Willen gehorcht, verliert das Gehör für die Stimme anderer, gerade der Schwachen. Er vergeht sich an Menschen, die in das Ebenbild Gottes erschaffen sind und widersetzt sich damit Gott. Die »Freiheit« von Gott hat einen hohen Preis: den Preis der Bindung an Vergängliches und ein Leben aus Quellen, die früher oder später austrocknen.

Halten wir fest: Die Sünde des Menschen liegt für Wesley darin, sich selbst an die Stelle Gottes zu setzen und damit maßlos zu werden: maßlos gegenüber den eigenen Ansprüchen, maßlos gegenüber anderen Menschen, maßlos gegenüber der Natur. Wesley hält eine wichtige Balance: Sünde ist zuerst ein *theologischer* Begriff und bezeichnet die Störung des menschlichen Gottesverhältnisses. Diese Beziehungsstörung ist das Grundübel, das alle Generationen und Gruppen von Menschen affiziert hat. Doch Wesley weiß auch, dass die Störung des Gottesverhältnisses sowohl das Selbst- als auch das Weltverhältnis des Menschen verzerrt.

Das Selbstverhältnis des Menschen wird damit jedoch nicht unter ein einseitig negatives Vorzeichen gestellt. Die überzogene Selbstsorge, bei der sich der Mensch gegen das Gute verschließt und damit das Maß seines Menschseins verliert, ist nicht identisch mit einer – gesunden – Selbstannahme des Menschen. Die gesunde Selbstannahme ist Ausdruck christlicher *Haushalterschaft* (»stewardship«). Wesley kann Gott über all dem preisen, was Gott den Menschen zur guten Verwaltung anvertraut hat: die Empfindungs- und Urteilsfähigkeit des Geistes, die Sinne und Kräfte des Körpers, die Fähigkeit zu sprechen und nicht zuletzt einen Anteil an den geschaffenen irdi-

15 Ebd., 850 (§ II.10).

16 Zu diesem Gedanken vgl. Christof Gestrich, *Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung*, 2., verb. Aufl. Tübingen 1996, 206.

schen Gütern.<sup>17</sup> Die Bejahung der von Gott geschenkten Talente, Gaben und Güter sind in rechter Weise Gotteslob. Mit ihnen verherrlichen Menschen Gott, wenn sie das Geschaffene so gebrauchen, wie es Gott gefällt. Gottes Gefallen findet ein solcher Gebrauch, der den eigenen Grundbedürfnissen sowie denen des Nächsten dient und auf diese Weise die empfangene Liebe Gottes mit menschlichen Mitteln weitergibt.

Wesleys Lehre von der Sünde, die hier nur in wenigen Strichen nachgezeichnet werden konnte, bietet wichtige Impulse für Methodisten im 21. Jahrhundert. Ich nenne vier:

(1.) Wesleys Verständnis von der Sünde sperrt sich gegen eine moralische Verflächung des Sündenbegriffs. Sünde ist eine *primär* theologische Kategorie: Die tiefste Not des Menschen ist seine Gottlosigkeit in der Gestalt egoistischer Selbstbehauptung. Diese Selbstbehauptung muss nicht die Gestalt aktiver Auflehnung gegen Gott haben. Sie wird schon dort erfahrbar, wo Menschen sich nur um sich selbst und ihre eigenen Bedürfnisse drehen. Der Individualismus unserer Gesellschaften, der sich auch in den Medien spiegelt, bestärkt Tendenzen der Selbstbehauptung eher als dass er sie in Frage stellt. Die Kirchen haben hier einen wichtigen Bildungsauftrag, der Menschen immer wieder an die soziale Gestalt allen Lebens erinnert.

(2.) Die Störung des Gottesverhältnisses geht, wie uns heute deutlicher denn je vor Augen steht, mit einer Störung des Weltverhältnisses des Menschen einher. Sie manifestiert sich in der Missachtung der Würde von Mitmenschen, in der Lieblosigkeit gegenüber dem Nächsten. Weil nach Wesley alle Menschen in das Ebenbild Gottes erschaffen sind, kann Christen das Los ihrer Mitmenschen nicht gleichgültig sein. In der zusammenwachsenden globalen Gemeinschaft ist das Ausmaß von Missachtung und Lieblosigkeit so groß geworden, dass Christen daran mitwirken müssen, diese Übel auch auf der Ebene globalen Handelns einzudämmen (was Aktionen vor Ort einschließen kann). Frieden, Gerechtigkeit und nachhaltiger Umgang mit natürlichen Ressourcen sind Bereiche, in denen die Weltgemeinschaft gefragt ist. Hier gilt es auch das Bündnis mit Menschen und Gruppen zu suchen, die – aus weltanschaulich unterschiedlichen Gründen – in diese Richtung wirken. Die Pluralität der Grundüberzeugungen darf hier kein Hinderungsgrund, sie muss Katalysator gemeinsamen Handelns sein. Die Wiedergewinnung menschlicher Maßstäbe muss sich daran orientieren, dass wir Menschen und nicht Gott sind.

(3.) Von der Sünde kann nicht geschwiegen werden, weil das Herzstück des Evangeliums, die Frucht des Sterbens und Auferstehens Jesu Christi das

---

17 Vgl. John Wesley, Die 53 Lehrpredigten, 974–977 (Predigt 51 »Der gute Haushalter«, § I. 1–8).

Angebot der Vergebung der Sünden ist. Nur wer die Tiefe der Sünde versteht, kann das Ausmaß und die Größe der Erlösung erfassen, die Gott allen Menschen anbietet. Das Geschenk der Vergebung ist unwiderruflich an den Namen Jesu Christi gebunden und deshalb ist im Pluralismus der Grundüberzeugungen in unseren Gesellschaften an der Einzigartigkeit dieses Namens festzuhalten.

## 2.2. In Beziehung leben – Glaube, der in der Liebe verbindet

Gottes Liebesangebot zielt darauf, Menschen in eine stabile und heilvolle Beziehung zu bringen. Von diesem Angebot her ist die Vielfalt von Formen, in denen Beziehungen in unserer Welt gelebt werden, zu beurteilen. Auch hier zeigen sich gegenläufige Tendenzen in unserer Gesellschaft: Auf der einen Seite lassen sich Tendenzen der Verflachung oder gar um sich greifenden Auflösung von Beziehungen erkennen; die anhaltend hohen Scheidungsraten und die Tendenz zum unverheirateten Zusammenleben schmerzen, nicht zuletzt im Blick auf davon betroffene Kinder. Auf der anderen Seite gibt es aber auch den Trend zur Überforderung von Beziehungen: Partner entwickeln den Anspruch, miteinander das *höchste* Glück zu erleben – eine gefährliche Überfrachtung zwischenmenschlicher Beziehungen.

Gottes Angebot der Erlösung, das Wesley predigte, möchte Beziehungen Stabilität geben, indem es sie in der heilvollen Beziehung zu Gott gründet und damit sowohl vor Verflachung als auch vor Überforderung bewahrt. Dabei entsprechen Sünde und Erlösung einander: Beide sind Beziehungsbegriffe, insofern Sünde die verfehltete Beziehung zu Gott und Erlösung die Heilung dieser verfehlten Beziehung bezeichnet. An der Wiederherstellung der rechten Gottesbeziehung unterscheidet Wesley Rechtfertigung und Wiedergeburt. Dabei bedeutet Rechtfertigung »die Änderung einer Beziehung, Wiedergeburt die Umgestaltung eines Wesens. Wenn Gott uns rechtfertigt, so tut Er etwas *für* uns; in der Wiedergeburt wirkt Er *in* uns«.<sup>18</sup>

Für Wesley kann die Befreiung des Menschen von der Schuld und Macht der Sünde seinen Ursprung allein in Gott haben. Die Beziehung, der jeder Mensch sein Leben verdankt, kann nur von dem sich den Menschen in Christus schenkenden Gott geheilt werden. Der Glaube ist die einzige notwendige Bedingung und zugleich das Gefäß, mit dem die rechtfertigende und erneuernde Gnade Gottes empfangen wird. Gottes durch den Glauben empfangene Liebe geht aller menschlichen Antwort voraus. Nur wer die Liebe Gottes empfangen hat, kann und – weil er kann – soll dankbar die

---

18 John Wesley, Die 53 Lehrpredigten, 347 (Predigt 19 »Das große Vorrecht der Wiedergeborenen«, § Einleitung 2).

Antwort der Liebe geben: »Er liebt uns zuerst und offenbart sich uns (...) Aber wenn wir Ihn nun nicht lieben, der uns zuerst geliebt hat (...), dann wird Sein Geist nicht immerdar ringen, Er wird sich allmählich zurückziehen und uns der Finsternis unseres eigenen Herzens überlassen. Er wird nicht weiter fortfahren, Seinen Odem unserer Seele einzuhauchen, wenn nicht von uns Liebe, Gebet und Danksagung Ihm als Erwidierung dargebracht werden, ein Opfer, an dem Er Wohlgefallen hat.«<sup>19</sup>

Die Liebe Gottes kann nur in der Weise bewahrt werden, dass sie in Gestalt des Dankes Gott wiedergegeben wird. Empfang und Weitergabe der Liebe sind ebenso untrennbar wie das Einatmen und Ausatmen. Doch nimmt die Antwort des Menschen gemäß dem Doppelgebot der Liebe, das Wesley unzählige Male zitiert, ihrerseits eine doppelte Gestalt an: Die im Glauben empfangene göttliche Liebe gewinnt Gestalt in der Liebe zu Gott und zum Nächsten.

An dieser das Herzstück der Theologie bildenden Stelle möchte ich zwei Aspekten nachgehen, die in der Literatur zu Wesley weniger Beachtung gefunden haben. Zunächst ist daran zu erinnern, dass für Wesley Gott »heilige Liebe« ist.<sup>20</sup> Das Kreuz Jesu Christi steht für die Spannung wie für die Einheit von Heiligkeit und Liebe. Die Liebe Gottes ist nicht blind in der Weise, dass sie die Sünde *übersieht*. Gottes Liebe ist heilig in der Weise, dass sie die Sünde *überwindet*. Wird diese Liebe in die Herzen der Glaubenden ausgeschüttet, dann folgt daraus, dass sie nach Gottes Willen die Sünde bei sich und anderen nicht übersehen, sondern zu überwinden suchen durch das Angebot der Vergebung. Die Gemeinschaft von Christen mit Gott bleibt einer unüberwindlichen Dialektik verpflichtet: »holiness creates distance, love seeks communion.«<sup>21</sup> Wenn Gott vergibt, dann nicht, indem er das, was zu vergeben ist, ignoriert, sondern zur Sprache bringt und das Bekenntnis des Menschen mit der heilvollen Tat Gottes »verspricht«. Dem entsprechend weiß Wesley auch um die Dialektik der Berufung, die dem zeugnishaften Leben von Christen in der Welt einwohnt. Sie sollen Freundschaft mit der Welt in dem Sinne halten, dass sie *alle* Menschen als Geschöpfe Gottes ansehen, genauer: als unsterbliche Seelen und als Menschen, die durch das Blut Jesu Christi versöhnt sind. Christen sollen mitfühlen und anpacken, wo Menschen in Not sind. Sie sollen jedoch nicht eine Einheit des Herzens suchen (folglich auch keine Ehe mit Nichtchristen eingehen), um die Gnade

---

19 Ebd., 358 [in der Übersetzung finden sich mehrere Druckfehler, die in meinem Zitat getilgt sind] (§ III.3).

20 Vgl. Kenneth Collins, *The Theology of John Wesley. Holy Love and the Shape of Grace*, Nashville 2007, 20–22.

21 Ebd., 21.

Gottes weitergeben zu können, ohne vom Weltgeist ergriffen zu werden.<sup>22</sup> Wie immer man über das Verhältnis von Nähe und Distanz zu Nichtchristen urteilen mag, Wesley hat einen realistischen Blick darauf, dass Christen auf dem Weg sind und von diesem Weg auch wieder abkommen können. Die Liebe Gottes befreit Christen dazu, weise Entscheidungen zu treffen an dem Ort, an den Gott sie gestellt hat.

Noch ein weiterer Aspekt soll erwähnt werden. Wesley hatte im Blick auf die Freundschaft mit der Welt davon gesprochen, dass Christen alle Menschen als Geschöpfe Gottes anerkennen sollen. Wir können den Begriff der Freundschaft mit der Welt in einem übertragenen Sinn aber noch weiter fassen. Das von der Sünde gereinigte Herz sieht nämlich nicht nur im anderen Menschen das Ebenbild Gottes, sondern es sieht die ganze Schöpfung erfüllt von der Herrlichkeit Gottes – weil es die Schatten der Sünde durchschaut. So kann Wesley in seiner Auslegung der Bergpredigt sagen: »Die wichtigste Lehre, die unser gepriesener Herr uns an dieser Stelle einschärfen will (...) besteht darin: Gott ist in allem, und wir sollen den Schöpfer im Spiegel jedes Geschöpfes sehen; wir sollen überhaupt nichts als von Gott getrennt betrachten oder mit etwas so umgehen, als wäre es von Gott getrennt (...) Vielmehr sollen wir mit wirklich großartigem Denken Himmel und Erde und alles, was darinnen ist, als von Gottes Hand umhüllt betrachten. Durch Seine unmittelbare Gegenwart erhält Er ihr Dasein. Er durchdringt und bewegt die ganze Schöpfung und ist in diesem Sinne wahrhaftig die Seele des Weltalls.«<sup>23</sup>

Für Wesley ist die ganze Schöpfung eine Anordnung Gottes, dazu geschaffen, Gott zu erkennen, zu lieben und sich an ihm zu erfreuen.<sup>24</sup> Dabei übersieht er nicht, dass diese Welt auf ihre Erneuerung hin seufzt und stöhnt.<sup>25</sup> Die Sünde des Menschen hat die gesamte Schöpfung infiziert, und deshalb steht der Mensch in einer Solidarität des Leidens mit der gesamten Schöpfung. Wesleys Überzeugung verlangt daher nach »respect for all creatures, recognition of the importance of biodiversity and complex ecosystems, and working together with God for the benefit not only of human beings but for all other creatures as well.«<sup>26</sup>

---

22 Vgl. WJW, Bd. 3, 127–140 (Predigt 80 »On Friendship With the World«).

23 John Wesley, Die 53 Lehrpredigten, 439 (Predigt 23 »Über die Bergpredigt unseres Herrn III«, § II.11).

24 Vgl. WJW, Bd. 2, 397 (Predigt 56 »God's Approbation of His Works«, § I.14).

25 »All these [creatures] have been sufferers through sin; and to all these (the finally impenitent excepted) shall refreshment redound from the glory of the children of God« (Explanatory Notes Upon the New Testament, Reprint London 2000, 549).

26 John B. Cobb, Grace and Responsibility. A Wesleyan Theology for Today, Nashville 1995, 53.

Fassen wir die von der Erlösungslehre John Wesleys ausgehenden Impulse für das Leben von Christen im 21. Jahrhundert zusammen:

(1) Die Erlösung ist ebenso wie die Sünde primär eine *theologische* Kategorie. Erlösung durch Jesus Christus ist Befreiung von der Schuld und Macht der Sünde. Erlösung in der Kraft des Geistes Jesu Christi ist dann aber auch Befreiung vom Gehorsamszwang gegenüber den Mächten dieser Welt. Die Mächte, die Anspruch auf das Leben von Menschen erheben, werden entzaubert: Weder Leistung noch Konsum, weder Glücksspiel noch Aberglaube vermögen es, Menschen glücklich zu machen, das heißt, zum Ziel der dem Menschen gegebenen Bestimmung zu führen. Erlösung schließt auch das Bewusstwerden von Mechanismen medialer Manipulation ein. Für christliches Dasein und Handeln sind nicht unbedingt die Bilder wichtig, die sich uns aufdrängen, sondern häufig die Bilder von Menschen, die wir entdecken, wenn wir im Geiste Jesu Christi den Spuren Gottes in dieser Welt nachgehen.

(2) Gottes Beziehung zum Menschen, die er in Jesus Christus allen Menschen anbietet, befreit von Schuld und befähigt zur Liebe. Der Glaube hat damit eine die Beziehungen des Menschen stabilisierende Funktion. Wer um die Wertschätzung weiß, die er von Gott her hat, der ist nicht länger darauf angewiesen, sich in der Suche nach Anerkennung in zwischenmenschlichen Beziehungen zu verzehren. Wer um den Grund aller echten Beziehungen weiß, der empfängt den Mut zur Bindung: den Mut dazu, sich einem anderen Menschen vorbehaltlos zu öffnen, und die Bereitschaft, Beziehungen zu leben, um deren Wert, aber auch um deren Endlichkeit er weiß. Die Bildungsarbeit der Kirchen ist daher immer auch Arbeit an der Bindung, in besonderer Weise von Heranwachsenden, an Gott. Von Gott bejaht zu sein, ist eine Erfahrung, die in der Gemeinschaft von Christen möglich sein soll und die in Christen die Fähigkeit ausbildet, aus diesem Ja heraus Nein zu sagen zu Beziehungen und Strukturen, die lebenszerstörend sind.

