

Inhalt

Vorwort von Hans Boersma	ix
Danksagungen	xiii
Einführung	1
01: Theologie braucht eine ständige Rückbesinnung auf die Schrift	15
Modelle, Impulse und Integration	
<i>Prima Scriptura</i> : Jede Theologie muss mit der Heiligen Schrift beginnen	
Der Vorwurf des Biblizismus	
02: Theologie muss ihren Einfluss auf die Bibelwissenschaften kennen	47
Auf das Glaubensbekenntnis hören	
Ansätze, die die Stimme verengen	
Studien, die die Stimme erweitern	
Integration unserer Disziplinen	
03: Theologie braucht historisch geprägte Bibelwissenschaften	74
Biblische Studien, die wichtig sind für die Systematische Theologie	
Reframed Grace: Barclays Einfluss erforschen	
04: Theologie braucht mehr Narrative	89
Drei-Artikel- oder Bekenntnis-Rahmen	
Thematischer Rahmen	
Warum hat Gott so gesprochen, wie Gott gesprochen hat	
Ein narrativer Rahmen für die Theologie	
Aber welche Narrative?	
Narrative bedeutet, dass Fortschritt das Paradigma ist	
Narrative bedeutet, dass Ekklesiologie zentral ist	
Schlussfolgerung	
05: Theologie muss gelebte Theologie sein	116
Der biblische Blickwinkel auf die Theologie	
Fünf aktuelle Perspektiven auf eine ethische Theologie	
Gelebte Theologie im Römerbrief	
Wahre Theologie ist verkörpert	
Schlussfolgerung	149
Bibliographie	153

Vorwort

Hans Boersma

ICH BIN NEIDISCH AUF SCOT MCKNIGHT. Ich wünschte, ich wäre in der Bibelwissenschaft so auf dem Laufenden wie er in der dogmatischen Theologie. Scot hat John Calvin, Robert Jenson, Fleming Rutledge, Sarah Coakley, Katherine Sonderegger, Beth Felker Jones, Kevin Vanhoozer und viele andere Theologen gelesen. Es ist keine falsche Bescheidenheit, wenn ich sage, dass ich mir wünschte, ich hätte mich so tief in einige dieser dogmatischen Theologen vertieft wie Scot. Schon aus diesem Grund könnte ich mir keinen besseren Gesprächspartner als Scot McKnight wünschen: Er ist ein biblischer Theologe, der in dieser „anderen Welt“ der dogmatischen oder systematischen Theologie zu Hause ist.

Es stimmt, Scot gibt regelmäßig zu, dass er einige der dogmatischen Theologen, die er liest, sowohl liebt als auch von ihnen irritiert ist. Das sollte uns nicht überraschen. In seinem Buch geht es nicht darum, was Bibelwissenschaftler, sondern darum, was Theologen wissen sollten. In den letzten beiden Kapiteln wird deutlich, dass Scot leidenschaftlich wünscht, dass Theologen mehr über Narrativen und Ethik wüssten, als sie es normalerweise tun. Scot und ich mögen bei diesen Themen nicht ganz einer Meinung sein. Aber unabhängig von meinen Anfragen möchte ich an dieser Stelle einfach anerkennen, dass ich denke, dass der Schwerpunkt von Scot's Kritik goldrichtig ist. Er hat Recht, wenn er das „soterianische Evangelium“ des nordamerikanischen Evangelikalismus in Frage stellt—ein Fokus auf die persönliche Entscheidung hinter der Bekehrung und eine individualistische Sicht des Heils.

[x] Wenn es ein Thema gibt, über das Scot und ich eines Abends bei einem Bier in der Kneipe diskutieren könnten, dann ist es die Beziehung zwischen Schrift und Tradition. Scot spricht über Tradition vor allem dann, wenn es um das geht, was er als *retrieval model* („Rückholmodell“) und *expansive model* („Erweiterungsmodell“) der Interpretation bezeichnet. Das erste Modell will unsere Theologie direkt aus der Bibel ableiten, während das zweite Modell auf theologischem Fortschritt und Wachstum in der Bibelauslegung besteht. Das Erweiterungsmodell will die Tradition anerkennen, indem es im Laufe der Zeit immer neue Erkenntnisse über den biblischen Text entwickelt. Scot möchte Schlüsselaspekte beider Modelle miteinander verbinden, aber es ist klar, dass ein striktes Rückholmodell kaum einen Reiz auf ihn hat. Er lehnt einen *nuda-scriptura*-Ansatz ab, der die Tradition in der theologischen Artikulation ausklammert. Scot ist kein Primitivist oder Biblizist—in dem Sinne, dass er einfach versucht, die ursprüngliche Bedeutung des Textes wiederzufinden. Er ist sich sehr wohl bewusst, dass die Heilige Schrift durch die Brille der kirchlichen Tradition gelesen werden muss.

Vielleicht wage ich es, ihn nach ein oder zwei Bier zu fragen: „Scot, du sprichst davon, dass wir die Tradition für die Bibelauslegung brauchen, und du weißt, dass ich dem zustimme. Aber du sprichst auch immer wieder davon, dass wir die Bibel als Ausgangspunkt nehmen und dass wir die biblische Sprache und ihre Herangehensweise widerspiegeln sollen. Aber ist die Heilige

Schrift nicht selbst das Ergebnis der Tradition? Und wenn ja, hat dieser Vorrang der Tradition vor der Schrift nicht auch Auswirkungen darauf, wie wir die Bibel lesen?“ Was ich meine, ist Folgendes: Lange bevor die Kirche die Heilige Schrift kanonisierte, hatte sie eine gelebte Theologie in Form von Liturgie, Glaubensbekenntnissen und zahlreichen Praktiken. Yves Congar weist in seinem Buch *The Meaning of Tradition* auf die Bedeutung dieser vorkanonischen Tradition hin und betont, dass wir nicht einmal eine „formelle Lehre über die Eucharistie durch den Apostel Paulus gehabt hätten, wenn es in der Gemeinde von Korinth nicht Irrtümer und Missbräuche gegeben hätte.“ Ohne das kirchliche Leben gäbe es auch keine Heilige Schrift.

Warum ist all dies von Bedeutung? Ich denke, der Grund ist folgender: Wenn die Schrift eines der Schlüsselemente der Tradition ist, dann ist die Tradition der Kirche der primäre (und maßgebliche) Kontext für die Bibellektüre. Welche anderen Kontexte uns auch immer prägen mögen—Ethnie, Hautfarbe, [xi] Geschlecht, wirtschaftlicher Status—sie sind nicht Teil der heiligen Tradition. Das heißt, dass diese Erfahrungsfaktoren in der Praxis der Exegese keine Autorität haben. Nur die kirchliche Tradition hat sie, denn nur von der kirchlichen Tradition können wir sagen, dass sie der Schoß war, aus dem die Heilige Schrift hervorgegangen ist. Ich nehme an, was mich am *Sola Scriptura*—selbst an McKnights nuancierter Version davon—stört, ist, dass es beim Sola-Ansatz ein Leichtes ist, berauschende und befreiende menschliche Erfahrungen darüber entscheiden zu lassen, ob eine bestimmte Auslegung akzeptabel ist oder nicht. Anders ausgedrückt: Wenn wir uns von der irrigen Vorstellung lösen, dass es bei der Exegese ausschließlich darum geht, die ursprüngliche Absicht des Autors wiederzufinden, müssen wir uns einer anderen Frage stellen: Welcher Kontext (oder welche Tradition) prägt unsere exegetischen Bemühungen?