(3) Das von der Sünde gereinigte Herz erblickt Gott im Spiegel seiner Geschöpfe und gewinnt so ein neues Verhältnis zur natürlichen Schöpfung. Dabei geht es nicht um eine romantische Verklärung der Schöpfung. Schöpfung und Schöpfer müssen stets unterschieden werden. Die Schöpfung zu bewahren heißt sie als (wenn auch zerbrochenen) Spiegel Gottes anzuerkennen und die Freundlichkeit Gottes zu feiern. In der Bewahrung der Schöpfung gewinnt zeichenhaft Gestalt, was Gott selbst am Ende der Zeit tun wird: diese Welt erneuern zu seinem Reich, in dem Gerechtigkeit und Frieden wohnen werden. Nachhaltigkeit im Umgang mit natürlichen Ressourcen ist daher kein elftes Gebot, sondern Implikat der Anerkennung, dass der dreieinige Gott Herr dieser Welt ist.

### 2.3. Auf Gottes Wegen gehen – die Gnadenmittel

In modernen Gesellschaften begegnen uns gegenläufige Tendenzen. Da ist auf der einen Seite Begeisterung, die sich auf eine Sache oder auf eine Person richtet und den ganzen Menschen beansprucht. Gefühle geraten in Aufregung, der Wille ist angespannt bei der Sache, ein Mensch gibt sich ganz einem Projekt oder einem Ziel hin. Doch beobachten wir in zunehmendem Maße eine Kurzatmigkeit dieser Begeisterung. Auf der anderen Seite ist ein Formalismus, der Ausdruck seelenlosen Funktionierens ist. Zu denken ist an redundante Arbeitsprozesse, die ohne jede Abwechslung und ohne jeden höheren Anspruch sind. Zu denken ist auch an das Erstarren einstmal lebendiger Beziehungen, in der jeder seine eingeübte Rolle spielt, in der er sich aber zugleich nicht mehr zu Hause fühlt. Das Leben ist eingezwängt in Erwartungen von vielen Seiten her, so dass die Seele keine Luft zum Atmen mehr hat und zu ersticken droht.

Die hier angedeutete Spannung stand unter etwas anderen Vorzeichen schon Wesley vor Augen. Für ihn stellten Enthusiasmus und Formalismus geistliche Gefahren dar, die das Leben des Christen von zwei Seiten her bedrohen: Auf der einen Seite die ungebändigte Sehnsucht, ohne jede äußere Ordnung mit der Gegenwart und Kraft Gottes in Berührung zu kommen; auf der anderen Seite die Erstarrung verbindlicher Formen des geistlichen Lebens zu leeren Ritualen. Mit der Matrix der Gnadenmittel hat Wesley versucht, beiden Gefahren gleichermaßen zu begegnen. Wesley ist überzeugt davon, dass Gott seine Gnade allen Menschen schenken möchte, dass der Empfang der Gnade aber einer Ordnung folgt, an die Gott sich in freier Liebe gebunden hat. Wesley formuliert: »Unter ›Gnadenmitteln‹ verstehe ich äußere Zeichen, Worte und Handlungen, die *normalen*, von Gott eingesetzten und dazu bestimmten Wege, auf denen Er den Menschen vorlaufende, rechtfertigende und heiligende Gnade vermittelt.«<sup>27</sup> Der unsichtbare Gott begegnet endlichen Menschen in der greifbaren Gestalt menschlicher Handlungen, durch deren Vollzug Gott seine Gnade mitteilt. Das bedeutet, dass Gott in seiner Zuwendung zum Menschen diesen in Anspruch nimmt. Es bedeutet zugleich, dass er menschliches Handeln, das aus Glauben geschieht, damit würdigt, Gefäß göttlicher Gnade zu werden.

Wesley selbst hat im Blick auf die Gnadenmittel eine Unterscheidung vorgenommen, die in ihrer Struktur dem Doppelgebot der Liebe entspricht. Danach ist zu unterscheiden zwischen den Übungen der Frömmigkeit, in denen Gott direkter Adressat ist (Gebet, Abendmahl, Hören des Wortes Gottes), und Übungen der Barmherzigkeit, die dem Nächsten zugute kommen und durch ihn indirekt auf Gott ausgerichtet sind (Besuch von

27 John Wesley, Die 53 Lehrpredigten, 292 (Predigt 16 »Die Gnadenmittel«, § II. 1).

Kranken, Gutes tun, Böses unterlassen). Dabei geht es Wesley nicht um einen abgeschlossenen Kanon von Gnadenmitteln, sondern um das exemplarische Benennen von Praktiken, die Gottes Gnade vermitteln und das Leben aus dem Glauben vertiefen. Die verschiedenen Gnadenmittel bilden ein Netzwerk, bei dem es auf die Verknüpfung der verschiedenen Praktiken ankommt. Nur durch ihr Zusammenspiel werden sowohl die Identität als auch die Gegenwart Gottes erfahrbar.<sup>28</sup>

Verbinden wir diese Einsichten mit den im vorangehenden Abschnitt genannten Überlegungen zur »heiligen Liebe«. Der *Enthusiasmus*, wie Wesley ihn versteht, lehrt die unvermittelte Begegnung mit Gott in Erfahrungen direkter Inspiration.<sup>29</sup> Damit überspringt er aber den Abstand zwischen Gott und den Menschen. Gott unmittelbar zu begegnen, heißt, in seiner heiligen Gegenwart zu vergehen. Gottes eifernde Heiligkeit würde den Menschen verzehren – deshalb die Menschwerdung des Sohnes, in dem Gott sich offenbart. Die Gnadenmittel eröffnen einen Raum der Begegnung mit Gott, ohne dass der Mensch darin vergeht. Denn es sind äußerliche, menschliche Handlungen, in denen Gottes Kraft sich mitteilt. Der *Formalismus* der Religion dagegen nimmt die äußere Gestalt der Gnadenmittel ernst, vergisst aber, dass Gottes Liebe für den Menschen brennt, dass sie sich mit dem Menschen verbinden und ihn erfüllen möchte. Wer die Gnadenmittel in aufrichtigem Glauben in Anspruch nimmt, dem kommt Gott nahe – diese Nähe ist nicht nur unausweichlich, sie ist auch heilsnotwendig für den Menschen.

Wesley hat selbst Gottes Liebe und die Ordnung der Gnadenmittel in einen engen Zusammenhang gestellt. In seiner Predigt »On Zeal« entwickelt er das Bild einer inneren Burg (das an Theresa von Avila erinnert).<sup>30</sup> Im Thronsaal dieser Burg, das heißt: im Herzen des Christen, residiert und regiert die Liebe, die alles erfüllt. Diese Liebe hat die Empfindungen des Christen verwandelt: Er ist ganz Geduld, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut, kurz: Er hat die Gesinnung bzw. den Charakter seines Herrn Jesus Christus angenommen. In einem weiteren Kreis folgen die Übungen der Barmherzigkeit, im äußersten Kreis die Übungen der Frömmigkeit.

Wesley wurde nicht müde, den Methodisten die Bedeutung der Gnadenmittel zu predigen. In den Gnadenmitteln wird die Gegenwart des drei-

---

28 So die überzeugende These von Henry H. Knight, *The Presence of God in the Christian Life. John Wesley and the Means of Grace*, Lanham/London 1992.

29 Zu Wesleys differenziertem Verständnis von Gottes Anrede des Menschen vgl. Christoph Raedel, *Gotteserfahrung im Widerstreit? Zwischen methodistischer Identität und charismatischer Erneuerung*, in: ders. (Hg.), *Methodismus und charismatische Bewegung. Historische, theologische und hymnologische Beiträge*, Göttingen 2007, 163–192.

30 Vgl. WJW, Bd. 3, 308–321.

einigen Gottes erfahrbar. In ihnen formt sich Christus eine Gemeinschaft der Gnade – eine Gemeinschaft mit durchlässigen Grenzen. In den Übungen der Barmherzigkeit wird die Zuwendung zum Nächsten erfahrbar, er wird in seiner leiblichen ebenso wie in seiner geistlichen Bedürftigkeit wahrgenommen und angenommen. Das Ziel aller Barmherzigkeit besteht darin, dass der Empfänger der Zuwendung selbst in den Lobpreis der Gnade einstimmt und in die Gemeinschaft derer hineinfundet, die sich in den Übungen der Frömmigkeit mit Gott und miteinander verbinden.

Was bleibt von diesen Einsichten Wesleys für das Leben methodistischer Kirchen im 21. Jahrhundert von Bedeutung?

(1) Die Gnadenmittel sind Ausdruck der Treue Gottes und seiner Zuwendung zu dieser Welt. Gott bindet sich in freier Liebe an die Gnadenmittel und schenkt sich in ihnen den Menschen. Die Erinnerung an Gottes Treue und Verbindlichkeit ist eine Herausforderung für die Spätmoderne, der diese Kategorien weithin abhanden gekommen sind. Christen sind dazu befähigt und berufen, in dieser Welt Zeichen der Treue und Verbindlichkeit aufzurichten und selbst zeichenhaft zu leben. Im globalen Maßstab ist hier auch die Einhaltung von Verträgen, z.B. Friedensverträgen und Wirtschaftsabkommen, zu erinnern. Doch Treue gibt es nicht ohne Vertrauen. Das Geschenk der Gnadenmittel ist eine Vertrauen schaffende Maßnahme Gottes. Christen sind aufgerufen, in ihrem Umfeld und in ihrem Wirkungsbereich dazu beizutragen, dass Vertrauen entsteht und wächst.

(2) Gottes Geist macht lebendig, er begeistert dazu, mit Gott zu leben und befähigt dazu, ihm zu gehorchen. Die Gnadenmittel eröffnen mitten im Alltag Räume der Begegnung mit Gott, der die Quelle des jetzigen und des kommenden Lebens ist. In unserer Leistungsgesellschaft kommt das Empfangen, das Leben aus der Quelle des Lebens zu kurz. Leistungsträger sind erschöpft und ausgebrannt. Das Leben kommt sieben Tage in der Woche lang nicht oder immer weniger zur Ruhe. Gesellschaften aber brauchen die Unterbrechung des Alltags, z.B. den Sonntag. Wo eine Gesellschaft sich diese Ruhe nicht mehr gönnt, brennt sie von innen her aus, erschöpft sie sich selbst. Auch in einer plural verfassten Gesellschaft muss es möglich sein, sich um des Menschen willen auf Zeiten der gemeinsamen Ruhe zu verständigen. Die Unterbrechung des Alltags ist Gnade.

(3) Die Gnadenmittel erschließen die Identität und Gegenwart Gottes, ohne dass sich ein abgeschlossener Kanon von Gnadenmitteln feststellen ließe. Das Leben ist auch eine Entdeckungsreise, auf der Gott die Menschen überrascht, die sich für ihn öffnen. Nach Wesleys Verständnis ist anzuerkennen, dass auch Nichtchristen – Wesley spricht von Heiden – ein tugendhaftes Leben führen können, was für ihn Ausdruck der vorlaufenden Gnade

Gottes ist.<sup>31</sup> Damit ist die Einzigartigkeit des Erlösungswerks Jesu Christi nicht bestritten, sondern ein Weg positiver Wahrnehmung seitens der Christen in der pluralen Gesellschaft eröffnet.<sup>32</sup> Wenn Christus das Licht ist, das alle Menschen erleuchtet, die in die Welt kommen (Joh 1,9), dann ist in diesem Licht die gemeinsame Wahrnehmung gesellschaftlicher Verantwortung von Christen und Nichtchristen möglich. Für den Missionsauftrag der Kirchen bleibt wichtig, die *vorlaufende* Gnade nicht mit der *rechtfertigenden* Gnade zu verwechseln.

(4) Wesleys Verknüpfung von Übungen der Frömmigkeit und Übungen der Barmherzigkeit entspricht der von Jesus hergestellten Verbindung von Gebot der Gottesliebe und Gebot der Nächstenliebe. Beide Formen, der empfangenen Liebe Ausdruck zu geben, sind unverzichtbar und zentral für das Leben von Christen. Unter Christen darf es keine »schlechte« Arbeitsteilung geben zwischen dem Dienst der Maria, d.h. dem Üben der Frömmigkeit, und dem Dienst der Martha, d.h. dem Üben von Barmherzigkeit. Jeder Christ prüfe sich und jede Kirche prüfe sich, ob sie der Hinwendung zu Gott und dem Nächsten den nötigen Raum geben. Wer Menschen als Gottes Ebenbilder sieht, die dazu bestimmt sind, das Evangelium zu hören und anzunehmen, der muss sich auch ihrer leiblichen Nöte annehmen. In diesem Sinne kann Wesley sagen: »Whenever (...) one interferes with the other, works of mercy are to be preferred [to works of piety]«. <sup>33</sup> Gott möchte nicht durch Opfer, sondern durch das Tun des Guten in dieser Welt verherrlicht werden. Die Globalisierung eröffnet neue, Kontinente übergreifende Möglichkeiten, Gutes zu tun und dabei insbesondere die Menschen im Blick zu haben, deren Leben von Hunger, Verfolgung und Misshandlung bedroht ist.

(5) Christen werden in ihrem Dienst am Nächsten nicht schweigen können von dem Herrn, der sie sendet und zu diesem Dienst befähigt. Die ewige Bestimmung eines jeden Menschen zur Gemeinschaft mit Gott darf ein Christ nie aus dem Blick verlieren. Daher widerspricht der Vorrang der Barmherzigkeit bei Wesley auch nicht der Zielvision des Christuszeugnisses. Er schreibt: »While you are as eyes to the blind and feet to the lame, a husband to the widow and a father to the fatherless, see that you still keep a higher end in view, even the saving of souls from death, and that you labour to make all you say and do subservient to that great end«. <sup>34</sup> Als Herr

---

31 Vgl. WJW, Bd. 1, 131–141 (Predigt 2 »The Almost Christian«).

32 Zur Interpretation der Religionstheologie Wesleys vgl. Philip R. Meadows, »Candidates for Heaven«. Wesleyan Resources for a Theology of Religions, in: Wesleyan Theological Journal 35.1 (2000), 99–129.

33 WJW, Bd. 3, 314 (Predigt 92 »On Zeal«, § II. 9).

34 WJW, Bd. 3, 393 (Predigt 98 »On Visiting the Sick«, § III. 3).

dieser Welt ist Jesus Christus der globalen Gemeinschaft zu bezeugen. Dabei ist gerade die methodistische Connexio eine Möglichkeit, das Christuszeugnis in seiner kulturübergreifenden Bedeutsamkeit zu kommunizieren. Es soll und darf nicht verschwiegen werden, was Christen zu ihrem Dienst treibt und befähigt. So wird der Dienst am Nächsten zum öffentlichen Gottesdienst.

### 3. Schlussfolgerungen

Ich habe zu zeigen versucht, dass der Methodismus den Entwicklungen, die wir unter den Begriff der Globalisierung fassen, nicht einfach analytisch gegenübersteht, sondern selbst sowohl *Resultat* als auch *Katalysator* dieser bis in die Anfänge der Moderne zurückreichenden Tendenzen ist. Der frühe Methodismus breitete sich infolge von Wanderungsbewegungen aus und erfuhr sein größtes Wachstum in Gesellschaften, die eine Pluralität der Weltanschauungen anerkannten. Mit dem Strukturprinzip des Konnexionalismus verfügt der Methodismus über ein globales Netzwerk, das meines Erachtens immer noch zu wenig in Anspruch genommen wird.

Wesleys Theologie lässt sich, wie deutlich wurde, in unterschiedlicher Weise mit den Entwicklungen der Globalisierung und Pluralisierung in Verbindung bringen. Ich möchte abschließend noch einmal das konstruktive wie auch das kritische Potential seiner Theologie zusammenfassen:

In *konstruktiver* Weise ist festzuhalten: Wesley zeigt einen globalen Horizont, wenn er von der Sünde oder von Gnade und Erlösung spricht. In all ihrer Unterschiedlichkeit leben die Menschen weltweit in der Solidarität der Sünde, die sich im Weltverhältnis von Menschen als die große Störung menschlichen Miteinanders erweist. In all ihrer Unterschiedlichkeit sind die Menschen zugleich dazu bestimmt, die Gemeinschaft des Gottesvolkes zu bilden, deren Herr Jesus Christus und deren Kraft der Heilige Geist ist. Wenn Wesley von Erlösung spricht, dann ist damit die Befreiung des Menschen von der Schuld und Macht der Sünde und die Erneuerung der Menschheit in das Ebenbild Jesu Christi als Zubereitung für eine erneuerte Schöpfung, in der Gerechtigkeit und Frieden wohnen werden, gemeint. Insofern ist die Mission der Kirche »sharing the good news that God provides the new creation in Jesus Christ through the renewal of the *imago Dei* in humanity and also the cosmic redemption of the whole creation by the sanctifying power of the Holy Spirit«. <sup>35</sup> Christen sind berufen zum Zeugnis für

---

35 Hyun Seok Kim, Toward a New Paradigm of Holiness. Theology of Mission in Korea. Cosmic Holiness in Divine Ecology, in: Charles Yrigoyen (Hg.), The Global Impact of the Wesleyan Traditions and Their Related Movements, Lanham/London 2002, 179.

Jesus Christus, in dem wir bereits neue Schöpfung sind (2 Kor 5,17), und zugleich zum Dienst in und für diese Welt, die Gottes Eigentum ist und die er uns als Haushaltern anvertraut hat.