Lassen Sie es mich ganz klar sagen: Scot's Bibelauslegung ist theologischer Natur. Mehr noch, er besteht unverhandelbar darauf, dass Theologie innerhalb der Kirche betrieben werden und die Große Tradition und das Nizänische Glaubensbekenntnis als Ausgangspunkt haben sollte. Sich einen dogmatischen Blickwinkel bei der Lektüre der Heiligen Schrift einzugestehen, ist kein Grund für Verlegenheit, sondern nach Scot's Verständnis ein unausweichlicher Aspekt jeder angemessenen Exegese. Biblische Auslegung kann ihre grundlegenden christologischen und trinitarischen Glaubensansprüche nicht ausklammern, geschweige denn hinter sich lassen. Man gelangt zu einer angemessenen Lektüre des biblischen Textes nicht trotz, sondern in dankbarer Abhängigkeit von den eigenen früheren Glaubensüberzeugungen. Nach Scot's Verständnis brauchen wir eine Rückbesinnung auf patristische Auslegungsmethoden, um den trinitarischen Glauben und den biblischen Weg, auf dem die frühe Kirche zu ihm gelangte, zu bewahren. All dies kann ich nur befürworten.

Außerdem liest Scot die Bibel nicht, weil er ein Historiker ist (obwohl er viele gute Dinge über den Stellenwert der Geschichte zu sagen hat), sondern als Theologe. Seine sanfte Polemik gegen Bibelwissenschaftler, die sich mehr als Historiker denn als Theologen verstehen, ist frischer Wind für die Theologie. Und dieser Theologe ist dankbar für die eindeutige Aussage, dass

die Exegese nicht darauf abzielt, die eine, wahre Bedeutung des Textes (die Absicht des Autors) zu finden, sondern stattdessen die Weisheit zu suchen, Gott zu erkennen und [xii] von ihm erkannt zu werden. Für gewöhnlich sind es dogmatische Theologen, die David Steinmetz' Invektive gegen die Geschichtskritik als einen Ansatz zitieren, der „auf die Zunft und die Akademie beschränkt bleibt, wo die Frage nach der Wahrheit endlos aufgeschoben werden kann.“ Es ist eine Freude, diese Bemerkung in der Arbeit eines Bibelwissenschaftlers zustimmend zitiert zu lesen!

Mehr als alles andere erfreut mich Scot's unmissverständliches Bekenntnis, dass wir die gesamte Heilige Schrift im Licht Christi lesen müssen. Ja, das Christus-Ereignis ist der Höhepunkt der biblischen Erzählung, aber Scot lehnt es zu Recht ab, das Christus-Ereignis als ein späteres Eindringen in eine ansonsten Christus-lose Geschichte zu behandeln. Er beruft sich auf die *Systematische Theologie* von Robert Jenson und betont, dass der Höhepunkt der Selbstoffenbarung Gottes in Christus die Art und Weise bestimmen sollte, wie wir die gesamte Geschichte von Anfang bis Ende lesen. Wenn dieses kulminierende Ereignis eintritt, schreibt Scot, „verleiht es der Erzählung ihren dramatischen Zusammenhang und gibt Aufschluss darüber, wie diese Erzählung zu lesen ist“. Für Scot bedeutet dies, dass die „spirituelle“ Exegese der Väter im Wesentlichen richtig war: Die allegorische oder christologische Wahrheit der Erzählung liegt *in* der Erzählung selbst. In Scot's Worten: „Die alttestamentliche Narrative hat Zukünftigkeit in sich eingeschrieben.“ Ich könnte nicht mehr zustimmen. Christus selbst ist die tiefere Wirklichkeit, nach der wir suchen, wenn wir die alttestamentlichen Schriften lesen. Es gibt einfach keinen tieferen Grund für eine Übereinstimmung zwischen biblischer und dogmatischer Theologie als die gemeinsame Anerkennung der realen Gegenwart Christi im gesamten biblischen Text.

Danksagungen

[xiii]

ICH DANKE ANNA GISSING für die Einladung und Hans Boersma für die Unterstützung meiner Teilnahme an diesem Projekt. Ich bewundere Hans' Theologie seit langem und habe seine Bücher mit großer Freude gelesen.

Meinem Studenten Ben Davis für zahlreiche Buchvorschläge. Seine Rückmeldungen haben dieses Buch besser gemacht hat.

Bei der Lektüre von Theologen habe ich regelmäßig Freunde um Anregungen und Weisheit gebeten, darunter Mike Bird, Lucy Peppiatt, Patrick Mitchel, Jules Martinez, Madison Pierce, Dan Treier, Beth Felker Jones, Geoff Holsclaw, Kevin Vanhoozer, Emily McGowin, Gavin Ortland, Lynn Cohick und Matt Bates.

Die Absage aller meiner Reisen und Vorträge durch Covid-19 hat mir Zeit verschafft, von der ich nie gedacht hätte, dass ich sie für dieses Projekt haben würde. Ich bin nicht dankbar für das Virus, aber ich möchte die gedrückte Stimmung festhalten, die der Schutz vor Ort für uns alle geschaffen hat, und meine Traurigkeit über die Milliarden Menschen ausdrücken, die darunter gelitten haben. „Was soll ich denn sonst tun, außer an meinen Schreibprojekten zu arbeiten?“ murmelte ich mehr als einmal vor mich hin. Deshalb bin ich dankbar für die Zeit, nicht für den Virus.

Einführung

[1]

SIE WOLLEN ALSO THEOLOGE WERDEN? Nun, vielleicht antworten Sie: „Nicht so sehr ein ‚systematischer‘ Theologe, aber ja, ein ‚Theologe‘.“ Sie könnten dann auch sagen: „Wir sind doch alle Theologen, und ich will ein guter sein.“ Ich freue mich für Sie, denn ich fühle mich manchmal geehrt, Theologe genannt zu werden, obwohl wir Bibelwissenschaftler in meiner Welt—und das ist der Kern dieses Buches und des Begleitbandes von Hans Boersma—dazu neigen, uns Exegeten oder Neutestamentler oder, um ein wenig pedantisch zu werden, Matthäus- oder Johannes- oder Pauluswissenschaftler zu nennen. Die Leute in meinem Fachgebiet, dem Neuen Testament, mögen es manchmal nicht, als Theologen bezeichnet zu werden, und manchmal lehnen wir (oder sie) alles ab, was nach Systematik riecht. Systematische Theologie ist eine vollständige, kohärente Darstellung des christlichen Glaubens, die zwar in Teile zerfällt, aber dennoch einheitlich ist und durch das System bestimmt wird, das am Werk ist. Die biblische Theologie hält sich an die Bibel und an ihre Kategorien, Begriffe und Grenzen.