In *kritischer* Weise ermahnt uns Wesley dazu, sich nicht damit abzufinden, dass die Würde vieler Ebenbilder Gottes in dieser Welt systematisch verletzt wird. Soziale Ungerechtigkeiten, politische Unterdrückung und Verfolgung, nicht zuletzt aus religiösen Gründen, fordern zum Einsatz heraus. Deutlich geworden ist, dass bei diesem Einsatz Anhänger unterschiedlicher Grundüberzeugungen zusammenwirken können, ohne ihre Überzeugung verleugnen zu müssen. Die Kirche Jesu Christi wird dann ganz bei ihrer Sache sein, wenn sie ganz bei den Menschen ist. Sie wird für diese Menschen jedoch nur dann als Gemeinschaft der von Jesus Christus Gesandten erkennbar und als Mitarbeiter der Wahrheit (vgl. 1 Kor 3,9) erfahrbar sein, wenn all ihr Dienst aus der Anbetung des dreieinigen Gottes kommt, dessen Eigentum diese Welt ist, und der sie im Wachsen seines Reiches auf den Tag hin bewahrt, an dem Jesus Christi in Herrlichkeit wiederkommen wird.

# Der Angst ins Gesicht lachen<sup>1</sup>

## Die logotherapeutische Krisenintervention Viktor E. Frankls und Martin Luthers Seelsorge im Vergleich

Holger Eschmann

In diesem Beitrag geht es um einen Vergleich zwischen Methoden der Krisenintervention des Begründers der Logotherapie und Existenzanalyse Viktor Emil Frankl und des Reformators Martin Luther. Es gibt bereits einige Versuche, den therapeutischen Ansatz Frankls für die Seelsorge fruchtbar zu machen.<sup>2</sup> Meist wird dabei auf die für Frankl zentrale Kategorie des Sinns als gemeinsamer Bezugspunkt von Seelsorge und Logotherapie hingewiesen.<sup>3</sup> In meinem Vortrag möchte ich zeigen, dass es eine weitere Verbindungslinie gibt, nämlich die strukturelle Ähnlichkeit zwischen den beiden wichtigsten logotherapeutischen Methoden zur Krisenintervention, der Paradoxon Intention und der Dereflexion, und seelsorglichen Ratschlägen Luthers in seinen Briefen an angefochtene Menschen. Um diese Strukturanalogie herauszuarbeiten, ist es notwendig, zunächst kurz in die Logotherapie und ihre Methoden einzuführen, dann etwas zum Phänomen der Anfechtung und zu Luthers Seelsorge zu sagen, um dann in einem dritten Schritt die Kriseninterventionen in der Logotherapie und bei Luther zu vergleichen.

### Zur Logotherapie und ihren Methoden

Die Logotherapie ist nach Viktor Frankl eine »am Sinn orientierte – und den Patienten am Sinn re-orientierende – Psychotherapie«<sup>4</sup>. Frankl, der in jungen Jahren rege Beziehungen zu Freud und Adler unterhielt, sieht die

---

1 Vortrag auf der Gründungsversammlung der Internationalen Gesellschaft für Gesundheit und Spiritualität (IGGS) am 7. Oktober 2011. Teile des Vortrags wurden veröffentlicht in: *Pastoraltheologie* 87 (1998), 35–46. Der Vortragsstil wurde beibehalten.

2 Vgl. dazu H. Eschmann, *Theologie der Seelsorge. Grundlagen – Konkretionen – Perspektiven*, 2. Aufl., Neukirchen-Vluyn 2002, 96–116.

3 So z.B. W. Kurz, *Seel-Sorge als Sinn-Sorge – Zur Analogie von kirchlicher Seelsorge und Logotherapie*, in: ders., *Suche nach Sinn. Seelsorgerliche, logotherapeutische, pädagogische Perspektiven*, Würzburg 1991, 9–25.

4 V. E. Frankl, *Die Psychotherapie in der Praxis*, 2. Aufl., München 1991, 61.

Logotherapie nicht als Gegensatz oder Ablösung der anderen psychologischen Schulen an, sondern als eine Ergänzung »in bestimmten Fällen«<sup>5</sup>, wie er schreibt. Vor allem geht es ihm darum, die von ihm diagnostizierten reduktionistischen und deterministischen Menschenbilder in der herkömmlichen Psychologie und Psychotherapie mit Hilfe eines differenzierten Bildes vom Menschen zu überwinden. Dieses Menschenbild betont neben der Dimension des Leibes und der Seele insbesondere auch die Dimension des Geistes. Auch wenn ich jetzt in der Kürze der Zeit nicht darlegen kann, was Frankl genau unter Geist versteht, ist für unseren Zusammenhang wichtig, dass der Mensch auf Grund seines Geistes zur Selbstdistanz und zur Selbsttranszendenz befähigt ist. Die Fähigkeit zur Selbstdistanz ermöglicht es dem Menschen, sich zu sich selbst und zu seiner Krankheit zu verhalten und diese dadurch günstig zu beeinflussen. Die Selbsttranszendenz ermöglicht es dem Menschen, aus dem Kreisen um sich selbst über sich selbst hinauszuwachsen und in der Hingabe an eine Sache oder eine Person wieder ganz zu sich selbst zu finden. Frankls Überlegungen gewinnen auf dem Hintergrund eines wachsenden Interesses an den Zusammenhängen von Spiritualität und Gesundheit zurzeit wieder an Aktualität.

Die Möglichkeit des Menschen zu Selbstdistanz und Selbsttranszendenz führte Frankl zu zwei Methoden der Krisenintervention, der Paradoxen Intention und der Dereflexion. Was ist darunter zu verstehen?

a) Paradoxe Intention: Die Paradoxe Intention kommt vor allem bei angstneurotischen und zwanghaften Störungen zur Anwendung. Durch sie soll der neurotische Zirkel, in dem der Patient gefangen ist, durchbrochen werden. Bei der Paradoxen Intention wünscht sich der Patient auf übertriebene Weise genau das herbei, wovor er sich eigentlich fürchtet. So schreibt Frankl: »Im gleichen Augenblick (...), in dem der Patient es lernt, an die Stelle der Angst die (paradoxe) Absicht treten zu lassen, nimmt er seiner Befürchtung (...) den Wind aus den Segeln. (...) Der Patient soll die Neurose objektivieren und sich von ihr distanzieren. Er soll lernen, der Angst ins Gesicht zu sehen, ja ihr ins Gesicht zu lachen. Hierzu bedarf es eines Mutes zur Lächerlichkeit. Der Arzt darf sich nicht genieren, dem Patienten vorzusagen, ja vorzuspielen, was sich der Patient sagen soll. Nichts läßt den Patienten von sich selbst so sehr distanzieren wie der Humor.«<sup>6</sup>

Ein von Frankl beschriebenes Beispiel: Ein junger Arzt leidet an einer schweren Hidrophobie (Schwitzphobie). »Eines Tages reicht er seinem Vorgesetzten die Hand und beobachtet hierbei, daß er in auffallendem Maße in

---

5 V. E. Frankl, *Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*, 4. Aufl., Frankfurt 1987, 40.

6 V. E. Frankl, *Theorie und Therapie der Neurosen*, 6. Aufl., München 1987, 155f.

Schweiß gerät. Das nächste Mal, bei analoger Gelegenheit, erwartet er bereits den Schweißausbruch, und die Erwartungsangst treibt ihm auch schon den Angstschweiß in die Poren. Unser hidrophober Kollege wurde nun angewiesen – in ängstlicher Erwartung eines Schweißausbruchs –, geradezu sich vorzunehmen, demjenigen, dem er da begegnet, recht viel vorzuschwitzen. »Bisher hab' ich nur 1 Liter zusammenschwitzt«, so sagte er jeweils zu sich selbst, »jetzt aber will ich 10 Liter herausschwitzen!« Und das Ergebnis? Nachdem er vier Jahre lang an einer Phobie gelitten hatte, konnte er sich von ihr auf diesem von uns gewiesenen Wege (...) innerhalb einer Woche vollends und endgültig befreien.<sup>7</sup> Lassen wir es einmal so stehen und wenden uns der Dereflexion zu.

b) Dereflexion: Die Dereflexion ist als therapeutische Methode vor allem bei starkem Selbstbeobachtungszwang, Übergewissenhaftigkeit und Skrupulosität angebracht. Frankl schreibt: »Während die paradoxe Intention den Patienten instand setzt, die Neurose zu ironisieren, ist er mit Hilfe der Dereflexion imstande, die Symptome zu ignorieren. (...) Etwas ignorieren – also die geforderte Dereflexion leisten – kann ich nur, indem ich an diesem Etwas vorbei agiere, indem ich auf etwas anderes hin existiere.«<sup>8</sup> Möglichkeiten für die Anwendung der Dereflexion finden sich zum Beispiel bei psychisch bedingten Schlafstörungen und Sexualstörungen. Wenn der Schlaf oder auch der sexuelle Höhepunkt krampfhaft erwartet wird oder herbei gezwungen werden soll, tritt beides eben gerade nicht ein. Bei Sexualstörungen infolge zu großer Reflexion auf den Sexualakt hilft – laut Frankl – manchmal schon das medizinisch begründete Verschreiben eines Koitusverbotes. Meist riefen die Patienten schon wenige Tage nach der Therapiesitzung bei ihm an, um ihm mitzuteilen, dass sie, die vorher unfähig waren, miteinander zu schlafen, sich einfach nicht an das Verbot halten könnten.<sup>9</sup>

Soll die Dereflexion eine dauerhafte therapeutische Wirkung zeigen, ist die anthropologische Kategorie des Sinns, auf den hin das Leben gestaltet wird, zu beachten. Dabei wird von Frankl der Inhalt dieses Lebenssinns den Ratsuchenden selbstverständlich nicht vorgegeben. Er ist im Lebensvollzug von ihnen selbst zu finden.<sup>10</sup> Der Therapeut oder die Seelsorgerin kann hierbei »nur« wie eine Hebamme Hilfestellung leisten.

---

7 A.a.O., 156.

8 A.a.O., 171.

9 V. E. Frankl, *Die Psychotherapie in der Praxis*, 119.

10 V. E. Frankl, *Ärztliche Seelsorge*, 290–293.

## Zum Begriff der Anfechtung

Das in der Alltagssprache kaum mehr vorkommende Wort Anfechtung wurde vor allem von Martin Luther als Begriff christlicher Glaubenserfahrung geprägt.<sup>11</sup> In der Anfechtung wird »die Verbundenheit des Glaubenden mit Gott in Frage gestellt«<sup>12</sup>, was zu einer existentiellen Krise der betroffenen Person führen kann. Zur Anfechtung kann beispielsweise die Erfahrung der Verborgenheit Gottes werden, dass Gott in leidvollen Situationen nicht helfend eingreift. Zur Anfechtung kann das Erleben von Schuld werden – oder auch die in manchen christlichen Kreisen vorkommende Angst, von Gott verworfen zu sein. Da die Anfechtung aus theologischer Sicht in der Gotteserfahrung wurzelt bzw. durch die Erfahrung der (scheinbaren) Abwesenheit Gottes hervorgerufen wird, kann sie in ihrer Tiefe nur durch Glaubenserfahrung überwunden werden und nicht durch Psychopharmaka oder Psychotherapie. Andererseits können natürlich Glaubenskrisen durch psychische oder physische Leiderfahrungen ausgelöst werden und ihrerseits psychische oder psychosomatische Auswirkungen haben, die unter Umständen therapeutisch behandelt werden müssen.<sup>13</sup> Deshalb wird »eine gegenwärtige Seelsorge (...) versuchen, psychosomatische Voraussetzungen und theologische Deutung der Anfechtung nicht miteinander zu vermengen, aber auch nicht den einen Aspekt zugunsten des anderen zu vernachlässigen.«<sup>14</sup>

Hilfe in Anfechtung geschieht aus theologischer Sicht vor allem in der Klage vor Gott und durch den Zuspruch der Nähe Gottes. In unübertroffener Weise bieten die Klagelieder der Psalmen Worte gegen die Angst. Sie nehmen mit hinein in die Bewegung aus der Angst ins Vertrauen, eine Bewegung, die Martin Luther mit der *paradoxen* Formel *ad deum contra deum confugere* bestimmt hat – also: vor Gott weg zu Gott hin fliehen. Wer in seiner Anfechtung Gott als verborgen oder gar als bedrohend erfährt, soll von dem verborgenen Gott weg fliehen hin zu dem Gott, der sich in Jesus Christus in seiner Liebe offenbart.

Wenn man Luthers Seelsorge untersucht, fällt einem sofort auf, dass er die Anfechtungen, die sich in Angst, in aggressiven und depressiven Gefühlslagen äußern können, als von außen bewirkt ansieht. Sie haben ein Gesicht. Es ist entweder Gott, der sich dem Menschen entzieht oder ihn auf die Probe stellt, oder es ist der Teufel, der den Menschen in die Verzweiflung

11 Vgl. dazu H. Eschmann, *Theologie der Seelsorge*, 138–151.

12 W. Pannenberg, *Der Einfluß der Anfechtungserfahrung auf den Prädestinationsbegriff Luthers*, in: *KuD* 3 (1957), 109.

13 Vgl. dazu H. Hark, *Religiöse Neurosen. Ursache und Heilung*, Stuttgart 1984.

14 H. M. Barth, Art. »Anfechtung«, in: *EKL*, Bd. 1, <sup>3</sup>1986, 142.

stürzen will. Durch diese Personifizierungen kann Luther besser mit der Anfechtung umgehen. Er kann sich zu ihr verhalten und sie anreden.

Die drei folgenden kleinen Briefausschnitte stellen exemplarisch dar, wie Luther, der selbst zeitlebens von schweren Anfechtungen betroffen war, in der Krise agiert. Die Struktur der Ratschläge könnten an vielen weiteren Seelsorgebriefen von ihm verifiziert werden.<sup>15</sup>

a) An Hieronymus Weller in Wittenberg (Sommer 1530): »Darum, so oft euch diese Anfechtung anfallen wird, hütet Euch davor, mit dem Teufel eine Disputation anzufangen oder solchen tödlichen Gedanken nachzuhängen. Denn das bedeutet nichts anderes als dem Teufel nachgeben und unterliegen. Ihr sollt euch vielmehr anstrengen, mit aller Kraft solche vom Teufel eingegebenen Gedanken zu verachten (...) Verlacht den Teufel und sucht euch jemand, mit dem ihr plaudern könnt. Die Einsamkeit fliehet auf jede Weise, denn er sucht euch gerade dann am liebsten zu erhaschen und abzufassen, wenn ihr allein seid (...) Treibt deshalb Scherz und Spiel mit meinem Weibe und andern; dadurch vertreibt ihr die teuflischen Gedanken und bekommt einen guten Mut, lieber Hieronymus (...) Und so oft euch der Teufel mit solchen Gedanken plagt, sucht auf der Stelle menschliche Gesellschaft, oder trinkt mehr, treibt Kurzweil oder sonst etwas Heiteres. Man muß bisweilen mehr trinken, spielen, Kurzweil treiben, und hiebei sogar irgend eine Sünde riskieren, und dem Teufel Abscheu und Verachtung zeigen, damit wir ihm ja keine Gelegenheit geben, uns aus Kleinigkeiten eine Gewissenssache zu machen. Andernfalls werden wir überwunden, wenn wir uns ängstlich darum sorgen, daß wir ja nicht sündigen. Deswegen, wenn der Teufel einmal sagt: ›Trinke nicht!‹, so sollt ihr ihm zur Antwort geben: ›Gerade darum will ich kräftig trinken, weil du es verwehrst, und zwar trinke ich umso mehr.‹ So muß man immer das Gegenteil von dem tun, was der Satan verbietet. Aus was für einem anderen Grund glaubt ihr, daß ich – so wie ich's tue – kräftiger trinke, zwangloser plaudere, öfter esse, als um den Teufel zu verspotten und zu plagen, der mich plagen und verspotten wollte? Wenn ich doch so etwas wie eine auffallende Sünde aufzuweisen hätte, nur um damit den Teufel zu foppen, damit er erkennt, daß ich keine Sünde anerkenne und mir keiner Sünde bewußt bin!«<sup>16</sup>

b) An den von Selbstmordgedanken geplagten Jonas von Stockhausen schreibt Luther 1532: »Aber der allerbeste Rat ist, wenn ihr nicht überall mit den Gedanken kämpfen möchtet, sondern könntet sie verachten, und tun, als fühlte Ihr sie nicht, und gedächte immer etwas anderes, und sprecht also

15 Vgl. hierzu A. Peters, Die Anfechtung in Luthers Leben und Theologie, in: Lutherische Theologie und Kirche 7 (1983), 1–20.

16 G. Blail, Vom getrosteten Leben. Martin Luthers Trostbriefe, Stuttgart 1987, 47–49.

zu ihnen: ›Wohlan, Teufel, laß mich ungehindert, ich kann jetzt nicht deiner Gedanken warten, ich muß reiten, fahren, essen, trinken, das oder das tun: kurz: ich muß jetzt fröhlich sein, komm morgen wieder (...).‹<sup>17</sup>

c) An Barbara Lißkirchen, die an der Frage nach der Vorherbestimmung Gottes irre zu werden drohte (30. April 1531): »Wenn nun wohl die Gedanken so bald nicht ablassen, so müsset ihr darum auch nicht ablassen, und sagen: ›Hörest du nicht, Teufel, daß ich solche Gedanken nicht haben will? Und Gott hat sie verboten, heb dich; ich muß jetzt an seine Gebot denken, und laß ihn dieweil für mich selbst sorgen. Bist du ja so klug in solchen Sachen, so fahre hin gen Himmel, und disputiere mit Gott selbst, der kann dir genug antworten. Und solt also ihn immerdar von euch weisen, und das Herz auf Gottes Gebot kehren.« Und am Ende des Briefs schreibt er: »Unter allen Geboten Gottes ist das höchste, daß wir seinen lieben Sohn, unsern Herrn Jesum Christum, sollen uns vorbilden, der soll unsers Herzens täglicher und vornehmster Spiegel sein, darin wir sehen, wie lieb uns Gott hat, und wie er (...) für uns hat gesorget (...) Unser lieber Herr Jesus Christus zeige euch seine Füße und Hände (sc. die Wundmale, HE), und grüße euch freundlich im Herzen, auf daß ihr ihn allein ansehet und höret, bis ihr fröhlich in ihm werdet.«<sup>18</sup>

### Möglichkeiten und Grenzen des Vergleichs

Beim Vergleich der Ratschläge Luthers mit den logotherapeutischen Methoden der Krisenintervention fällt zunächst auf, dass bei beiden der Humor eine entscheidende Rolle spielt. Humor schafft Selbstdistanz und setzt heilsame Kräfte frei.<sup>19</sup> Wer dem Teufel (Luther) oder der Angst (Frankl) entgegenlachen kann, hat ein gutes Stück Freiheit gewonnen. Dem Rat Luthers, sich vom Teufel nicht alles gefallen zu lassen, entspricht das Bonmot Frankls, sich von sich selbst nicht alles gefallen zu lassen.