There is, then, to this day often a wide divide between a systematic theologian and a biblical scholar. We don't tend to teach outside our special discipline, and we often don't even read one another. Some days I think there ought to be a required order for [2] doing theology—that is, that we biblical scholars get to go first, and we set the course. That is, we write up our research into an article or a book, lay it on the table in the lunchroom for the faculty, and the systematicians pick it up and work it into their theology. On the best days, I think the systematicians will actually change their theology because of our Bible studies. On other days, I think they mostly ignore us, and (on everyday, I suppose) they think we ignore them. We mostly ignore theologians. (Except for Karl Barth.)

Truth be told, many of us in New Testament studies, and even more so those in Old Testament studies, find ourselves fighting off the penchant of students to bring systematics into the discussion in a way that overwhelms the biblical author being studied and redirects the conversation to much later discussions.

Student: „Herr Professor, Barth hat diese Theorie der Schrift vorgelegt. Ist seine Ansicht über das, was David in Psalm 119 sagt, richtig?“

Professor: „Lassen Sie David David sein, und diskutieren Sie Barth in Ihrem Unterricht in systematischer Theologie.“

Theologie ist mehr als Barth oder irgendein anderer zeitgenössischer Theologe. In Professor James D. G. Dunn's vieldiskutiertem Buch *Christology in the making*, das die Ursprünge des Glaubens an die Inkarnation untersucht und zu dem Schluss kommt, dass eine inkarnatorische

Christologie erst in den letzten Dokumenten des Neuen Testaments zu finden ist, kommt in seiner Einleitung die Frage nach den orthodoxen Glaubensbekenntnissen auf—das heißt, es geht um Theologie in ihrer rezipierten Form. Er schreibt über drängende Fragen und bemerkt: „Und für diejenigen, die wie ich die Definition des Christentums im Neuen Testament deutlicher finden als in den Glaubensbekenntnissen der katholischen Christenheit, werden die Antworten auf diese Fragen einen entscheidenden Einfluss auf den Glauben selbst haben.“ Auf diese Aussage folgt eine sehr häufige Warnung von Professoren meiner Disziplin: „Aber alle sollten bedenken, dass es, um die neutestamentlichen Autoren wirklich in ihren eigenen Worten sprechen zu hören, erforderlich ist, dass der Hörer für die Möglichkeit offen ist, dass einige seiner [3] vorgefassten Meinungen in Frage gestellt werden und sogar verworfen werden müssen, während andere bestätigt werden.“¹ Ich erinnere mich, dass ich dies 1980 als Seminarstudent las und dachte: *Ein Gelehrter nach meinem Geschmack*. Ich bin nicht mehr da, wo ich damals war, aber ich bin davon überzeugt, dass wir mit der Bibel beginnen müssen, und wir müssen die Bibel selbst sprechen lassen, und wir müssen der Bibel die Kategorien überlassen, die sie uns zur Verfügung stellt. Aber wir greifen bereits voraus. Da haben wir unser Problem: Bibel versus Glaubensbekenntnisse versus Bekenntnisse versus Systematik. Vielleicht nicht immer „versus“, aber dies sind die Spannungspunkte, die in diesem Band und in Hans Boersmas *Five Things Theologians Wish Biblical Scholars Knew* erforscht werden sollen.

Wie Neutestamentler die Systematik verwenden

Ich gebe zwei Beispiele dafür, wie sich dies auswirkt, und das ist sehr unterschiedlich. Volker Rabens, ein junger deutscher Neutestamentler, sagt in seiner Studie über den Heiligen Geist und die Ethik und darüber, wie die Innewohnung des Geistes verwandelt, Folgendes über einen anderen Neutestamentler: „Stalder’s Studie über Heiligung und Pneumatologie bei Paulus ist stark von den *topoi* der systematischen Theologie beeinflusst.“ Bevor wir zu Pointe kommen, fällt schon auf, dass er die typischen Kategorien der Systematik als zu einflussreich auf die Arbeit dieses Neutestamentlers ansieht. Und weiter? „Er wird daher nicht unser Hauptgesprächspartner sein.“² Rabens stellt Stalders Arbeit höflich, aber bestimmt zurück ins Regal, weil sie für die Bibelwissenschaft zu sehr von systematischen Kategorien geprägt ist.

Nun ein zweites Beispiel, diesmal von einem anderen Neutestamentler, einem herausragenden Paulusforscher an der Duke Divinity School, Douglas Campbell. Am Anfang seines umfangreichen Werkes *Pauline Dogmatics* sagt er: „Ich schlage also vor, dass eine akkurate Darstellung von Paulus ihn in erster Linie auf eine ziemlich barthianische Weise liest, ganz einfeich weil Barth in vielerlei Hinsicht ein treuer Interpret von Paulus war.“ Am Ende sagt er: „Ich habe

¹ James D. G. Dunn, *Christology in the Making: A New Testament into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, 2nd ed. (Philadelphia: Westminster John Knox, 1989), 10.

² Volker Rabens, *The Holy Spirit and Ethics in Paul: Transformation and Empowering for Religious-Ethical Life*, 2nd ed. (Minneapolis: Fortress, 2014), 2n5.

[4] Paulus mit Hilfe von Karl Barth erklärt“, und: „Ich bin jetzt mehr denn je davon überzeugt, dass wir mit Barth beginnen müssen.“ Wow, das Wort, das er benutzt, ist *beginnen*. Beginnen Sie „mit Barth“. Das ist ein ziemliches Bekenntnis für diejenigen unter uns, die in neutestamentlichen Studien ausgebildet wurden, als das Ausklammern von Systematiken *und* Systematikern die erste Regel der Exegese war. Diese Forderung Campbells ist für viele von uns weit hergeholt, aber was Campbell in der Fußnote auf derselben Seite anführt, würde als methodisch inakzeptabel angesehen werden: „Wenn mein Leser wegen der Betonung von Barth nervös wird, möchte ich (erneut) darauf hinweisen, dass Paulus am besten als Barthianer gelesen wird, weil Barth das meiste seiner guten Sachen *von* Paulus bekommen hat. Barth war ein Paulinist.“³ Man könnte die Frage stellen: Aber war Paulus ein Barthianer?