Wenn Luther in dem Brief an Hieronymus Weller davon abrät, »mit dem Teufel eine Disputation anzufangen oder solchen tödlichen Gedanken nachzuhängen«, dann korrespondiert dies strukturell mit der Franklschen Methode der Dereflexion, die ebenfalls den Zwang zum Grübeln unterbrechen soll. Das Moment der Dereflexion begegnet auch in den Briefen an Jonas von Stockhausen und Barbara Lißkirchen. Während dem einen geraten wird, sich abzulenken und die plagenden Gedanken humorvoll auf mor-

17 A.a.O., 64f.

18 A.a.O., 50f.

19 »Nichts vermöchte die Umstellung gegenüber menschlichen Bedingt- und Gegebenheiten so heilsam zu gestalten wie der Humor« (V. E. Frankl, *Ärztliche Seelsorge*, 232f.).

gen zu verträsten, wird bei der anderen die Franklsche Einsicht besonders deutlich, dass die geforderte Dereflexion dann gelingen kann, wenn etwas anderes vor Augen und in den Sinn kommt, auf das hin existiert wird: »Unser lieber Herr Jesus Christus zeige euch seine Füße und Hände und grüße euch freundlich im Herzen, auf daß ihr ihn allein ansehet und höret, bis ihr fröhlich in ihm werdet.« Eindrücklich ist bei diesem Brief auch die Einübung in heilsame Passivität, wenn Luther rät, den Teufel zu Gott zu schicken, damit die Verantwortung für die Frage der Vorherbestimmung dorthin verwiesen ist, wo sie theologisch hingehört.

Die Methode der Paradoxen Intention findet ihre deutlichste Parallele in Luthers Brief an Hieronymus Weller. Luther erkennt, dass es den von Schuldgefühlen angefochtenen Menschen nur noch tiefer in die Verzweiflung treibt, wenn er ängstlich darauf starrt, nur ja nicht weiter zu sündigen. Deshalb rät er zum *pecca fortiter*, zum kräftigen Sündigen, also dazu, gerade das zu intendieren, wovor man Angst hat: »Gerade darum will ich kräftig trinken, weil du (Teufel) es verwehrst, und zwar trinke ich umso mehr. So muß man immer das Gegenteil von dem tun, was der Satan verbietet.« Durch den (humorvoll übertriebenen) paradoxen Wunsch wird die Spirale der Angst vor der Angst durchbrochen und ein Stück Gelassenheit und neue Freiheit in Denken und Handeln eröffnet.

Ist man vielleicht geneigt, die Ratschläge Luthers aus psychoanalytischer Sicht eher als ein Verdrängen denn als ein Lösen von Konflikten anzusehen, so ergeben sich mit Hilfe von Logotherapie und Existenzanalyse neue Deutemöglichkeiten der Seelsorgepraxis Luthers.<sup>20</sup> Es lassen sich aber daraus durchaus auch Handlungsperspektiven für eine heutige Therapie und Seelsorge neurotischer religiöser Phänomene ableiten. Insbesondere bei Patienten und Patientinnen aus religiös engen Gemeinschaften können nach meiner eigenen Seelsorgeerfahrung Luthers Ratschläge gegen die Anfechtung wahre Wunder wirken. Dass Luthers Theologie und Anthropologie dabei nicht einfach mit Frankls psychotherapeutischem Entwurf identifiziert werden darf, ist hoffentlich auch deutlich geworden. Trinitätstheologisch formuliert bleibt Frankl mit der Logotherapie im Bereich des ersten Glaubensartikels, also in der Dimension des Geschöpflichen, während für Luther die Seelsorge in Beichte und Absolution, in der Dimension des zweiten Glaubensartikels, der Christologie und Soteriologie, zu ihrem Ziel findet.<sup>21</sup>

20 Vgl. dazu auch die knappen Andeutungen in A. Peters, *Rechtfertigung* (Handbuch systematischer Theologie, Bd. 12), Gütersloh 1984, 276f. zur Vorwegnahme von Einsichten S. Freuds, A. Adlers, C. G. Jungs und V. E. Frankls in der Seelsorge M. Luthers.

21 Vgl. H. Eschmann, *Wie hältst du's mit der Psychotherapie? Zur Verhältnisbestimmung von Seelsorge und Psychotherapie*, in: *Wege zum Menschen* 61 (2009), 367–377.

## Diskussion

### Zu Walter Klaibers Auslegung der Taufpassagen des Römerbriefs in seinem Römerbriefkommentar von 2009<sup>1</sup>

Horst Kasten

Der Apostel Paulus kommt in seinen Briefen gelegentlich auf die Taufe zu sprechen, aber ungleich öfter auf den Glauben. Zudem sind von den wenigen Stellen, die bei ihm die Taufe erwähnen, einige bemerkenswert distanziert. So sagt er im ersten Kapitel des Ersten Korintherbriefs, dass er Gott danke, bis auf wenige Ausnahmen niemanden getauft zu haben, denn: »Ich bin nicht gesandt zu taufen, sondern das Evangelium zu verkünden« (1Kor 1,17). Im 10. Kapitel desselben Briefes warnt er davor, sich – wie die Väter in der Wüste – auf das Getauftsein zu verlassen ohne den entsprechenden Lebenswandel dazu (1Kor 10,2ff.). An anderen Stellen, wo man einen Taufbezug unbedingt erwartet hätte, übergeht er die Taufe ganz – so in Röm 10,8–10; Röm 13,11; 1Kor 12,2ff. oder auch im gesamten 1. Thessalonicherbrief, dem ersten uns erhaltenen Paulusbrief überhaupt, in dem Paulus viel über die Anfänge des Glaubens bei den Thessalonichern spricht, aber die Taufe nicht einmal erwähnt, so dass man schon einmal auf den Gedanken kommen könnte, dass die Thessalonicher Christen waren, ohne getauft zu sein. So ist man gespannt auf die Auslegung der wenigen Textstellen, bei denen Paulus positiv und konstruktiv und jedenfalls mit ungebrochener Selbstverständlichkeit auf die Taufe zu sprechen kommt. Die vielleicht herausragendsten Textbelege dafür sind – neben Gal 3,27 – die Verse 3 und 4 im 6. Kapitel des Römerbriefs.

Nun hat Walter Klaiber kürzlich, d.h. vor zwei Jahren, einen Kommentar zum Römerbrief herausgebracht, in dem er auch die hier wichtigen Verse Röm 6,1–11 auslegt, die das Thema behandeln, warum ein Christ nicht bei der Sünde verharren kann. Diese Frage veranlasst den Apostel dazu, auch die Taufe in seine Argumentation mit einzubeziehen. In der neutestamentlichen Exegese gelten diese Verse darum auch schlechthin als locus classicus der neutestamentlichen Tauflehre. Welche Taufauffassung entnimmt nun Klaiber diesem gewichtigen paulinischen Text? Wir fassen zusammen:

---

1 W. Klaiber, Der Römerbrief, Neukirchen-Vluyn 2009.

- Grundlage des neuen Lebens (in Christus) ist, was in der Taufe an uns geschieht.
- Durch die Taufe werden wir in Sterben und Auferstehen Christi hineingenommen.
- In der Taufe werden wir von der Herrschaft der Sünde befreit. In ihr wird uns eine neue Lebenswirklichkeit eröffnet. In der Taufe wird uns das zugeeignet (Kernpunkt der Aussagen über die Taufe).<sup>2</sup>

Klaiber befindet sich mit dieser Bewertung der Taufaussagen von Römer 6 zwar im Einklang mit den meisten Exegeten dieser Textstelle. Aber wo steht das bei Paulus? Wir müssen hier nicht Klaibers Exegese von Röm 6 im Einzelnen sichtlich nachzeichnen. Es genügt, auf drei Essentials hinzuweisen, die allerdings für eine zutreffende Exegese von Röm 6,1–11 entscheidend sind.

(1.) Der Taufbezug in Röm 6,1–11 endet mit V. 4a.<sup>3</sup> Bereits für V. 4b und schon gar für V. 5 und die folgenden Verse gilt er nicht.<sup>4</sup> Dass dem doch

2 Klaiber, Römerbrief, 108f.; die Zitate lauten: »Neues Leben ist möglich, sagt Paulus. Mehr noch: Neues Leben ist wirklich, ja unausweichlich für die, die zu Gott gehören. (...) Grundlage dieses neuen Lebens ist das, was in der Taufe an uns geschehen ist. (...) Römer 6 ist ein herausragendes Beispiel für die Erinnerung daran, wie wir durch die Taufe in Sterben und Auferstehen Christi mit hineingenommen wurden. (...) Kernpunkt der Aussagen über die Taufe ist: In der Begegnung mit Christus hat uns Gott von der Herrschaft der Sünde befreit und eine neue Lebenswirklichkeit eröffnet. Das wird uns in der Taufe zugeeignet. (...) In ihr handelt Gott.«

3 Diese Feststellung orientiert sich zunächst recht lapidar am vorliegenden Textbestand. Gehen wir davon aus, dass Paulus seine Argumentation in Röm 6,1–11 in drei aufeinander folgenden, in der Sache aber parallelen Argumentationsgängen vorträgt (V. 2b–4; 5–7 und 8–11), dann ist auf den ersten Blick ersichtlich, dass die beiden letzten Argumentationsgänge die Taufe jedenfalls nicht mehr erwähnen. Will man trotzdem einen durchgehenden Taufbezug auch für diese Argumentationssequenzen voraussetzen oder unterstellen, dann fällt einem dafür die Begründungs- bzw. Beweislast zu. Solche Begründung sucht man aber in der überkommenen Exegese zumeist vergeblich. Immerhin wird die Frage eines Taufbezugs auch über V. 4 hinaus bei einigen Exegeten thematisiert, aber dann doch kaum zureichend und wenig überzeugend beantwortet. So beispielsweise bei E. Dinkler in seinem Aufsatz »Das Verhältnis von Taufe und Rechtfertigung bei Paulus«, in: L. De Lorenzi (Hg.), *Battesimo e Giustizia in Rom 6 e 8*, Roma 1974, 88f.: »Wir werden darauf zu achten haben, ob auch in den folgenden Versen ohne Nennung des Wortes ›Taufe‹ von der Sache weiter gehandelt wird. (...) Da (in V. 5) mit ›denn‹ an den vorangegangenen Satz über die Taufe in den Tod Christi angeknüpft wird, ist es erlaubt vorauszusetzen, dass Paulus mit »Gleichbild seines Todes« über die Taufe und ihre Beziehung zum Tode Christi eine Aussage zu machen beabsichtigt.« Aber ist dem so? Dinkler setzt mit dieser Aussage voraus, dass das Gestorbensein für die Sünde *durch die Taufe* erfolgt sei, während doch Paulus die Taufe in V. 4a ausdrücklich an das »mit ihm begraben« bindet, was den Sinn der Taufe und ihre Bedeutung bei Paulus an der Bekenntnisformel von 1Kor 15,3ff. ausrichtet, wo das »begraben« eindeutig Bestätigungsfunktion hat. Darüber unten mehr.

so sei, wird in der traditionellen Exegese stillschweigend stets vorausgesetzt und jedenfalls nirgendwo begründet.<sup>5</sup> Ganz so verfährt auch Klaiber, der bei seiner Exegese von Röm 6,5 einen Taufbezug völlig unvermittelt unterlegt: »Und doch sind wir *durch die Taufe* mit ihm im gleichen Todesgeschick verbunden.«<sup>6</sup>

(2.) Röm 6,6 ist von Gal 2,19 her zu interpretieren. In Gal 2,19 erscheint das in Röm 6,6 unpersönlich formulierte »unser alter Mensch wurde mitgekrenzt« in einer sehr persönlichen Formulierung: »Ich bin mit Christus gekrenzt worden« (perf. Pass.). Dies hat aber existentiellen Sinn. Was das inhaltlich bedeutet, sagt Paulus eingehend mit V. 20: »Ich lebe; doch nun, nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir ...«. Das ist aber nichts anderes als eine Umschreibung dessen, was Paulus unter »Glauben an Christus Jesus« versteht. Und eben dies, Rechtfertigung und »Zum-Glauben-Kommen« ist ja auch seit V. 16 hier das durchgehende Thema, das er mit V. 20f. eindrucksvoll krönt.<sup>7</sup> Wenden wir uns von dort zurück zu Röm 6,6, dann erkennen wir: Das Anteilgewinnen an Jesu Kreuzestod (und an seiner Auferstehung) wird durch das Evangelium, das im Glauben angenommen wird, appliziert, nicht durch die Taufe.

(3.) Das »mitbegraben durch die Taufe« in Röm 6,4a ist ernst zu nehmen (*endlich* ernst zu nehmen!). Es wird in der modernen Exegese rundweg durch ein »mitgestorben durch die Taufe« ersetzt oder auch erklärt. Die Funktion des »mitbegraben« lässt sich nun aber leichthin aus dem für Paulus hier leitenden Bekenntnis 1Kor 15,3ff. ablesen.<sup>8</sup> Denn dort haben »gestorben« und »begraben« ebenfalls verschiedene Funktionen, und das »begraben« macht das »gestorben« nicht erst vollständig, wie es einige Exegeten wollen. Um es genau zu sagen: »Er starb. Für unsere Sünden. Nach den Schriften«. Das trägt die Heilsaussage. Das »Er wurde begraben« *vergewissert und bestätigt* und ist als solches jedenfalls *nicht heilsbegründend*. So finden wir es auch in al-

---

4 Zur Begründung dieses – hier nun normativen Satzes – verweise ich auf die unten folgenden Ausführungen.

5 Auch die gegen Karl Barth gerichtete scheinbare Begründung in dem Beitrag von E. Dinkler, Die Taufaussagen des Neuen Testaments, in: F. Viering (Hg.), Zu Karl Barths Lehre von der Taufe, 1971, 77 Anm. 52, der das für »linguistisch nachweisbar« hält, ist lediglich die Ankündigung eines Nachweises, der dann aber ausbleibt und bei der bloßen Behauptung, die inhaltliche Linie »der Verbindung mit Christi Person und Geschichte durch die Taufe« würde »durchgezogen bis 6,14«, stehen bleibt. Eben das hier behauptete »durch die Taufe« entbehrt jeder Begründung.

6 Klaiber, Römerbrief, 105; kursiv von mir.

7 Zur Exegese von Gal 2,15–4,7 vgl. die vorzügliche Habilitationsschrift von H.-J. Eckstein, Verheißung und Gesetz (WUNT 86), Tübingen 1996.

8 Dass Paulus die »mit«-Verben in Röm 6, also das mitgekrenzt, mitgestorben und das mitbegraben und dann – abgeleitet – auch das mit eingepflanzt von V. 5 in Analogie zu den Bekenntnisverben von 1Kor 15,3ff. bildet, ist offensichtlich.

len ernst zu nehmenden Kommentaren zur Stelle.<sup>9</sup> Und eben diese Funktion reserviert nun Paulus in Röm 6,4a auch für die Taufe. Sie ist nicht heilsbegründend. Das tut nach Paulus allein der rechtfertigende (und existenzwendende!) Glaube an Jesus Christus. Aber die Taufe manifestiert dieses Ereignis, sie vergewissert und bestätigt. Deswegen kommt ihr nach Röm 6 das »mitbegraben« zu und nicht das »mitgestorben« (das sich nach Paulus vielmehr als existentielles Ereignis unter der Verkündigung des Evangeliums ereignet).

In Summa: Alle drei Spiegelstrichaussagen von Klaiber (siehe oben) sind zu revidieren. Sie werden stimmig, wenn man in diesen Sätzen das Wort »Taufe« durch das Wort »Glaube« ersetzt.