Ein Gelehrter grenzt jemanden, der sich systematischer Kategorien bedient, mit Präzision aus, und ein anderer Gelehrter behauptet ganz offen, ein Systematiker sei der beste Weg, Paulus selbst zu verstehen. So einfach ist es vielleicht nicht, aber die Nuancen werden in den folgenden Kapiteln zur Sprache kommen. Wir wollen hier lediglich die Spannung ins Spiel bringen. Es gibt einen Unterschied zwischen biblischer und systematischer Theologie, zwischen dem, was Gelehrte des Alten und Neuen Testaments zu tun pflegen, und dem, was Systematiker zu tun pflegen.

Die Verlockung der Systematik

Ich spreche jetzt als Bibelspezialist. Theologie im Allgemeinen ist verführerisch, weil wir Gott studieren, und das gilt sowohl für den biblischen als auch für den systematischen Theologen. Gott zu studieren ist sowohl aufregend als auch berauschend. Oftmals verlieren wir das Thema aus den Augen und beginnen, uns mit einem der menschlichen Autoren der Bibel, der Welt der Bibel, den Feinheiten der Geschichte, die einen bestimmten Theologen geprägt hat, und dem kulturellen Kontext zu beschäftigen. Wir werden eher zu Historikern als zu Anbetern. Vor langer Zeit vertrat Leon Morris, ein hoch angesehener australischer Evangelikaler, die Ansicht, der Römerbrief handle von Gott. Das dürfte viele Exegeten schockiert [5] haben, denn Morris zeigte, wie wenig die Arbeiten über den Römerbrief über Gott aussagen.⁴ Es dauerte Jahrzehnte, bis ich hörte, dass jemand anderes die Aufmerksamkeit auf die von Gott geprägte Theologie des Römerbriefs lenkte, und diejenige, die dies tat, war Beverly Gaventa.⁵ Wenn man die meisten Diskussionen über den Römerbrief liest, könnte man meinen, dass es in dem Brief um Rechtfertigung oder Soteriologie geht, aber nein, Morris und Gaventa haben Recht: Zunächst

³ Douglas A. Campbell, *Pauline Dogmatics: The Triumph of God's Love* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2020), 2, 742-43. The footnote is 743n3.

⁴ Leon L. Morris, "The Theme of Romans," in *Apostolic History and the Gospel: Biblical and Historical Essays Presented to F. F. Bruce on His 60th Birthday*, ed. W. Ward Gasque and Ralph P. Martin (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1970), 249-63.

⁵ Beverly Gaventa, *When in Romans: An Invitation to Linger with the Gospel According to Paul* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2018), 75-96. Gaventa has said this in numerous places, and it is not unnoticed that she has been heavily influenced by Barth.

geht es um Gott in Christus. Das Reden über Gott und das Reden über die Geschichte sind in der Regel Nullsummenspiele oder das Gegenteil voneinander: Diejenigen, die über Gott reden, reden nicht viel über Geschichte, und diejenigen, die über Geschichte reden, scheinen Angst davor zu haben, über Gott zu reden.

Dieses Thema—Gott—kann noch auf eine andere Weise berauschend sein: Es kann betäubend sein. So kann Brian Harris, ein anderer Australier (eigentlich Südafrikaner, der jetzt in Perth lebt), sagen,

Theologie ist ein gefährliches Geschäft. Auch wenn wir anfangs das Gefühl haben, dass wir die Kontrolle über den Prozess haben (wir studieren Gott), entdecken wir bald, dass der Gott, den wir studieren, auch der Gott ist, der uns studiert. Selbst wenn wir das Wesen und den Charakter Gottes untersuchen, spüren wir die Gegenreaktion: „Du denkst, du studierst mich—aber in Wirklichkeit studiere ich deine Reaktion auf das, was du entdeckst. Vergiss nie, dass diejenigen, die Gott studieren, herausgefordert sind, im Licht dessen zu leben, was sie finden.“ Es ist gefährlich, Theologe zu sein und sich gegen Veränderungen zu wehren, denn man kann nicht Gott studieren und sich nicht verändern.⁶

Die berauschte Kraft des Studiums Gottes ist das Thema der ersten Kapitel von J. I. Packer's *Knowing God*.⁷ Das sogenannte Objekt des theologischen Studiums ist das alles verzehrende Subjekt, das uns als Objekt befragt—und vom Subjekt erkannt zu werden ist die einzig wahre Theologie.

[6] Diese Verlockung lässt sich noch auf andere Weise spüren: Nicht nur das Thema ist berauschend, sondern auch das Streben nach diesem Thema durch die Erforschung der Wahrheit ist verführerisch. Ich spreche als Spezialist für das Neue Testament, aber es gibt Zeiten, in denen ich die Theologen von darum beneide, neue Ideen in neuen Kontexten mit neuen Kategorien zu erforschen, *damit sie die Wahrheit klarer erkennen und tiefer spüren können*. Die Lektüre der großen Theologen—von den Kappadokiern und Augustinus bis hin zu Vladimir Lossky, Jürgen Moltmann, Sarah Coakley und Katherine Sonderegger—weckt die Sehnsucht, in den Rausch der Entdeckungen einzutauchen. Ich sage das, ohne die meines Erachtens edle Berufung der Bibelwissenschaft zu schmälern, denn auch dort begibt man sich in die Welt des göttlichen Gesprächs, um die Wahrheit zu erkennen.

Die Verlockung wirkt also in viele Richtungen, und das muss über die Systematik gesagt werden (wie auch über die Bibelwissenschaften): Die Geschichte der Diskussion verführt uns zu der Annahme, dass nur diejenigen von Bedeutung sind, die in dieser Geschichte vorkommen. Das heißt, dass die Vielfalt eliminiert, ausgelöscht oder unterdrückt wird, wenn man sich auf die traditionelle Geschichte der Theologie einlässt. Während die orthodoxe Ostkirche über ihre

⁶ Brian Harris, "What Do Theologians Do?," January 8, 2019, <https://brianharrisauthor.com/what-do-theologians-do/>.

⁷ J. I. Packer, *Knowing God*, 20th anniversary ed. (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1993).

Macrina und die westliche Kirche über ihre Teresa von Avila sprechen mag, löst die kurze Erwähnung einer Frau das Problem nicht. Erschwerend kommt hinzu, dass immer mehr nicht-amerikanische und nicht-europäische Stimmen zu Wort kommen (und das lässt sich auch auf andere Weise sagen), und wir alle stehen vor der ernststen Herausforderung, zu lernen, mit anderen zu denken, wenn es um Theologie geht.⁸ Die Tatsache, dass unsere Geschichte der Theologie solch unterschiedliche Stimmen ausschließt, macht die Absicht, andere Stimmen einzubeziehen, umso wichtiger. Ich weiß, dass ich dabei selbst oft versagt habe, und ich weiß, dass dieses Buch diese Versäumnisse nicht vollständig beheben wird, aber ich werde hier versuchen, mehr Stimmen zu hören. Beim Schreiben dieses Buches habe ich manchmal innegehalten und mich gefragt, ob die fünf Punkte, die ich anspreche, nicht fünf weiße, männliche Diskussions-themen sind.

[7] Eine weitere Dimension der Verführungskraft der systematischen Theologie ist die Klarheit—manchmal falsch, manchmal richtig—des systemischen Denkens, die Klarheit eines Gedankensystems, das alles zusammenfasst. F. D. E. Schleiermacher zum Beispiel hielt alles Gerede über die künftige Eschatologie für nicht wissenswert, und viele haben heute (leider) die Theorie des Deutschen wiederbelebt.⁹ Solche Ablehnungen führen dazu, dass Pfarrer lügen oder bei Beerdigungen tröstende Worthülsen anbieten. Nehmen wir auf der anderen Seite die trinitarische Theologie: Das dritte und vierte Jahrhundert brauchte endlose Stunden und Debatten und Begegnungen (und Todesfälle), um sich mit dem trinitarischen Denken zu arrangieren, das (wie eine Narrative besagt) im Westen weniger nachdrücklich war als im Osten. Die Durchdringung der trinitarischen Theologie, so die gängige Narrative, erhielt in der *Kirchlichen Dogmatik* von Karl Barth einen entscheidenden Schub. Seit Barth hat eine wachsende Zahl von Theologen gelernt, trinitarisch zu denken, darunter auch Robert Jenson.¹⁰ Trinitarisches Denken kann selbst berauschend und verführerisch werden. Wenn Jenson das Ebenbild Gottes erörtert, untersucht er nicht, was *tselem* (und *demuth*) im Alten Orient bedeutete, sondern er erforscht die Idee auf der Grundlage von Barths Beziehungstheorie, was Jenson dazu führt, dass „Ebenbild Gottes“ bedeutet, dass Menschen sowohl von Gott angesprochen werden und auf Gott antworten als auch miteinander sprechen können. Seine Diskussion ist faszinierend und meilenweit von dem entfernt, was Bibelwissenschaftler seit Jahrzehnten wissen: dass sich der Begriff nicht so sehr (wenn überhaupt) auf unsere Fähigkeit bezieht, auf Gottes Wort zu antworten, sondern auf unsere *Mission und Aufgabe, Gott auf der Erde zu vertreten, um sicherzustellen, dass Gottes*

⁸ Robert Chao Romero, *Brown Church: Five Centuries of Latina/o Social Justice, Theology, and Identity* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2020).

⁹ Friedrich Schleiermacher, *Christian Faith: A New Translation and Critical Edition*, trans. Edwina Lawler, Terrence N. Tice, and Catherine L. Kelsey, ed. Terrence N. Tice and Catherine L. Kelsey (Louisville, KY: Westminster John Knox, 2016), 2:992-98.

¹⁰ Für eine lebendige Studie von Jensons Theologie siehe Lincoln Harvey, *Jesus in the Trinity: A Beginner's Guide to the Theology of Robert Jenson* (London: SCM Press, 2020). Für eine Kritik an seinem trinitarischen Denken siehe Scott R. Swain, *The God of the Gospel: Robert Jenson's Trinitarian Theology* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2013); Katherine Sonderegger, *Systematic Theology: The Doctrine of God*, vol. 1 (Minneapolis: Fortress, 2015).

Herrschaft in der gesamten Schöpfung umgesetzt wird. Es geht nicht darum, dass Jensons Sprach-Reaktions-Theorie theologisch nicht fundiert oder anschaulich ist—es ist einfach so, dass der Ausdruck „Ebenbild Gottes“ in seinem Kontext etwas anderes bedeutet. Sein trinitarisches [8] Engagement veranlasste ihn zu der Frage: „Wie erklären wir ‚Ebenbild Gottes‘ im Hinblick auf die Trinität?“ und nicht: „Was bedeutet dieser Ausdruck in diesem Text in seinem Kontext, und wie prägt das die Theologie?“¹¹ Sobald man sich einem System verschrieben hat, neigt man dazu, dieses System überall zu sehen.

Die Verlockung der systematischen Theologie besteht—in einer nur geringfügigen Umdeutung des Wortes—in ihrer Leichtigkeit im Vergleich zur Disziplin der Exegese und der Geduld, die sie erfordert. Da ich fast fünfzig Jahre lang Theologen gelesen habe, bin ich mir des wissenschaftlichen Apparats ihrer Disziplinen und des intensiven Studiums, das erforderlich ist, um ein Systematiker zu werden, durchaus bewusst, aber meine Erfahrung ist, dass Theologie an sich natürlicher und in mancher Hinsicht einfacher ist als biblische, exegetische Theologie. Die Theologie kann dem Hören der Bibel im Wege stehen. Man kann, um es unverblümt zu sagen, zu fast allem eine theologische Meinung haben, aber ein fundiertes Urteil darüber abzugeben, ob *pistis Christou* objektiv oder subjektiv (oder eine dritte Möglichkeit) ist, erfordert die Anhäufung von Disziplin, Praxis und Wissen. Ich spreche hier von meiner Seite aus, wenn es um den Wettstreit zwischen Exegese und Theologie geht, aber ich tue dies aus der Erfahrung heraus, dass ich seit fast vier Jahrzehnten Studenten unterrichte. Wenn ich frage, welche Theorie jemand über das Sühnopfer hat, haben viele eine Theorie. Aber wenn ich sie bitte, ihre Sühnetheorie anhand von Jesus oder den Hebräerbriefen detailliert zu belegen, würden sie meist mit leeren Händen dastehen. Wenn ich fragen würde, was „Gerechtigkeit Gottes“ bedeutet, insbesondere in Jesaja, würden die meisten schweigen. Die Theologie scheint früher dran zu sein als das exegetische Fachwissen. Wenn man dann noch die Geschichte und den jüdischen, römischen und griechischen Kontext hinzunimmt, wird das Spielfeld für viele plötzlich zu groß. Es ist einfacher, einen Theologen zu lesen—und das meine ich ernst—als Hebräisch, Aramäisch [9] und Griechisch zu beherrschen, die antiken Quellen des Judentums und der griechisch-römischen Welt zu durchforsten, sich dann auf zwei Jahrtausende von Gesprächen und Debatten über jeden Abschnitt des Neuen Testaments einzulassen und dann etwas Neues zu sagen. Damit will ich nicht sagen, dass Theologen alles andere als anspruchsvoll zu lesen und noch mehr zu beherrschen sind. Ich will damit sagen, dass wir alle mit einer Art instinktiver systematischer Theologie arbeiten, und die steht an erster Stelle, während die Anforderung, ausschließlich in Begriffen des Matthäus oder des Hebräerbriefs zu denken, uns aus unseren instinktiven

¹¹ Robert W. Jenson, *Systematic Theology* (New York: Oxford University Press, 1997), 2:53-72. Für neuere Studien siehe J. Richard Middleton, *The Liberating Image: The Imago Dei in Genesis 1* (Grand Rapids, MI: Brazos, 2005); Ryan S. Peterson, *Imago Dei as Human Identity*, *Journal of Theological Interpretation Supplement* 14 (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2016). Damit soll nicht gesagt werden, dass Jenson hätte wissen müssen, was nach seinem Buch veröffentlicht wurde; Middleton und Peterson fassen viele wissenschaftliche Arbeiten zusammen, die von Jenson hätten übernommen werden können. Ich sehe jedoch nicht, dass Peterson sich mit Jensons Diskussion über das Gottesbild in *Systematic Theology* 2:53-72 auseinandergesetzt hat (wie er es hätte tun können).