Wir können uns das noch wieder verdeutlichen, indem wir den Gedankengang von Röm 6,1–11 in Kürze nachzeichnen. Die gedankliche Gliederung von Röm 6,2–11 (nach der erregenden einleitenden Frage von V. 1) ist wunderbar klar. Es werden drei parallele Argumentationsgänge durchgeführt. Der erste geht von V. 2b–4bc. Das »Sollen wir in der Sünde bleiben?« erfährt in V. 2–4 ein argumentativ begründetes Nein, das schließlich in V. 4bc in ein »damit wir in der Neuheit des Lebens wandeln« mündet. Die Begriffe »verharren« (in der Sünde) und »wandeln« (in der Neuheit des Lebens) verhalten sich wie die Widerlager eines argumentativen Spannungsbogens bzw. sind Antipoden wie Anfang und Ende oder Ausgangs- und Zielpunkt. Will sagen: Mit dem V. 4bc abschließenden Wort »wandeln« ist eigentlich die paulinische Argumentation schon abgeschlossen. Wenn da nicht dieser vertrackte V. 4b wäre, der mit einem »gleich wie (Christus)« anfängt, aber das »so auch (wir)« nicht ausführt, also ein Lückentext ist. Wir erwarten da ja ein: »so sind auch wir (mit ihm) auferstanden, damit wir ...«. Um diesen Lückentext zu füllen, fängt Paulus mit V. 5 noch einmal von vorn an. Und da wird dann auch gleich klar, warum er ein einfaches »wir sind mit ihm auferstanden« meidet. Denn »ein neues Leben in und mit ihm gewonnen zu haben«, ist ein »Mit-ihm-Auferstehen« in einem übertragenen, nämlich existentiellen Sinn. Die künftige Auferstehung steht ja noch aus. Was tut nun Paulus, um diesen übertragenen, existentiellen Sinn des »mit ihm auferstanden« gegenüber einem unmetaphorischen Auferstehungsverständnis (wie es uns in 2Tim 2,18 begegnet) sicherzustellen? Ganz einfach: Er sagt nicht: »Wir sind seines Todes und damit auch seiner Auferste-

---

9 Ich möchte dafür auf den sehr ausführlichen Kommentar zum 1. Korintherbrief von W. Schrage verweisen (4. Teilband, 2001), der zusammenfassend festhält: »Das Hauptinteresse der Begräbnisaussage besteht ohne Zweifel darin, die Realität und den definitiven und nicht wieder rückgängig zu machen den Charakter des Todes Jesu zu unterstreichen: Sepultura mortem ratan facit« (ebd., 37 Anm. 111 mit einem Zitat von Bengel schließend). Aber auch alle anderen Kommentatoren des 1. Korintherbriefs äußern sich ähnlich.

hung teilhaftig geworden«, sondern er sagt: »Wir sind der Gleichgestalt seines Todes und ebenso der seiner Auferstehung teilhaftig geworden.« Das Wort »Gleichgestalt« stellt den metaphorischen Sinn des »mit ihm auferstanden« bzw., wie er es in V. 5b sagt, des Teilhaftiggewordenseins seiner Auferstehung sicher.

Die Verse 5–11 sind also keineswegs eine Weiterführung in der Argumentation bei Paulus, sondern Erläuterung und Vertiefung des schon Gesagten. Dabei erläutert Paulus in diesen Versen keineswegs das »mitbegraben«, dem die Taufe zugehört, sondern vielmehr das »sterben« (der Sünde gegenüber), das er in V. 8 als »mitsterben mit Christus« auslegt, als auch das in V. 4b lediglich angedeutete »auferstehen« (zu einem neuen Leben). V. 5 intoniert dann beide Aspekte, den Todes- (5a) und den Lebensaspekt (5b), denen dann jeweils ein weiterer Argumentationsgang gewidmet ist: V. 6f. dem Todesaspekt und V. 9f. dem Auferstehungsaspekt. Die Verse 2b, 5 und 8 sind Paralleltexthe (fast) gleichen Inhalts, die jeweils die Themen der Argumentation noch einmal vorgeben. V. 11 bündelt das Ergebnis.

Dies vorausgesetzt können wir uns jetzt noch einmal der Auslegung von Röm 6,1–11 bei Walter Klaiber zuwenden. An ihr gefällt mir, dass er die Frage des Paulus: »Sollen wir bei der Sünde bleiben, damit die Gnade um so mächtiger werde?«, erst einmal selbst beantwortet. Das ist didaktisch sehr geschickt. So wird der sehr viel hintergründigere Sinn dieser Frage, der sich beim ersten Lesen nicht gleich erschließt, deutlicher. Dabei ergibt sich eine Kuriosität. Wir haben neben der Antwort des Paulus (die Verse 2b–11 in Römer 6) als Vergleichstext nun auch die Antwort von W. Klaiber auf die von Paulus in Röm 6,1 gestellte Frage. Dabei fällt auf, dass Klaibers Antwort ganz ohne Taufbezug auskommt. Das ist insofern bemerkenswert – und übrigens auch sachgerecht! –, als auch die Antwort des Paulus ganz ohne Taufbezug auskommen könnte. Dies ist deshalb so, weil die Taufe bei Paulus nicht den initiierenden Charakter hat, den man ihr nachsagt.

Unterstellt man aber Paulus einen Sakramentalismus, bei dem die Worte »mitgekreuzigt«, »mitgestorben«, »mitbegraben« (und das intentional mitzulesende »mitauferstanden«) alle den gleichen Sinn haben bzw. unisono dasselbe besagen, nämlich das Heil durch die Taufe zu vermitteln, dann ist damit ein solch durchgehender Taufbezug vorgegeben.<sup>10</sup> Doch einen solchen

---

10 In klassischer Weise nachzulesen bei E. Stommel, Das »Abbild seines Todes« (Röm 6,5) und der Taufritus, in: RQ 50 (1955), 11: »In dem gleichen Akt der Taufe wird er mit Christus gekreuzigt (Röm 6,6), stirbt er mit Christus (Röm 6,2; 6,8; Kol 2,20), wird er mit Christus begraben (Röm 6,4; Kol 2,12), mitbelebt (Eph 2,5), mitauferweckt (Kol 2,12; 3,1). Dem Täufling widerfährt das alles nicht nacheinander, sondern in einem einzigen Augenblick. Das zeitliche Nacheinander, das Kreuz, Grab und Auferstehung Jesu voneinander trennte, gibt es für den Täufling nicht, auch nicht im kleinsten Zeitmaß.«

Sakramentalismus teilt der Apostel nicht. Er ist jedenfalls nicht die Voraussetzung, unter der der Text Röm 6,1–11 zu interpretieren ist und könnte – methodisch korrekt – bestenfalls ein Ergebnis solcher Analyse sein, das sich aber bei vorurteilsfreier Exegese dieser Texte nicht einstellt.<sup>11</sup>

Dennoch hat die Taufe und mit ihr die Taufferinnerung bei Paulus eine ganz wichtige Funktion. Sie ruft nämlich die Anfänge des Glaubens in Erinnerung, diesen Herrschaftswchsel von den Götzen hin zu Jesus Christus (1Thess 1,9; 1Kor 12,1ff.), der dann durch die Taufe manifestiert wird. Das verstehen, davon konnte Paulus ausgehen, auch die Römer, wenn sie sich daran erinnern, dass die Taufe für sie diesen Herrschaftswchsel und damit den Eintritt in die Gemeinde besiegelte. Das »Wisst ihr nicht ...?«, mit dem Paulus seine Ausführungen in Röm 6,3 beginnt, hat darum zugleich den Klang von »Erinnert ihr euch nicht ...?«. Solche Erinnerung weist auf die Anfänge des Glaubens zurück. In der Taufe verdichten sich diese Anfänge in sinnhaft greifbarer Weise und werden für den Getauften (und die ganze teilnehmende Gemeinde) biographisch manifest. Und so auch von Paulus in Röm 6 in Anspruch genommen.

Klaiber hat mit seiner eigenen Beantwortung der Paulus (in V. 1) leitenden Frage gleichsam eine neue Fährte der Interpretation von Röm 6,1–11 erschlossen, deren Bedeutung er aber selbst nicht ausschöpft. Sonst wäre es nicht verständlich, dass er in V. 5 dann doch – unvermittelt und begründungslos – mit einem »durch die Taufe« wieder die traditionellen Wege beschritten hätte. Er tut das zweifellos im Einklang mit der exegetischen Tradition. Aber auch in dieser Tradition wird solcher über V. 4 hinausgehender Taufbezug nicht begründet, sondern lediglich vorausgesetzt.

---

11 Ich verweise zur Exegese von Röm 6,1–11 auf die ausgezeichnete Analyse von H.-J. Eckstein, Auferstehung und gegenwärtiges Leben nach Röm 6,1–11. Präsentische Eschatologie bei Paulus?, in: Theologische Beiträge 28 (1997), 8–23, die aber leider nur einen Teilaspekt der hier verhandelten Problematik bearbeitet.

## Mitsterben mit Christus – durch die Taufe?

### Eine Antwort auf die Kritik von Horst Kasten

Walter Klaiber

Seit geraumer Zeit bin ich mit Horst Kasten über die richtige Auslegung paulinischer Tauftexte (oder der Texte, die dafür gelten) im Gespräch. Ich schätze seine scharfsinnige und philologisch genaue Exegese und seinen Mut, an vielen Stellen gegen den Strom herrschender Auslegungstraditionen zu schwimmen. Ich würde es begrüßen, wenn er in der wissenschaftlichen Publizistik unserer Tage die Chance hätte, seine Auslegung entsprechender neutestamentlicher Aussagen einmal zusammenhängend und umfassend darzulegen. Dennoch muss ich gestehen, dass er mich an einigen wichtigen Stellen noch nicht überzeugt hat. Warum das so ist, will ich in meiner Antwort auf seine kritischen Anfragen zu meiner Auslegung von Röm 6 zeigen. Ich tue das in drei Abschnitten. Ich will (1.) mit einer grundsätzlichen methodischen Bemerkung beginnen, dann (2.) auf die Einzelexegese von Röm 6,3–5 eingehen und (3.) wieder mit grundsätzlichen Überlegungen schließen.

(1.) Mit Horst Kasten bin ich der Überzeugung, dass wir die urchristlichen Taufaussagen nur richtig interpretieren, wenn wir beachten, dass für die damalige Situation Zum-Glauben-Kommen und Sich-taufen-Lassen eine innere Einheit bilden. Man darf deshalb keine der beiden Aussagen ohne die andere betrachten. Aber das bedeutet nicht, dass man das, was Paulus zu Taufe oder Glaube sagt, einfach auf die jeweils andere Aussage übertragen darf. Mit Kasten wende ich mich deshalb gegen eine Tendenz der neueren lutherischen Exegese, Aussagen über die Taufe zu finden, wo Paulus vom Glauben redet (z.B. in Gal 2,16). Aber umgekehrt gilt es auch ernst zu nehmen, dass Paulus dort, wo er von der Taufe und ihrer Wirkung spricht, wirklich das Taufgeschehen meint und nicht »eigentlich« den Glauben.

(2.) Nun aber zu Röm 6,3–5: Es ist unbestritten, dass Paulus in V. 3 das Getauftwerden »auf Jesus Christus« mit dem Getauftwerden »auf seinen Tod« identifiziert. Offen ist die Frage, von welcher Vorstellung Paulus hier ausgeht. Die griechische Formulierung kann auch als ein Getauftwerden »in Christus Jesus (hinein)« und »in seinen Tod (hinein)« übersetzt werden.

Dann stünde dahinter eine quasi räumliche Vorstellung, durch die Taufe in die leibhaft vorgestellte Wirklichkeit Christi eingefügt zu werden und damit auch in die Realität seines Todes hineingenommen zu sein. Aber das ist unsicher. Eindeutig ist dagegen, was Paulus mit dieser Formulierung sagen will: Durch die Taufe werden die Getauften so mit Christus und seinem Tod für uns verbunden, dass sie auch in die Wirkung dieses Sterbens hineingenommen sind.

Paulus erläutert, was das bewirkt, in V. 4: »Wir sind also mit ihm zusammen begraben durch die Taufe in/auf den Tod, damit wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt wurde, so auch wir in einem neu geschenkten Leben wandeln«. Ziel der Aussage ist ganz eindeutig die Ermöglichung einer neuen Lebensführung aus der Kraft der Auferstehung Christi. Sie wird möglich, weil das alte Leben der Getauften, durch das Sterben und Begrabenwerden mit Christus *de facto* und *de jure* beendet wurde. Nun macht Kasten darauf aufmerksam, dass Paulus hier nicht nur absichtlich vermeidet, von einem Mitauferstehen mit Christus zu sprechen, sondern auch nicht von einem Mitsterben mit Christus durch die Taufe redet. Mit Hinweis auf 1Kor 15,3f. folgert Kasten, dass das Begrabenwerden keineswegs als *pars pro toto* für das Sterben steht, sondern den Tod »*vergewissert und bestätigt*«. Genauso wenig bewirke die Taufe das heilsbe gründende Geschehen des Mitsterbens mit Christus. Dies vollzieht sich allein im rechtfertigenden Glauben an Jesus Christus; »die Taufe manifestiert dieses Ereignis, sie vergewissert und bestätigt«.

Dies ist auf den ersten Blick eine frappierende Beobachtung, die auch sehr schön die Tauflehre Karl Barths zu bestätigen scheint, die ja der Taufe genau diese Bedeutung zuschreibt. Allerdings bleibt die Frage, ob diese scharfsinnige Distinktion wirklich dem Text gerecht wird. Zumindest für die Leser und Leserinnen in Rom dürfte es kaum möglich gewesen sein, diesen Unterschied zu entdecken. Denn in V. 3 hat Paulus ausdrücklich von einer Taufe »in den Tod« Jesu gesprochen, und auch in V. 4 ist von einem Mitbegrabenwerden mit ihm durch die Taufe »in den Tod« die Rede. Dass Paulus also bewusst das Mitsterben auslässt, weil es nicht von der Taufe bewirkt wird, ist deshalb sehr unwahrscheinlich. Dass er hier die Metapher des Begrabenwerdens wählt, um das Hineingenommenwerden in den Tod Jesu zu beschreiben, könnte mit der Symbolik des Untertauchens bei der Taufe zusammenhängen.

Diese Überlegungen werden durch die Beobachtung gestützt, dass der Zusammenhang von Sterben bzw. Gekreuzigtwerden mit Christus mit dem Motiv des Glaubens nicht so eng ist, wie Kasten darlegt. Das zeigt gerade seine Hauptbelegstelle Gal 2,19f. Paulus schreibt hier: »Denn ich bin durch das Gesetz für das Gesetz gestorben, damit ich für Gott lebe. Mit Christus

bin ich gekreuzigt.« Wie das geschah, wird zunächst nicht ausgeführt. Er fährt dann fort: »Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir; sofern ich jetzt noch im Fleisch lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat.« Mit der Präzision der Exegese Kastens muss also festgehalten werden, dass hier das Motiv des Glaubens allein auf das neue Leben bezogen ist (so übrigens ausdrücklich auch in Röm 6,8!). Wie sich das Mitgekreuzigtwerden vollzog, bleibt offen. Es lässt sich nicht ausschließen, aber natürlich auch nicht beweisen, dass Paulus hier vor allem an das Geschehen in der Taufe gedacht hat. Im Licht von Gal 3,27f. wird man annehmen dürfen, dass er dabei beide Aspekte des Christwerdens, also Glaube *und* Taufe, vor Augen standen.

Aber zurück zu Röm 6 und zur Behauptung Kastens, dass Paulus ab 6,5 nicht mehr von der Taufe rede und daher die entsprechenden Aussagen nicht auf die Taufe zu beziehen seien. Im Blick auf die Wortwahl hat Kasten recht. Ab V. 5 taucht das Wortfeld *Taufe/getauft werden* nicht mehr auf. Eine andere Frage ist, ob damit auch der Bezug zur Taufe, der in V. 3f. so eindrücklich herausgearbeitet wurde, abbricht. Die Logik der Sätze spricht dagegen. V. 5 beginnt mit der Aussage: »Denn wenn wir mit der Gleichgestalt seines Todes zusammengewachsen sind ...«. Dieser Satz greift offensichtlich auf das zurück, was Paulus eben in V. 3f. über das Geschehen in der Taufe gesagt hat, und sieht in ihm die Voraussetzung für das, was folgt. Die enge inhaltliche Verknüpfung ist im Griechischen durch das Motiv des *συν-* (»mit-«, »zusammen-«), das alle diese Verse durchzieht, noch klarer erkennbar. Jemand, der Röm 6 von V. 3f. her kommend liest, wird durch die Logik der Gedankenführung annehmen müssen, dass Paulus überall dort, wo er vom *Mitbegrabenwerden*, *Mitgekreuzigtwerden* (V. 6) oder vom *Sterben mit Christus* (V. 8) in der Vergangenheitsform (Aorist) redet, von dem spricht, was beim Christwerden in der Taufe geschehen ist. Dass diese Exegese »einen Taufbezug *völlig unvermittelt* unterlegt« (so Kasten), lässt sich schwerlich sagen.

Eine behutsame Exegese wird dabei durchaus berücksichtigen, dass die ausdrückliche Erwähnung der Taufe zurücktritt. Ich selber bin z.B. skeptisch, ob Paulus in V. 5 mit »Gleichgestalt seines Todes« den Taufvorgang und seine Symbolik meint, obwohl ich es nicht völlig ausschließen kann. Das, was in der Taufe geschehen ist, ist für Paulus der Ausgangspunkt für sein eigentliches Anliegen, nämlich dass Christen im Grunde gar nicht anders können, als ein neues Leben mit Gott und in der Kraft seiner Gnade zu führen. Dass es Paulus konsequent vermeidet zu sagen, wir seien (in der Taufe) auch mit Christus auferstanden, wird von Kasten (und mit ihm von den meisten Exegeten) zu Recht hervorgehoben. (Interessanterweise wird in Kol 2,12 das Mitbegrabenwerden mit der Taufe, das Mitaufstehen aber

mit dem Glauben verbunden; in Eph 2,6 fehlt ein expliziter Bezug auf die Taufe.) Das Leben aus der Kraft der Auferstehung und die Hoffnung darauf, dass wir mit Christus leben werden (1Thess 5,10; Röm 5,8), vollziehen sich im Glauben an den, der uns geliebt und sich für uns dahingegeben hat (Gal 2,20).