Denkmustern heraus in andere zwingt, die in der Kirche alles andere als üblich sind. Für Bibelprofessoren ist es harte Arbeit, Studenten dazu zu bringen, in Begriffen des jeweiligen Autors oder Buches der Bibel zu denken, anstatt diesen Autor oder Text in die größeren theologischen und Wahrheitsfragen einzubinden. Was Matthäus mit dem Reich Gottes im Gegensatz zu Markus meint, ist einfach keine Frage, über die die meisten jungen Studenten nachdenken (oder die sie überhaupt interessiert). Aber sie können sehr wohl eine Meinung darüber haben (und haben sie fast immer), was das Reich Gottes bedeutet. Und da sie die Texte nicht studiert haben, kann es sie überraschen, was es in der Welt Jesu bedeutete.¹²

Als ich eines Tages mit einem Theologen sprach, erzählte ich ihm von diesem Projekt und sagte dann: „Ich habe lange genug darüber nachgedacht, jetzt sollte ich etwas in Druck geben.“ Ich habe festgestellt, dass es einfacher ist, sich über die anderen Theologen lustig zu machen, als einige wichtige Ideen zu formulieren, von denen ich wünschte, dass die Theologen sie wüssten oder dass sie in den meisten Fällen in ihren Theologien stärker vertreten wären. Ich lese viele Theologen, von denen ich denke, dass sie ein gutes Gleichgewicht wahren—wie Beth Felker Jones—, aber ich sehe auch Dinge, die mich erschauern lassen. Dies wird kein polemisches Buch sein, sondern ich werde versuchen, durch fünf Themen hindurch zu schlängeln. Gelegentlich wird ich innehalten, um Kritik zu üben (und nicht immer an Theologen). Bevor ich dazu komme, möchte ich einige Grundlagen abdecken: Annahmen, die in einer guten Theologie eine Rolle spielen. Ich werde einige von ihnen erwähnen, wenn auch nur ganz kurz.

Annahmen in einem theologischen Projekt

[10] Echte biblische und systematische Theologie ist ein Streben danach, Gott zu erkennen oder von Gott erkannt zu werden und in der Annahme, von Gott erkannt zu werden, durch das gnädige Wirken des Heiligen Geistes Gottes Sohn ähnlicher zu werden. Die Heilige Schrift spielt eine wichtige Rolle bei der Bestimmung dessen, was wir wissen und wie wir es wissen, aber gute Theologie räumt schließlich ein, dass sie in gewisser Weise begrenzt sein muss. Was wir von Gott wissen, indem wir von Gott erkannt werden, ist ein kleiner Teil der göttlichen Unermesslichkeit, aber wir sind zuversichtlich, dass Gott sich selbst in Christus als Gottes Wort und in der Heiligen Schrift als Gottes Wort über dieses Wort offenbart hat. Manche Theologen neigen dazu, das, was wir nicht wissen, so stark zu betonen, dass man sich fragt, ob man Gott überhaupt kennen kann.¹³ Deshalb möchte ich einen Pflock einschlagen : Jede Theologie muss auf der exegetischen Ebene beginnen. Es kommt vor, dass Theologen gelegentlich einige Bibelstellen einfügen, um ihre Theologie auszuschnücken, anstatt die Bibel ihre Theologie

¹² Scot McKnight, *Kingdom Conspiracy: Returning to the Radical Mission of the Local Church* (Grand Rapids, MI: Brazos, 2014).

¹³ E.g., Sarah Coakley, *God, Sexuality, and the Self: An Essay "On the Trinity"* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 45-46. Sie spricht vom "Wissen im Unwissen". Zu einem ähnlichen Punkt siehe Benjamin Myers, "Exegetical Mysticism: Scripture, *Paideia*, and the Spiritual Senses," in *Sarah Coakley and the Future of Systematic Theology*, ed. Janice McRandal (Minneapolis: Fortress, 2016), 1-14.

formen zu lassen. Kevin Vanhoozer und Daniel Treier sprechen dann klugerweise vom Spiegel der Schrift im Sinne ihres primären Idioms, und sie meinen damit, dass unsere Sprache die Sprache der Bibel widerspiegeln muss.¹⁴

Alle Theologie ist *Weisheit*. Es gibt eine reiche Geschichte der Weisheit in der Bibel, die sich nicht auf die so genannten Weisheitsbücher des Alten Testaments beschränken lässt, und diese Geschichte hat nicht mit der Bibel aufgehört, denn wir finden sie auch in nicht-kanonischen Texten. Sobald wir erkennen, dass Theologie Weisheit ist, wird die ganze Bibel zur Weisheit—suchen, finden, formulieren, leben. Wenn wir Weisheit als ein Leben in Gottes Welt auf Gottes Art und Weise, d. h. als Christoformität, definieren, dann muss die gesamte Theologie [11] in Weisheit verpackt sein. Es ist bedauerlich, dass sowohl biblische als auch systematische Theologen die Theologie in Geschichte oder Philosophie verwandeln und dabei vergessen, dass es um Gott und um Weisheit geht und darum, Gott zu kennen und von Gott erkannt zu werden. Diese Art des Strebens nach Weisheit fürchtet also die gängige Praxis, Quellen für echte Weisheit auszusparen. Insbesondere bekennt sich der christliche Glaube einheitlich zu einem trinitarischen Gott, und das bedeutet, dass die Theologie trinitarisch sein muss.

Die lebendige Verkörperung dieser Weisheit ist, dass die Theologie zu uns von der Kirche kommt, und daher ist alle gute Theologie *kirchlich*. Doch wir leben in einer gespaltenen Kirche, nicht in der Kirche, die wir im Glaubensbekenntnis bekennen, und so wird unsere Theologie parteiisch, oder nahe daran, sobald wir den Stift zu Papier bringen. Das ist wahr, aber die Kirche ist, was sie ist, und dieses „Sein“ gibt der echten christlichen Theologie ihre Form. Theologie ist nicht einfach nur eine Idee, die ohne Interesse formuliert wird, sondern eine Idee, die im Kontext des kirchlichen Lebens verankert ist. Das bedeutet, dass unsere Theologie—und hier werde ich auf einige Vorbehalte in meiner eigenen Disziplin stoßen—durch die große Tradition der Kirche eingeschränkt, geprüft und herausgefordert werden muss, und das bedeutet, dass wir mit dem Nizänischen Glaubensbekenntnis beginnen müssen. Dann müssen auch unsere biblischen Studien zumindest durch unsere eigene konfessionelle Theologie neu geformt und neu ausgerichtet werden. Das ist zum Teil das, was ich meine, wenn ich sage, Theologie ist kirchlich.

Etwas, das Sarah Coakley oft ins Spiel bringt, ist, dass jede Theologie *betend* ist, was sie als asketisch bezeichnet oder auf Kontemplation, kontemplatives Gebet und die eher einsamen geistlichen Disziplinen beziehen kann. Obwohl ihr Schwerpunkt eher individualistisch zu sein scheint, ist sie Anglikanerin, und das bedeutet, dass sie zumindest den Hut vor den großen Gebetstraditionen der Kirche zieht, einschließlich der Gebetssammlung des Book of Common Prayer.¹⁵ Die Theologie ist also sowohl gottesdienstlich und persönlich als [12] auch

¹⁴ Kevin J. Vanhoozer and Daniel J. Treier, *Theology and the Mirror of Scripture: A Mere Evangelical Account* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2015).

¹⁵ Coakley, *God, Sexuality, and the Self*, 88. Eine gute Erklärung ihres Ansatzes mit einigen seiner Schwächen findet sich in Myles Werntz, “The Body and the Body of the Church: Coakley, Yoder, and the Imitation of Christ,” in McRandal, *Sarah Coakley and the Future*, 99-114.

gemeinschaftlich und kirchlich.¹⁶ Was über Coakley gesagt wurde, kann auch über die Theologie von Katherine Sonderegger gesagt werden: Sie explodiert zuweilen in lyrische Anbetung.¹⁷

Um nun auf etwas Angedeutetes zurückzukommen: Jede Theologie ist *kulturell*. Jeder Theologe spricht aus einer Kultur heraus, in diese Kultur hinein und für diese Kultur. Theologie ist verortet, und das bedeutet, dass Männer und Frauen, ethnische Gruppen, Altersgruppen und Konfessionen alle daran beteiligt sind, wie Theologie geformt und verkörpert wird. So etwas wie eine ein für alle Mal abgeschlossene Theologie gibt es nicht. Eine unerlöste Sehnsucht, so erinnert uns Coakley immer wieder, steckt hinter den hegemonialen Artikulationen und Verkörperungen, die eine echte christliche Einheit in unserem Streben, Gott zu erkennen und von Gott erkannt zu werden, behindern.¹⁸ Doch der Theologe John Webster erinnert uns daran, dass Theologie nicht nur kulturell ist, sondern auch eine Kultur hervorbringt und eine Art von Kultur benötigt, damit sie nach Gottes Plan gedeihen kann. Ich schließe diese Einleitung also mit Worten von Webster, die den Ton für die folgenden Kapitel angeben:

Es gibt nur wenige Dinge, die für die Erneuerung der christlichen Theologie notwendiger sind als die Förderung einer ehrfürchtigen Lektüre klassischer christlicher Texte, seien es biblische oder andere, gerade weil ein großer Teil des modernen christlichen Denkens Denkgewohnheiten angenommen hat, die zu einer Entzaubergung gegenüber dem biblischen Kanon und den Traditionen der Paraphrase und des Kommentars geführt haben, durch die die Kultur des christlichen Glaubens oft aufrechterhalten wurde. Solche Lese- und Auslegungspraktiken und die sie begleitenden pädagogischen und [13] politischen Strategien sind von zentraler Bedeutung für die Aufgabe, die Bedingungen für die Pflege einer christlichen Theologie zu schaffen.¹⁹

Weil mir die Bibel als Gottes Wort, als heilige Schrift, am Herzen liegt, habe ich die andere Seite dieses Zwei-Bücher-Ansatzes zu den Fragen, was wir gerne vom anderen wüssten, gewählt. Der grundlegende Ausgangspunkt ist, dass wir Bibel-Leute der Meinung sind, dass sich Systematiker manchmal etwas zu weit von der Schrift entfernen, und deshalb möchte ich fünf Themen erkunden, von denen ich mir wünsche, dass angehende Theologen sie bei ihrer Arbeit vor Augen haben: (1) Theologie braucht eine ständige Rückbesinnung auf die Schrift, (2) Theologie muss ihren Einfluss auf die Bibelwissenschaften kennen, (3) Theologie braucht historisch geprägte Bibelwissenschaften, (4) Theologie braucht mehr Narrative und (5) Theologie muss

¹⁶ A noticeable weakness in Coakley's first volume is an absence of ecclesiology in her trinitarian ecstasy theory. Does the church desire? For a set of responses to Coakley, see McRandal, *Sarah Coakley and the Future*. On this deficit in ecclesiology, see Werntz, "Body," 105. Her focus on Rom 8 fails to note that in Rom 8 there is an ecclesiology at work (Rom 8:18, in "us"; Rom 8:19, "children of God"; Rom 8:21, "children of God"; Rom 8:23, "we" and "the redemption of our bodies"; Rom 8:24, "we"; Rom 8:27, "saints"; Rom 8:28, in "for those who love God"; of course, Rom 8:29-30). All these indicate the prayer of the Spirit-prompted groaning is an ecclesiological group.

¹⁷ Sonderegger, *Systematic Theology*.

¹⁸ Coakley, *God, Sexuality, and the Self*, 51-52.

¹⁹ John Webster, *The Culture of Theology*, ed. Ivor J. Davidson and Alden C. McCray (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2019), 45.

gelebte Theologie sein.

01: Theologie braucht eine ständige Rückbesinnung auf die Schrift

[15]

ICH HABE MIT DER BEOBACHTUNG BEGONNEN, dass sich Bibelwissenschaft und Systematische Theologie voneinander unterscheiden. Wir unterscheiden uns auf der vielleicht tiefsten Ebene in der Methode. Um es ganz anders auszudrücken: Erstere beginnt mit der Bibel, letztere irgendwo anders. Dies ist eine häufige Beschwerde, die ich aus langjähriger Erfahrung unter Bibelwissenschaftlern gehört habe. Wir denken, dass Systematiker dem Text oft etwas aufzwingen, während wir denken, dass wir das nicht tun, um ehrlich zu sein, oder wir geben zumindest an, dass wir es nicht versuchen. Das ist eine Übertreibung, aber ich möchte hier beginnen, weil wir Bibel-Leute (manchmal) so über Systematiker sprechen, vor allem, wenn sie nicht anwesend sind.