(3.) Alle Überlegungen zum Verhältnis von Glaube und Taufe bei Paulus leiden darunter, dass Paulus sich nirgends grundsätzlich zu diesem Verhältnis äußert. In der Auseinandersetzung um die Rechtfertigungsbotschaft verweist er auf die entscheidende Bedeutung des Glaubens. Aber das schließt nicht aus, dass er wie in Röm 6 auch einmal das, was beim Christwerden grundlegend geschieht, fast ausschließlich mit dem Verweis auf die Taufe beschreiben kann. Gemeinsam werden beide Aspekte des Christwerdens nur in Gal 3,26f. (vgl. auch Kol 2,12) genannt, ohne dass dies über ihr Verhältnis etwas aussagt. Allerdings gewinnt man gerade an dieser Stelle den Eindruck, dass Paulus Glaube und Taufe als komplementäre Größen sieht, die einander nicht über- oder untergeordnet werden können.

Ich habe versucht, in meinem Kommentar zum Römerbrief meine Beobachtungen zur Frage, wann Paulus vom Glauben und wann von der Taufe spricht, folgendermaßen zusammenzufassen: »Immer wenn es darum geht, wie Menschen zu Christus kommen und in die Gemeinschaft mit Gott finden, spricht Paulus vom Glauben. Dass wir zu Gottes Ja, das er in Tod und Auferstehung Jesu für uns gelebt und zu uns gesprochen hat, im Glauben Ja sagen, das öffnet unser Leben für diesen Freispruch zum Leben und für alles, was an Lebensmöglichkeiten in der Gemeinschaft mit Christus steckt. Aber wenn es darum geht, daran zu erinnern, was an uns geschehen ist, als wir Christ wurden und in die Christusgemeinschaft aufgenommen wurden, dann spricht Paulus von der Taufe. Offensichtlich ist es wichtig, dass wir uns dann nicht an das erinnern, was wir getan und wie wir uns entschieden haben, sondern uns auf das besinnen, was Gott an uns getan hat und wie das unser Leben bestimmt. Röm 6 ist ein herausragendes Beispiel für die Erinnerung daran, wie wir durch die Taufe in Sterben und Auferstehen Christi mit hineingenommen wurden« (Der Römerbrief, 108).

Im Bedenken der Anfragen von Horst Kasten würde ich einräumen, dass im letzten Satz etwas undifferenziert vom Hineingenommenwerden in »Sterben und Auferstehen Christi« gesprochen wird. Paulus sieht zwar durchaus beides zusammen (vgl. Röm 6,5.10f.), aber unterscheidet doch deutlich im Blick auf die Art und Weise, wie sich das Mit-Christusbegraben-Sein und die Teilhabe an Christi Auferstehung im Leben der Christen auswirken. Aber Kasten stellt offensichtlich grundsätzlich in Frage, dass die Aussage, wir seien »durch die Taufe in Sterben und Auferstehen Christi mit hineingenommen«, die Intention des Paulus richtig wiedergibt.

Er sieht darin die Tendenz zu einem »Sakramentalismus«, der meint, »das Heil durch die Taufe zu vermitteln«, und – so Kasten – »einen solchen Sakramentalismus teilt der Apostel nicht«.

Nun ist es immer schwierig, mit solchen, aus späteren Erfahrungen gewonnenen Maßstäben die Aussagen eines biblischen Autors zu messen. Richtig ist, dass Paulus sicher nicht an eine Heilswirkung der Taufe unter Absehung vom Glauben gedacht hat. In 1Kor 10,1–13 scheint er geradezu gegen die Auffassung zu polemisieren, getauft zu sein, sei eine sichere Garantie, gerettet zu werden. Aber das heißt nicht, dass die Taufe für ihn nur »vergewissert und bestätigt«. Es gibt auch Stellen bei Paulus, und dazu gehört sicher Röm 6,3ff., wo er bewusst von der Taufe als von einem wirksamen Zeichen spricht, das im Leben der Christen die entscheidende Veränderung herbeigeführt hat. Er tut das offensichtlich, um Christen deutlich zu machen, dass unabhängig von ihrer subjektiven Befindlichkeit etwas an ihnen geschehen ist, was sie gültig mit Christus und seinem Geschick verbindet. Es liegt fast eine gewisse Ironie darin, dass Paulus in Röm 6 das gerade in der Absicht tut, das Missverständnis einer »sakramentalistischen« Lebensversicherung zu vermeiden und ein Leben in wacher Verantwortung vor Gott zu begründen. Hätte Kasten recht, wäre manches systematisch- und praktisch-theologisch einfacher und stringenter. Aber Paulus entlässt uns nicht so leicht aus der Dialektik seiner Doppelperspektive auf Glaube und Taufe. Und genau besehen ist das auch gut so.

# Trotzdem glauben

## Predigt zu Daniel 3,14–18

Diederich Lüken

Liebe Schwestern und Brüder,

die Geschichte, der die vorgelesenen Worte entstammen, wird in jeder Kinderbibel erzählt. Wir kannten als Kinder die Namen der Protagonisten auswendig: Schadrach, Meschach und Abed-Nego – und natürlich Nebukadnezar. Er wird in der Bibel teils als finsterner Geselle geschildert, teils und gleichzeitig als unfreiwilliger Vollstrecker des Willens Gottes am abtrünnigen Volk Israel. Er fand sogar eine gewisse Popularität außerhalb der Kirche und der Orientalistik durch die Oper Nabucco von Giuseppe Verdi, in der die Freiheitssehnsucht der Hebräer unter seiner Herrschaft geschildert wird. Der berühmte Chor »Va pensiero«, also: »Flieg Gedanke«, stammt aus dieser Oper. Warum schließlich eine 15-Liter-Flasche Champagner Nebukadnezar heißt, hat sich mir noch nicht erschlossen; möglicherweise deswegen, weil man nach ihrem Genuss genauso verrückt zu werden in Gefahr ist wie zeitweilig der biblische Nebukadnezar.

Jener Nebukadnezar besitzt also die Verrücktheit, die Juden zum Kniefall vor einer goldenen Götterstatue zwingen zu wollen. Besagte drei Männer weigern sich standhaft, das zu tun; auch bei Androhung der Todesstrafe durch sofortige Verbrennung sind sie nicht zum Kotau vor dem Götzen zu bewegen. Der wütende König lässt das Feuer schüren, sodass die Schergen, die das grausige Werk vollbringen, vor der Hitze tot umfallen. Die drei Juden aber fallen hinein. Der König will zuschauen, wie sie verbrennen, aber erschrocken konstatiert er das Auftauchen einer vierten Gestalt, die göttergleich durch die Flammen schreitet – offensichtlich ein Götterbote, ein Engel. Sofort ruft der König die drei Männer aus dem Feuer. Sie sind völlig unversehrt, ja, sogar ohne Rauchgestank, und der König erkennt den jüdischen Gott als den einzigen an, der auf diese Weise Menschen retten kann.

So weit die Kinderbibelgeschichte. Sie ist sehr erbaulich und liegt uns ziemlich quer im Magen. Denn wir wissen, wie viele Menschen seither verbrannt wurden, teils lebendigen Leibes, wenn sie im ausgehenden Mittelalter und in der frühen Neuzeit als Ketzer oder Hexen verurteilt wurden. Aus dem Feuer der Scheiterhaufen gerettet wurde niemand. Es wäre äußerst

verwegen anzunehmen, dass sie eben alle Ketzer und Hexen wären und es nicht anders verdient hätten – zumal die Todesstrafe als Ausdruck von menschlicher Arroganz und richterlichem Unfehlbarkeitswahn immer ein Akt äußerster Inhumanität ist. Zu gedenken ist hier und im Kontext unserer Geschichte aber vor allem der Juden, die von den Nazis ermordet wurden. Es gab und gibt zwar Überlebende; und die Juden wurden vor ihrer Verbrennung gnädigerweise vergast, dann aber eben auch verbrannt. Es ist nicht bekannt, dass jemand aus der Gaskammer lebend wieder herauskam. Es ist nicht bekannt, dass ein Engel dem Gas oder den Flammen wehrte. Die Wirklichkeit ist offensichtlich eine andere als die der Kinderbibelgeschichte; und unsere Aufgabe ist es, auf die Fragen unserer Zuhörer und Gemeindeglieder zu reagieren, die das wissen und erfahren haben. Verzweifelte und Zweifelnde fragen: Wo war Gott, als das Feuer die Menschen unterschiedslos fraß, die nichts anderes getan hatten, als von einer jüdischen Mutter geboren, von einem jüdischen Vater gezeugt worden zu sein? Und weiter, in die Gegenwart: Wo ist Gott, wenn, wie in meiner Gemeinde geschehen, eine junge Mutter und Ehefrau an Krebs erkrankt und nach zwei Jahren allen Gebeten und allem Glauben zum Trotz stirbt? Wo ist er bei Demenz und Siechtum, bei Depression und schlimmem, langsamem Tod? Das sind die Fragen, denen wir uns zu stellen haben. Wo bleibt das Wunder?

In unserer Märtyrergeschichte, die so wunderbar ausgeht, gibt es ein zweites Wunder, das ich für das wesentliche halte. Es findet sich in den Versen 17 und 18. Die drei Männer, Schadrach, Meschach und Abed-Nego – ich wiederhole die Namen gern noch einmal, *repetitio est mater studiorum* –, die drei Männer also trotzen dem König mit dem Hinweis, dass Gott sie sehr wohl aus der Feuersnot retten könne. Und dann folgt das entscheidende Wort, ich zitiere nach Buber/Rosenzweig: »Wärs damit aber nicht so, sei dir, König, kundgetan: deinem Gott werden wir nicht dienen, und dem Bild, das du aufgestellt hast, uns nicht neigen.«

Das ist ein ganz entscheidender Satz, der in seiner Bedeutung kaum hoch genug eingeschätzt werden kann. Denn hier löst sich das menschliche Ergehen vom menschlichen Tun und menschlichen Glauben. Wer ein guter Mensch ist, dem geht es auch gut – das war herrschende Auffassung im alten Israel. Davon zeugt unter vielen anderen Textstellen der Psalm 37: »Ich bin jung gewesen und alt geworden und habe noch nie den Gerechten verlassen gesehen und seine Kinder um Brot betteln« (Vers 25). Da kann man doch nur antworten: Dann hast du nicht genau genug hingesehen, lieber Psalm-schreiber! Die drei Männer vor dem Feuerofen sagen hingegen: Wir bleiben treu, auch wenn wir für diese Treue bestraft und bei lebendigem Leibe verbrannt werden. Wir wissen, unser Glaube kann Gott nicht zu einem Wun-

der zwingen; aber wir glauben trotzdem. Wir bleiben treu dem, der uns zum Glauben rief.

Das ist die Befreiung des Glaubens von der Zweckhaftigkeit. Der Glaubende glaubt nicht mehr an Gott, weil er damit einen Zweck verfolgt. Er will nicht etwas bekommen durch den Glauben. Er erwartet keine Verschonung vor den Übeln dieses Lebens, keine übernatürliche Rettung von Krankheit, Unfall und Tod. Er erwartet nicht, dass seine Kinder ihn überleben, jedenfalls nicht mehr als andere Leute auch. Er erwartet nicht Schonung vor den Finanzkrisen und Katastrophen, vor Terrorakten und Karriereknicks. Wenn das so kommen mag, dann ist es gut, eine Gebetserhörung vielleicht. Es ist aber nicht Bedingung und nicht Folge des Glaubens. Der Glaubende erfährt sich als Mensch unter Menschen, nicht von außen wahrnehmbar bevorzugt. Aus der Welt der Zwecke und der Zielbestimmungen, der Welt von McKinsey und Konsorten, aus der Welt von shareholder-value und Gewinnoptimierung bricht dieser Glaube aus und stößt den Glaubenden in eine Welt, die von heiliger Zweckfreiheit bestimmt ist, und das bedeutet: von heiliger Liebe.

Der Glaubende glaubt nicht, weil er vom Glauben etwas erwartet; er glaubt, weil er vom Glauben überwältigt wurde. Gertrud von le Fort hat unübertrefflich formuliert: »Ich bin in das Gesetz deines Glaubens gefallen wie in ein nackendes Schwert.« Man könnte auch sagen: Ich bin in das Gesetz deines Glaubens gefallen wie in einen glühenden Feuerofen.

Das aber ist das Wunder, auf das wir warten – es ist der Glaube selbst. Dass Gott uns begegnet ist, dass er uns, die wir nach Christus leben, in unserem Herrn und Bruder Jesus Christus begegnet ist, das konnten wir nicht machen, das ist göttliche Schöpfungstat. Es ist ein Widerfahrnis. Es ist ein bezwingender Ruf, dem wir zu folgen haben, und wehe uns, wir tun dies nicht. Es ist ein Ruf, dem wir auch dann noch folgen, wenn uns unsere Fragen ratlos machen und wenn uns das Leiden die Sprache raubt und unsere Gebete ohne Antwort bleiben. Er lässt uns nicht los, selbst dann nicht, wenn wir wie die Männer im Feuerofen landen und wie Christus am Kreuz hängen. Seine Treue zu uns erzwingt geradezu unsere Treue zu ihm. Es gibt natürlich immer die Möglichkeit des Judas und des Petrus, das ist wohl wahr, aber das sind eigentlich Akte der Unmöglichkeit. Judas stirbt daran und Petrus weint darum.

Was sagen wir also den Gemeindegliedern, die uns fragen? Ich antworte oft mit Worten aus Kohelet 9: »Es begegnet dasselbe dem einen wie dem andern: dem Gerechten wie dem Gottlosen, dem Guten und Reinen wie dem Unreinen; dem, der opfert, wie dem, der nicht opfert. Wie es dem Guten geht, so geht's auch dem Sünder. Wie es dem geht, der schwört, so geht's auch dem, der den Eid scheut.« Und setze hinzu: So geht's auch dem, der an

Jesus glaubt. Der Glaube schützt uns nicht vor dem Unglück in dieser Welt. Sonst wäre er kein Glaube, sondern einfach nur Klugheit. Und dann, an dieser Stelle, gibt es einen Trost von einem Zeugen Christi im 20. Jahrhundert: »Ich glaube, dass Gott aus allem, auch aus dem Bösesten, Gutes entstehen lassen kann und will. Dafür braucht er Menschen, die sich alle Dinge zum Besten dienen lassen.« Das sagte Dietrich Bonhoeffer im Gefängnis zu Tegel.

Ist das eine Antwort? Vielleicht. Für mich ist es eine. Aber ich weiß auch: Der Glaube ist nicht Antwort auf meine Fragen. Der Glaube ist das Ja meines Herzens zu dem Ja Gottes, das er zu mir spricht, auch dann noch, wenn nichts anderes mehr zu mir spricht. In diesem Ja Gottes ist alles enthalten, was Leben und Sterben mir abverlangen. Mehr bedarf's nicht. Das begriffen die Männer vor ihrem Sturz in den Feueröfen. Gebe Gott, dass auch wir es begreifen und den Glaubenden in unseren Gemeinden vorsprechen und vorleben. Das gebe uns Gott. Amen.

## Rezensionen

**Frank Eibisch, Dein Glaube hat dir geholfen. Heilungsgeschichten des Markusevangeliums als paradigmatische Erzählungen und ihre Bedeutung für diakonisches Handeln (Reutlinger Theologische Studien 4), Göttingen: Edition Ruprecht, 2009, 144 S., 22,90 €.**

Wie kann man die synoptischen Heilungsgeschichten verstehen, und was bedeutet das gegebenenfalls für diakonisches Handeln? Diesen Fragen geht Frank Eibisch, Pastor der Evangelisch-methodistischen Kirche und Leiter eines Diakoniewerks, am Beispiel der Heilungsgeschichten des Markusevangeliums nach. Mit seiner Studie, der überarbeiteten und erweiterten Fassung seiner Diplomarbeit im Zusammenhang eines Studiums im Fachbereich Diakoniewissenschaft an der Universität Heidelberg, betritt Eibisch ein relativ unerforschtes Gebiet. Und es gelingt ihm, einen Weg zu beschreiten, auf dem hermeneutische, exegetische und diakoniewissenschaftliche Fragestellungen in einen fruchtbaren Dialog miteinander gebracht werden können.

Konkret geht es Eibisch darum, »Heilungsgeschichten der Evangelien auf ihren Aussagegehalt für gegenwärtiges diakonisches Handeln zu befragen und dafür einen hermeneutischen Zugang zu beschreiben, der einerseits den biblischen Texten, zugleich aber den Erkenntnissen theologischer Forschung angemessen ist« (12). Dazu gibt er zunächst einen Überblick über ausgewählte hermeneutische Ansätze zum Verständnis neutestamentlicher Heilungsgeschichten (Bultmann, Theißen, Drewermann). Zu Recht kritisiert er an diesen Zugängen, dass ihr Bemühen um das Verstehen beim modernen Menschen ansetzt und somit zu einem Wahrnehmungsverlust im Blick auf die größere Wirklichkeit führt, die sich in den Heilungsgeschichten artikuliert. Eibisch stellt dem »als die vordringliche Aufgabe der Hermeneutik« entgegen, »ein schriftgemäßes Verstehen biblischer Texte zu ermöglichen und nicht, ihren befremdlichen Charakter durch Interpretation so lange zu beseitigen, bis wir uns endlich von den Texten verstanden fühlen« (25). Er sieht ein solches *schriftgemäßes* Verstehen gewährleistet durch die Interpretation der Heilungsgeschichten als »paradigmatische Erzählungen«. Dabei spielt im Anschluss an Hans Weders Hermeneutik die Wahrnehmung der Sprachlichkeit eine wichtige Rolle, denn Sprache weist »im Gehört-Werden auf eine Wahrheit hin, die über das Wirkliche hinausgeht, indem sie die Wirklichkeit deutet und damit mehr darstellt als ein bloßes Abbild des Wirklichen« (26f.). In Aufnahme und Weiterführung formgeschichtlicher Ansätze gelangt Eibisch schließlich zu einem Verständnis der Heilungsgeschichten.

schichten, das einerseits deren Anspruch gerecht wird, »von tatsächlich Geschehenem zu berichten« (27), andererseits aber durch die Berücksichtigung ihrer kommunikativen Intention als Paradigmen (Dibelius) darüber hinausgeht: »Sie sind Sprachereignisse, die auf Geschehenes verweisen, in denen eine größere Wirklichkeit beispielhaft verdeutlicht« wird (35).

Auf dieser Basis werden ausgewählte Heilungsgeschichten des Markusevangeliums interpretiert (39–69). Dabei folgen auf exegetisch-theologische Beobachtungen jeweils Ausführungen über den paradigmatischen Charakter der Texte. Den sich so ergebenden äußerst vielfältigen Befund bündelt Eibisch sodann in »hermeneutische[n] Folgerungen« (70–103) – mit dem Ergebnis: Die markinischen Heilungsgeschichten wollen »im Glauben als paradigmatische Erzählungen für die in Jesu Christi vollmächtigem Handeln präsente Gegenwart des Reiches Gottes« begriffen werden. Damit aber geht es zugleich um »die Überwindung all dessen, was sich gegen das Leben richtet, wie es Gottes schöpferischem Willen zum Guten entspricht« (91). Dieses »diakonische« Fazit wird in einem letzten Abschnitt sehr detailliert auf seine Bedeutung für die gegenwärtige diakonische Praxis hin befragt und auf methodistische Diakonie hin zugespitzt (104–133).

Alles in allem eine höchst interessante und anregende Arbeit – allerdings nicht immer leicht zu lesen, da es durch die äußerst zahlreichen Rück- und Querbezüge zwischen den einzelnen Themenbereichen zu einer gewissen Unübersichtlichkeit gekommen ist. Dieses Manko wird aber durch den Gewinn, den die Lektüre mit sich bringt, mehr als ausgeglichen.

Roland Gebauer

**Thomas Schmeller, Der zweite Brief an die Korinther. Teilband 1: 2Kor 1,1–7,4 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament VIII/1), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag; Düsseldorf: Patmos-Verlag, 2010, X + 387 S., € 59,-.**

Nun hat endlich auch die Kommentierung des Zweiten Korintherbriefes in der Reihe des Evangelisch-Katholischen Kommentars zum Neuen Testament in literarisch greifbarer Weise begonnen. Die Verzögerung ist nicht vom Autor Thomas Schmeller, Professor für Exegese und Theologie des Neuen Testaments an der Universität Frankfurt am Main, zu verantworten, sondern auf diverse andere Ursachen im Vorfeld zurückzuführen. Umso erfreulicher ist es, dass nun die vollständige Kommentierung der Korintherbriefe absehbar ist – dem Programm der Reihe entsprechend durch einen

katholischen Exegeten, nachdem der evangelische Bibelwissenschaftler Wolfgang Schrage die Bearbeitung des Ersten Korintherbriefs vorgelegt hat.

Schmeller hat nach eigenen Angaben in seiner Erklärung drei Akzente gesetzt: die »Berücksichtigung der Auslegungs- und Wirkungsgeschichte«, die »Einbindung jedes Einzeltextes in seinen engeren und weiteren Kontext« sowie »eine größtmögliche Klarheit der Darstellung« (VII). Nach meinem Eindruck ist das durchweg gelungen.

In der »Einleitung« (13–40) beschränkt sich Schmeller auf zwei Aspekte: die Fragen nach der Struktur und der Entstehung des 2Kor. Zu anderen Punkten verweist er auf einschlägige Literatur. Die Gliederung (Struktur) geht von drei gut erkennbaren Blöcken aus: der Dienst des Paulus (2,14–7,4), die Kollekte in der Gemeinde (8,1–9,15) und die Auseinandersetzung mit Gegnern (10,1–13,10). Auf dieser Grundlage erfolgt eine detaillierte Gliederung, deren graphische Darstellung sehr hilfreich ist (18f.). Die Frage der Entstehung hängt natürlich mit der nach der Einheitlichkeit zusammen. Schmeller spricht sich grundsätzlich dafür aus, dieser Problematik bei der Auslegung nicht zu viel Gewicht beizumessen – kann es sich hierbei doch immer wieder nur um Hypothesen handeln. Seine eigene lautet: »2Kor ist insgesamt zu ein- und demselben Zeitpunkt abgefasst und abgeschickt worden« (37). Die Versöhnungsaussagen in Kap. 1–7 sind dann im Vergleich mit den Kampfaussagen in Kap. 10–13 »nicht auf einen anderen Konflikt zu beziehen, sondern lediglich auf verschiedene Aspekte des einen, von den Gegnern ausgelöst und von der Gemeindesituation geförderten Konflikts« (40). M. E. hat dieser Vorschlag im Vergleich zu anderen Lösungsversuchen, die mehrere Briefteile rekonstruieren und sie unterschiedlichen Zeiten und Situationen zuweisen, den großen Vorteil, dass er mit wenig Hypothesen auskommt und die vorliegende Gestalt des 2Kor sehr gut zu erklären vermag.

Der eigentliche Kommentar entspricht dem bewährten Muster des EKK mit den zu jedem Abschnitt erfolgenden Arbeitsschritten *Analyse* (Inhalt, Gedankengang, Kontext, Gattung, Struktur, Rhetorik), *Erklärung* (historisch, philologisch, theologisch – dabei immer wieder Diskussion von Einzelfragen der Interpretation), *Auslegungs- und Wirkungsgeschichte* (erfolgt zum Teil im Rahmen der Erklärung) und *Zusammenfassung* (der wichtigsten inhaltlichen Linien und Zusammenhänge – jedoch ohne jegliche Aktualisierung, was aus der Perspektive der Nutzung des Kommentars zur Predigtvorbereitung u. a. bedauerlich ist).

Die Auslegung Schmellers stellt den 2Kor insgesamt als ein Schreiben vor Augen, das tiefe Einblicke in die Persönlichkeit des Paulus gewährt – aufgrund der Betroffenheit von den Vorgängen in seiner Gemeinde, die ihn als Mensch und Apostel auf das Höchste herausfordern. Ob mit diesem per-

sönlich-situativen Charakter des Briefes alle seine Aussagen angemessen zu erfassen sind, erscheint mir allerdings fraglich (vor allem im Blick auf 5,14–21 mit seinen fundamentalen christologischen, soteriologischen und apostolatsbezogenen Aussagen, die wohl nicht nur den Herausforderungen durch die besondere Situation zu verdanken sind, wie analoge Aussagen im Röm belegen).

Aber das sind Einzelfragen. Insgesamt liegt ein Kommentar vor, der eine wirkliche Verstehenshilfe für den 2Kor darstellt. Man darf auf den zweiten Band gespannt sein.

Roland Gebauer

**Walter Klaiber, Das Markusevangelium (Die Botschaft des Neuen Testaments), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2010, 352 S., € 19,90.**

Mit der Auslegung des Markusevangeliums hat Walter Klaiber den zweiten Band der von ihm inaugurierten Kommentarreihe »Die Botschaft des Neuen Testaments« vorgelegt. In gewohnt präziser, verständlicher und auch für Nicht-Theologen nachvollziehbarer Weise erklärt Klaiber die Jesusdarstellung des ältesten Evangeliums. Dabei geht er von der Fragestellung aus: Wer ist Jesus Christus? Als welchen präsentiert ihn Markus mit seiner Geschichte des Jesus von Nazareth? Entsprechend spielen gleich zu Anfang die Fragen nach dem Sohn Gottes (Mk 1,1), nach dem Grund dafür, dass der, der nach Paulus »von keiner Sünde wusste«, sich einer »Taufe der Umkehr zur Vergebung der Sünden« unterzieht (Mk 1,9), sowie nach der Bedeutung der Titulierung Jesu als Gottes geliebter und erwählter Sohn durch die Himmelsstimme bei der Taufe (Mk 1,11) eine wichtige Rolle. Die Antwort, die der Autor im Anschluss an einen erklärenden Durchgang durch die einzelnen Aussagen des Textes – graphisch hervorgehoben, wie am Ende jeder Auslegungseinheit des gesamten Buches – als Zusammenfassung bietet, lautet: Der Mensch Jesus ist »Gottes geliebter Sohn, in dessen Leben und Wirken Gott selbst gegenwärtig ist«. In seiner Taufe »solidarisiert sich Jesus mit den Sündern« und lässt sich »in die Fluten des Gerichts hineintauchen«. Darin sieht Klaiber einen Vorausverweis auf Jesu Tod, angesichts dessen nach Markus erstmals ein Mensch bekennt, dass Jesus Gottes Sohn war (31).

In diesen christologischen Rahmen zeichnet der Autor seine Interpretation der Jesusdarstellung des zweiten Evangelisten ein – damit gewiss dessen Intention treffend. Entsprechend stehen auch die Ausführungen zu den Hauptsträngen der Jesusüberlieferung, wie sie in das Markusevangelium

eingeflossen sind, unter dieser Perspektive. So sind etwa »die Dämonenaustreibungen Jesu (...) Kennzeichen für seine göttliche Sendung und Vollmacht und haben deshalb christologische Bedeutung. Jesus erweist sich durch sie als Repräsentant der befreienden Herrschaft Gottes« (48). Und in den Heilungen Jesu wird das »Krankheitselend« der Menschen »von der heilenden Barmherzigkeit Gottes berührt, die in Jesus gegenwärtig ist« (50). Gleichwohl wird das Geheimnis um die Person Jesu erst von seinem Weg ans Kreuz und der Auferstehung her verstehbar. So beschreibt Klaiber vor allem den mit dem Bekenntnis des Petrus und den Leidensankündigungen beginnenden und mit der Passions- und Ostergeschichte endenden zweiten und dritten Teil des Markusevangeliums unter dieser Fragestellung – zugespitzt auf die Frage nach der Überwindung von Sünde und Tod, was auch seiner Deutung des Abschiedsmahls Jesu ein klares soteriologisches Gepräge gibt (vgl. 273f.).

So malt Klaiber in seiner Nachzeichnung der Jesusdarstellung des Markus ein Jesusbild, das die Gestalt der Vergangenheit nicht nur in ihrer bleibend-aktuellen Bedeutung für das Heil der Menschen vor Augen führt, sondern von ihr her auch im Blick auf gegenwärtige Fragen und Probleme Antworten und Perspektiven entwickelt – so zum Beispiel bezüglich Ehe und Ehescheidung (186f.) oder der »brennende(n) Frage nach Gottes Schweigen angesichts der Vernichtung von Millionen Menschen« (261). Gewiss kann man in einzelnen Auslegungsfragen anderer Meinung sein – so ist mir Klaibers Deutung der sogenannten Parabeltheorie (Mk 4,11f.) schon allein von der Übersetzung des griechischen Textes her nicht nachvollziehbar (zu 93f.) –, aber das ändert nichts daran, dass dem Autor eine Interpretation des Markusevangeliums gelungen ist, deren Lektüre sich lohnt, weil man dabei stets auf die Spur des Jesus von Nazareth als Gottes Sohn gelenkt wird, in dessen Leben und Wirken Gott selbst gegenwärtig ist. Das war und ist die Botschaft des zweiten Evangelisten – hier wird sie aufs neue hörbar.

Roland Gebauer

**Walter Klaiber, Jesu Tod und unser Leben. Was das Kreuz bedeutet, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2011, 208 S., € 12,80.**

Gleichsam als Nebenfrucht seiner intensiven Arbeit an der Reihe »Die Botschaft des Neuen Testaments« (vor kurzem ist sein Kommentar zum Ersten Korintherbrief erschienen; Rezension im nächsten Heft) hat Walter Klaiber eine kleine Abhandlung zur Kreuzesthematik vorgelegt. Anlass ist die gegenwärtig vorherrschende und auch in Kirche und Theologie sich behauptende Infragestellung oder gar Ablehnung einer Heilsbedeutung des Todes Jesu. Klaiber begegnet dieser Herausforderung mit einer allgemein verständlichen Darstellung, die sich zum Ziel setzt, »zunächst einmal einfach zu verstehen, was Jesu Tod für die biblischen Zeugen bedeutete« (11). Dem geht er in 16 Kapiteln nach, von denen sich jedes einem separaten Gesichtspunkt des neutestamentlichen Zeugnisses vom Tod Jesu widmet. Am Ende steht eine Zusammenfassung und Auswertung im Blick auf die gegenwärtigen Fragen und Probleme der Thematik.

Es ist an dieser Stelle nicht möglich, die einzelnen Kapitel genauer vorzustellen. Ein paar Bemerkungen müssen genügen. Sehr zu begrüßen ist der Einstieg mit der Ostererfahrung, denn erst die Auferweckung Jesu hat die Frage nach der (Heils-)Bedeutung seines Todes wirklich virulent werden lassen (Kap. 3). Hilfreich ist ebenfalls die Erhellung der alttestamentlichen Hinweise für ein erstes Verständnis des Todes Jesu: leidender Gerechter, gewaltsames Geschick der Propheten, stellvertretendes Leiden des Gottesknechts, Sühnekult (Kap. 4–6). Ans Eingemachte geht es dann in Kap. 7, in dem sich Klaiber vor allem anhand des paulinischen Zeugnisses für ein inklusives Verständnis der Stellvertretung ausspricht, wonach der Tod Jesu gleichbedeutend mit dem Tod aller Menschen ist, um sie auf diese Weise in die verlorene Gemeinschaft mit Gott zurückzuholen. Hier vermisste ich allerdings den Hinweis, dass diese Interpretation keineswegs unumstritten (wenn auch meiner Ansicht nach zutreffend) ist. Die Kapitel 8 und 9 gehen den Fragen nach, wie Jesu Tod die Überwindung der Sünde im menschlichen Leben bewirkt und inwiefern er ein Erweis der Liebe Gottes ist – bevor in den Kapiteln 10 bis 14 Interpretationen bedacht werden, die für einzelne neutestamentliche Schriften bzw. Autoren charakteristisch sind (Paulus, synoptische Evangelien, Johannesevangelium, Hebräerbrieft, Offenbarung des Johannes). Der Vergegenwärtigung des durch Jesu Sterben gewirkten Heils in Taufe und Abendmahl widmen sich die Kapitel 15 und 16. Dass Jesu eigenes Todesverständnis erst ganz am Schluss des neutestamentlichen Teils behandelt wird (Kap. 17), scheint mir theologisch und historisch

nicht ganz angemessen zu sein – zumal die Lösegeld-Deutung, die Klaiber favorisiert, nicht unumstritten ist. Gerade das Abendmahl hätte m. E. in diesem Zusammenhang stärker bedacht werden müssen.

Die Zusammenfassung und Auswertung im Blick auf ein gegenwärtig vertretbares Verständnis des Todes Jesu (Kap. 18) bündelt wichtige Erkenntnisse und greift zentrale gegenwärtige Fragestellungen auf. Doch wirkt sich hier die angestrebte Kürze der Darstellung eher nachteilig aus, denn der Ertrag bleibt eigentümlich blass im Vergleich zu den vielen »Schätzen« der Erkenntnis, die Klaiber zuvor in den exegetischen Einzelabschnitten geborgen hat. So lässt mich das Buch, neben aller Bereicherung im Detail, mit der Frage zurück, ob dem Wort vom Kreuz wirklich gedient ist, wenn man versucht, die Zumutung, die es nach wie vor und gerade heute bedeutet, erträglich zu gestalten. Aber auch das ist eine strittige Frage. Nicht zuletzt deshalb ist dieses Buch lesenswert.

Roland Gebauer

**Jason E. Vickers, Wesley. A Guide for the Perplexed (Continuum Guides for the Perplexed), London/New York: T&T Clark, 2009, 133 S. (Paperback), £ 14,99 (18,99 €).**

Noch eine Einführung in das Leben und Denken Wesleys? Noch eine Überblicksdarstellung, die von einem bestimmten Angelpunkt aus sein Werk auszuleuchten unternimmt? Nein, um genau ein solches Buch handelt es sich hier nicht. Vickers wendet sich nicht an Anfänger, sondern an Interessierte, die bereits Grundkenntnisse über das Leben und Denken John Wesleys mitbringen. Mit ihnen möchte er eine Frage bedenken, die bislang in der Forschung noch keine zufriedenstellende Antwort gefunden hat: Lässt sich schlüssig zeigen, dass Wesleys ekklesiologische, politische und theologische Überzeugungen einander nicht widersprechen, sondern als kohärente Einheit aufgefasst werden können (3). Es ist das Anliegen des Vf., genau dies zu tun.

Kapitel 1 bietet eine knappe Einführung in das Leben Wesleys, um solchen Lesern eine Brücke zu bauen, die in dieser Hinsicht wenig orientiert sind. Die eigentliche Diskussion beginnt in Kapitel 2. Hier begründet der Vf. seine These, dass Wesley keineswegs als Rebell im Blick auf die Kirche von England oder als absichtlicher Gründer einer eigenen Kirche, sondern vielmehr als ein typischer Anglikaner des 18. Jahrhunderts verstanden werden muss. Die Plausibilität dieser These entscheidet sich maßgeblich an der Wahrnehmung, die man von der Anglikanischen Kirche im 18. Jahrhundert

hat. Vickers bestreitet, dass man die Kirche von England während des 18. Jahrhunderts einfach auf den Nenner der »Säkularisierung« bringen kann (»Secularization thesis«) und argumentiert demgegenüber, dass die anglikanische Lehre den Glauben an die Trinität und den beständigen Empfang der Sakramente (also des Abendmahls) betonte. Beides, Trinitätsglaube und Abendmahlsteilnahme, waren auch im 18. Jahrhundert Grundbedingungen für die Zugehörigkeit zur Kirche von England und Voraussetzung für die Ausübung öffentlicher Ämter (»Anglican Stabilization thesis«). Wesley, der den Glauben an die Trinität verteidigte und bekanntermaßen häufig das Abendmahl empfing, erfüllte diese Grundbedingungen. Verständlich wird vor diesem Hintergrund für Vickers, warum Wesley von anglikanischen Geistlichen immer wieder Unterstützung oder Billigung erfuhr und warum die Kirche von England Wesley nie aus ihren Reihen ausschloss. Für Vickers ist dies Zeichen der »Weisheit, Flexibilität und Vitalität« einer keinesfalls der Säkularisierung verfallenen Kirche.

In Kapitel 3 legt der Vf. dar, dass Wesleys Festhalten an der Trinitätslehre und den Sakramenten im Einklang mit seinen politischen Überzeugungen stand. Wo aber stand Wesley politisch? In der Forschung ist auf diese Frage in sehr unterschiedlicher Weise geantwortet worden. Von einigen wurde Wesley als Konservativer (»Tory«), von anderen als liberaldemokratischer Vorreiter und von wiederum anderen gar als Vorkämpfer des Marxismus interpretiert. Vickers zeigt nun, dass einzelne Anliegen oder bei Wesley wiederholt begegnende Begriffe nicht aus ihrem Sachkontext herausgelöst werden dürfen, und unterzieht sie einer knappen, aber scharfsinnigen Analyse. Diese führt ihn zu dem Schluss, dass Wesley kein (nach heutigen Maßstäben) liberales Verständnis der Freiheitsrechte der Menschen hatte, sondern die Gewährung von Rechten immer als in eine schon existierende politische Ordnung, im konkreten Fall: die konstitutionelle Monarchie der englischen Krone, eingebettet sah. Freiheitsrechte werden also immer von einem bestimmten Souverän gewährt, dem gegenüber die Bürger Gehorsam zu üben haben, wobei sich dieser Gehorsam letztlich auf Gott bezieht, der durch den Souverän auf Erden vertreten wird. Freiheit bestimmt sich am Gehorsam gegenüber dem Souverän. Genau diesen Gehorsam aber verweigerten Katholiken und Antitrinitarier dem englischen (protestantischen) König. Wer sich zur Trinitätslehre bekannte und in der Anglikanischen Kirche die Sakramente empfing, bezeugte damit also immer auch seinen Gehorsam gegenüber dem rechtmäßigen König. Wie nun lässt sich diese Sichtweise schlüssig mit einer Erlösungslehre verbinden, die doch stark von der Berufung *aller* Menschen zum Heil ausgeht?

In Kapitel 4 zeigt Vickers, dass ein gewisses – wenn auch konstitutionell begrenztes – hierarchisches Gesellschaftsverständnis sich durchaus in Über-

einstimmung befindet mit der Soteriologie Wesleys. Dazu schreibt er: Wesley »vertritt in der Tat eine hierarchische Gottesvorstellung, doch ist dies nicht die Vorstellung, dass Gott frei ist, absolute Macht in der Beziehung zu den von ihm geschaffenen Individuen auszuüben. Vielmehr handelt es sich um eine hierarchische Gottesvorstellung, in der Gott es aus freien Stücken auf sich nimmt, seine Macht zu begrenzen gemäß dem von ihm geschlossenen Bund, vorausgesetzt, dass die Individuen diesen Bund annehmen, indem sie ihm vertrauen und dem Stifter des Bundes gehorchen« (107, meine Übersetzung). Göttlicher Bund und staatliche Verfassung haben in gewisser Weise analoge Funktion: Die Verfassung bestätigt die Rechte *aller* Untertanen, die ihr Gehorsam erweisen. Im Bund bietet Gott *allen* Menschen das Heil an, so sie in Glaube und Gehorsam auf dieses Angebot eingehen. In beiden Bereichen ist die Funktion der Menschen die gleiche: Sie sollen im Gehorsam antworten.

Dem Vf. ist es gelungen, in flüssiger, leichtgängiger Sprache die Kohärenz der ekklesiologischen, politischen und theologischen Überzeugungen Wesleys herauszuarbeiten. Dies scheint mir ein wichtiger Ertrag des Buches, sind diese Aspekte bislang doch eher isoliert voneinander betrachtet oder als untereinander widersprüchlich interpretiert worden. Wesley konnte auf die Erfordernisse seiner Zeit flexibel reagieren, doch lässt sich in seinen kirchlichen, politischen und theologischen Überzeugungen eine Stimmigkeit aufweisen, die eine gewisse Systematik seines Denkens unterstreicht. Zugleich bedarf die für die These des Buches wichtige Frage danach, wie England und die Kirche von England im 18. Jahrhundert verfasst waren, weitergehender Untersuchungen. Das Festhalten an der Trinitätslehre und das Betonen des regelmäßigen Sakramentsempfangs widerlegen in sich noch nicht die Säkularisierungsthese, derzufolge das geistliche Leben in der Kirche Auszehrungs- und Ermüdungserscheinungen zeigte. Schließlich ist nicht nur plausibel zu erklären, warum die Kirche von England Wesley Zeit seines Lebens nicht aus ihren Reihen ausschloss, sondern auch, warum er von Seiten mancher anglikanischer Geistlicher (aller Ränge) massive Anfeindungen erfuhr.

Insgesamt hat Vickers ein gut zu lesendes und zum weiteren Nachdenken anregendes Buch vorgelegt. Ich empfehle es all denen zur Lektüre, die bereit sind, ihr Wesley-Bild durch neue Facetten bereichern und – wo notwendig – korrigieren zu lassen.

Christoph Raedel

**Voigt, Karl Heinz: Methodistische Mission in Hamburg (1850–1900). Transatlantische Einwirkungen, Göttingen: Edition Ruprecht, 2010, 296 S., 36,90 €.**

Diese Studie ist ein herausragend wichtiges Buch – und zwar unter einer ganzen Reihe von Aspekten:

1. Es erforscht eine wichtige Fläche in einer *terra incognita* der Kirchengeschichte, die immer noch ihrer Entdeckung harrt: den freikirchlichen Anteil an der Frömmigkeitsgeschichte des 19. Jahrhunderts, die immer auch eine sozial-diakonische und ökumenische war. Das gilt speziell für den Beitrag der Methodisten.

2. Es bietet Einblicke in die Stadtgeschichte der schon damals zweitgrößten Stadt Deutschlands. Im Vergleich zu anderen Teilen des Landes verhielt man sich dort relativ tolerant und weltoffen, vielleicht auch deshalb, weil in ihr der Säkularisierungsprozess besonders weit fortgeschritten war. Das kirchliche Leben war aber durch einen rigiden lutherischen Konservatismus bestimmt.

Auf der einen Seite gab es für aus dem Ausland stammende religiöse Gruppen eine relativ große Freiheit, ihre eigene Arbeit zu entwickeln und auszubreiten. Nationalistische Vorbehalte begegneten ihnen viel weniger als z. B. in den Königreichen Sachsen oder Württemberg. Auf der anderen Seite aber wurden auch die Methodisten von der Landeskirche als Konkurrenz empfunden, obwohl sie einen anderen Ansatz für ihre Arbeit hatten als z. B. manche kongregationalistischen Gruppen.

3. Diese Differenz macht Voigt an vielen Beispielen deutlich. Den Methodisten ging es nicht darum »Gemeinden nach dem Neuen Testament« zu gründen, wie das bis heute das Anliegen vieler »freier Gruppen und Gemeinschaften« ist. Es ging ihnen gar nicht in erster Linie darum, Gemeinden zu bilden, sondern darum, »Seelen zu retten« und damit der Säkularisierung der Gesellschaft und des Einzelnen Einhalt zu gebieten. Dies war die Front, an der sie kämpften, nicht die beherrschende große Kirche und Konfession. Voigt macht das daran deutlich, dass als Symbolwort für den »Gegner« nicht »Babel«, sondern »Sodom« verwendet wurde. Das Erstere steht ja für die von Gott abgefallene Kirche, das Zweite für die gottlose Stadt.

Dass es gleichwohl zur Bildung von eigenen Gemeinden kam, war aus mancherlei Gründen unausweichlich. Dafür werden im Wesentlichen drei Aspekte genannt: (1.) das ganzheitliche missionarische Selbstverständnis, (2.) die in den sich nach und nach bildenden Gruppen und Gemeinden

praktizierte lebendige Frömmigkeit, (3.) ein gebrochenes Verhältnis zur bisherigen eigenen Konfession.

4. Hier nun ist einer der wichtigsten Punkte von Voigts Studie zu greifen. Ihm geht es um den – wie ich meine: gelungenen – Nachweis, dass methodistische Ekklesiologie von Beginn an wirklich sachgemäß nur im Rahmen von Mission definiert werden kann. Hinter dem Beschluss, in Hamburg zu arbeiten, stand die Strategie eines *kirchlichen* Selbstverständnisses. Es ging nicht um »Gemeindewachstum« sondern um Missionierung der gottentfremdeten Menschen und um den Ruf zur Umkehr.

An dieser Stelle ergeben sich natürlich interessante und wichtige Fragen für die Gegenwart, die der Verfasser des Buches am Ende noch anreißt.

5. Wesentlicher Aspekt der missionarischen Arbeit in Hamburg (und anderswo) war der diakonische Bereich. Man kann mit Voigt sagen: Erst als die Bethanien-Diakonissen aus der damaligen Bischöflichen Methodistenkirche und die Bethesda-Diakonissen aus der Evangelischen Gemeinschaft nach Hamburg kamen, entwickelte sich die anfangs sehr mühsame Arbeit. Diese Frauen arbeiteten zunächst nicht in Krankenhäusern und Anstalten, sondern sie kümmerten sich in den Stadtbezirken um Kranke und Arme, betreuten sie nach ihren Bedürfnissen und verbesserten so ihre Lebensqualität. Ihre Tätigkeit beschränkte sich bei Weitem nicht nur auf medizinische Versorgung. Manche der Betreuten und andere, die davon hörten, fanden dadurch ihren Weg in die methodistischen Gemeinden. Dass Mission und Diakonie (ebenso wie persönlicher Glaube und Weltverantwortung oder methodistische Überzeugung und ökumenische Offenheit) zusammengehören, nicht getrennt werden oder gar gegeneinander ausgespielt werden dürfen, ist methodistisches Gemeingut von Anbeginn. In gewissem Sinne knüpfte die Arbeit der Diakonissen (in jenen Jahren übrigens nicht nur in Hamburg, sondern in vielen Großstädten Deutschlands) an eine Maßnahme John Wesleys an. Darüber berichtet eine Chronik: »Das Elend der Menschen ohne medizinische Versorgung ging Wesley so ans Herz, dass er sich 1746 zu einem, wie er sagt, »verzweifelten Notbehelf« entschloss, indem er selber ärztliche Dienste zu leisten begann. Er hatte als Student etwas Anatomie und Arzneikunde zum Zeitvertreib studiert; mit 43 Jahren nahm er das Studium wieder auf, eröffnete eine Praxis, indem er einen Apotheker und einen Wundarzt als Assistenten [!] engagierte. Innerhalb dreier Monate hatte er bereits dreihundert Patienten. 1747 eröffnete Wesley eine Poliklinik in London, vier Monate später eine weitere in Bristol. Für die kranken Armen, welche nicht in die Poliklinik kommen konnten, organisierte Wesley einen Besuchsdienst. London wurde in 23 Bezirke aufgeteilt, denen je zwei Helfer zugewiesen wurden, welche dreimal in der Woche die Kranken zu besuchen hatten.«

Voigt summiert (239): »Die Hamburg-Erfahrungen der methodistischen Kirchen zeigen, wie sich an ihrem missionarischen Mühen das Blatt in dem Augenblick wendete, als zur Predigt die Diakonie wie ein zweites Standbein hinzukam. Eine entsprechende Missions-Praxis wird durch die Erfahrungen in der weltweiten Mission bestätigt. Auch dort bilden Verkündigung, Diakonie, Bildung und Gemeinschaft eine unauflöslche Einheit.«

6. Ein weiterer Aspekt, der dem Verfasser durchgängig wichtig ist, ist die Wandlung, die sich in der Einstellung und in den Methoden der methodistischen »Prediger« und ihrer Mitarbeiter vollzog, als sie begannen, in einer Großstadt zu arbeiten. Das war eine große Umstellung. Die ersten methodistischen Missionare waren ja Rückwanderer aus den USA. Dort waren sie durchweg Bewohner von Kleinstädten, Dörfern oder einsamen Landsitzen gewesen. Sie hatten sich also nicht nur grundsätzlich mit der so anderen ständisch-hierarchischen politischen und gesellschaftlichen Situation in der alten Heimat zurechtzufinden, sondern auch mit den Problemen einer Großstadt mit ihrer fortgeschrittenen Säkularisierung im Industriezeitalter. Bezeichnend dafür ist, dass ihre Arbeit sich zunächst in den an Hamburg angrenzenden kleineren Ortschaften entwickelte. So war es auch Jahre zuvor in Bremen gewesen. Grundsätzlich standen die Methodisten den Arbeiterbewegungen und später den christlichen Sozialisten nahe (wie hätte das auch anders sein können, ohne die eigene Vergangenheit zu verleugnen!), was bald zu Zerwürfnissen, ja zu offener Gegnerschaft auch der »Inneren Mission« führte. Die war nämlich im Sozialbereich und in den politischen Anschauungen durchaus konservativ-nationalistisch.

Ein Literaturverzeichnis sowie ausführliche Personen-, Sach- und Ortsregister ergänzen dieses sehr instruktive und empfehlenswerte Buch. Vieles, was hier über diese Epoche der Kirchengeschichte in Hamburg geschrieben wird, dürfte in ähnlicher Form auch für andere Großstädte in Deutschland damals zutreffen.

Hartmut Handt

## Autoren

Dr. Bruce C. Birch, Rektor em. und Professor em. für Biblische Theologie  
am Wesley Theological Seminary, 4500 Massachusetts Avenue, NW,  
Washington, DC 20016  
[bbirch@wesleyseminary.edu](mailto:bbirch@wesleyseminary.edu)

Dr. Holger Eschmann, Professor für Praktische Theologie an der Theologi-  
schen Hochschule Reutlingen, Mörikestraße 18, 72762 Reutlingen  
[holger.eschmann@th-reutlingen.de](mailto:holger.eschmann@th-reutlingen.de)

Dr. David N. Field, Theologe und Koordinator der Methodist e-Academy,  
Augustinergasse 11, CH-4051 Basel  
[david.field@sunrise.ch](mailto:david.field@sunrise.ch)

Dr. Roland Gebauer, Professor für Neues Testament an der Theologischen  
Hochschule Reutlingen, Ganghoferstr. 40, 72764 Reutlingen  
[roland.gebauer@th-reutlingen.de](mailto:roland.gebauer@th-reutlingen.de)

Hartmut Handt, Pator i. R., Saarbrücker Str. 25, 51107 Köln  
[hartmut.handt@emk.de](mailto:hartmut.handt@emk.de)

Diederich Lüken, Pastor der Evangelisch-methodistischen Kirche in  
Stuttgart-Bad Cannstatt, Mergentheimer Str. 15, 70372 Stuttgart  
[diederich.lueken@emk.de](mailto:diederich.lueken@emk.de)

Dr. Wolfgang Thönissen, Professor für ökumenische Theologie an der  
Theologischen Fakultät der Universität Paderborn und Leitender Direktor  
des Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik,  
Leostr. 19a, 33098 Paderborn  
[prof.thoenissen@moehlerinstitut.de](mailto:prof.thoenissen@moehlerinstitut.de)

# Blinde sehen, Lahme gehen, Taube hören

---



Frank Eibisch

## **Dein Glaube hat dir geholfen**

Heilungsgeschichten des Markusevangeliums  
als paradigmatische Erzählungen und ihre  
Bedeutung für diakonisches Handeln

Reutlinger Theologische Studien, Band 4, 2009

160 Seiten, Paperback

22,90 € (D) / 23,54 € (A)

ISBN: 978-3-7675-7124-2

Heilungserzählungen spielen gegenwärtig weder in der diakonischen Praxis noch in der diakoniewissenschaftlichen Diskussion eine bedeutsame Rolle. Dies überrascht, da sie explizit von der Zuwendung Jesu zu Menschen in Krankheit und damit verbundenem Elend erzählen. Das Buch unternimmt den Versuch, einen exegetisch fundierten und hermeneutisch reflektierten Zugang zu den Heilungsgeschichten des Markusevangeliums zu entfalten und zugleich ihre Bedeutung für das diakonische Handeln der Kirche zu beschreiben.

### **Aus dem Inhalt**

- Einleitung – Hermeneutische Zugänge – Exegetische Beobachtungen an Heilungsgeschichten des Markusevangeliums – Hermeneutische Folgerungen
- Zur Bedeutung der markinischen Heilungsgeschichten für die diakonische Praxis
- Epilog