Bibelwissenschaftler studieren die Bücher der Bibel, und sie tun dies mit einer bestimmten Methode.¹ Manche konzentrieren sich so sehr auf die Geschichte, dass der biblische Autor und der göttliche Urheber hinter einer Rekonstruktion dessen, [16] was geschehen ist, verschwinden, während andere versuchen, die Bibel in ihren historischen Kontext zu stellen, um den Text selbst genauer zu erhellen. Einige befassen sich weniger mit Geschichte und Kontext und widmen sich einer rekonstruierten Erzählung der Bibel als kontextuellem Anhaltspunkt für die Lektüre beispielsweise des Markusevangeliums. Andere sind so sehr auf die Grammatik und Syntax des Textes selbst bedacht, dass Kontext und Erzählung nur selten ins Spiel gebracht werden. All dies, und zweifellos könnten noch weitere Nuancen hinzugefügt werden, ist Teil dessen, was wir unter Bibelwissenschaft verstehen.²

Die jüngste Hinwendung zu dem, was A. C. Thiselton umfassend als Soziopragmatik beschrieben hat (heute aber oft als politische Theologie oder Befreiungstheologie bezeichnet wird), verdient aus zwei Gründen Erwähnung: (1) sie hat einen durchdringenden Wert, und (2) sie ersetzt für ihre Praktiker die klassische systematische Theologie.³ Befreiungsorientierte Bibellektüren, ob von Afroamerikanern, Lateinamerikanern, koreanischen Amerikanern, Indianern, Asiaten, Feministinnen, Frauenrechtlerinnen oder Marxisten, haben ihren Standpunkt an einem bestimmten Ort und lesen die Bibel von diesem Ort aus und für diesen Ort.⁴ Diese Art

¹ Ein gutes Beispiel ist Michael J. Gorman, *Elements of Biblical Exegesis*, rev. ed. (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2010),

² Eine neuere Skizze der wichtigsten Trends ist Markus Bockmuehl, *Seeing the Word: Refocusing New Testament Study*, *Studies in Theological Interpretation* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006), 13-74.

³ Anthony C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1992).

⁴ Mary M. Veeneman, *Introducing Theological Method: A Survey of Contemporary Theologians and Approaches* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2017), 111-67.

von Lektüre bringt besonders zum Vorschein, dass jeder von uns an einem bestimmten Ort steht, wenn wir die Bibel lesen. Es gibt kein Entrinnen aus einer solchen „Fuß-in-den-Sumpf“-Haltung beim Bibellesen, und es gibt auch kein Entrinnen aus den scharfen Winkeln, die eine solche Haltung der Bibel gegenüber einnimmt. Aber wenn man die offensten dieser Ansätze liest—etwa die von Gustavo Gutierrez, Brian Blount oder Elsa Tamez—muss man sich manchmal fragen, ob die Bibel selbst mehr *benutzt* als gelesen wird, oder ob solche Ansätze manchmal die Aussagen der Bibel überlagern oder ob wichtige Elemente der Bibel ignoriert werden. Noch einmal: Wir alle haben Kontexte und wir alle sind an einem bestimmten Ort verortet, aber was Bibelwissenschaftler [17] oft betonen wollen, ist, dass die Bibel *unsere Verortung herausfordern muss, wenn die Bibel ihre eigene Arbeit tun soll*. Dies alles ist eine Frage des liebevollen Zuhörens auf den Text, worüber ich noch mehr sagen werde.⁵

Aber wie hört man dem Text auf eine liebevolle Weise zu?⁶ Wie kommt man zu einer zuverlässigen, genauen Lektüre des biblischen Textes selbst? Wie wendet sich ein Bibelwissenschaftler gegen einen systematischen oder politischen Ansatz beim Lesen der Bibel? Ich schlage zwei Modelle für die Theologie vor, die ich vereinfacht darstelle, um die jeweiligen Besonderheiten herauszuarbeiten: das *retrieval model* („Rückholmodell“) und das *expansive model* („Erweiterungsmodell“).⁷ Diese beiden Modelle befinden sich an beiden Enden eines Spektrums, das von der Bibel bis zu größeren Ausdehnungen der Theologie reicht. Das *Rückholmodell* neigt dazu, sich sowohl der Systematik als auch der Soziopragmatik zu widersetzen, während das *Erweiterungsmodell* dazu neigt, beide in ungleichem Maße zu umfassen. Wenn wir mit der Skizzierung dieser beiden Modelle fertig sind, werde ich ein *integrative model* („Integrationsmodell“) vorschlagen, das das Beste aus jedem der beiden anderen Modelle übernimmt.⁸ Mir fallen nur sehr wenige ein, deren Methode nicht eine nuancierte Kombination aus diesen beiden Impulsen ist. Mary Veeneman’s ausgezeichnetes Lehrbuch zur theologischen Methode macht dies ganz deutlich.⁹

Nach der Erörterung der Modelle werde ich mich zwei wichtigen Fragen der biblischen und theologischen Auslegung zuwenden: (1) dem Primat der Hinwendung zur Heiligen Schrift und (2) der Anschuldigung des Biblizismus durch diejenigen, die meinen, die Theologie müsse sich an die Bibel halten.

⁵ Gustavo Gutierrez, *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*, rev. ed. (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1988); Gutierrez, *We Drink from Our Own Wells: The Spiritual Journey of a People* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2010); Brian K. Blount, *Then the Whisper Put on Flesh: New Testament Ethics in an African American Context* (Nashville: Abingdon, 2001); Elsa Tamez, *The Scandalous Message of James: Faith Without Works Is Dead*, rev. ed. (New York: Herder & Herder, 2002); Alan Jacobs, *A Theology of Reading: The Hermeneutics of Love* (Boulder, CO: Westview, 2001).

⁶ Jacobs, *Theology of Reading*.

⁷ Eine ähnliche Reihe an Pflöcken findet sich in Markus Bockmuehl, „Bible Versus Theology: Is ‘Theological Interpretation’ the Answer?“, *Nova et Vetera* 9, no. 1 (2011): 27-47.

⁸ In einem anderen Buch habe ich diesen Drei-Modelle-Ansatz mit anderen Begriffen vorgeschlagen: Lesen zum Wiederfinden, Lesen durch die Tradition und Lesen mit der Tradition. Siehe Scot McKnight, *The Blue Parakeet: Rethinking How You Read the Bible*, rev. ed. (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2016), 25-36.

⁹ Veeneman, *Introducing Theological Method*.

Modelle, Impulse und Integration

[18] Die beiden Modelle lassen sich kurz so zusammenfassen: Das Rückholmodell glaubt, dass alles, was in der Systematik oder konstruktiven Theologie getan wird, in der expliziten biblischen Exegese und den biblischen Texten verwurzelt sein muss, während das Erweiterungsmodell glaubt, dass die Systematik mit der Bibel beginnt, sich aber im Laufe der Zeit erheblich erweitert hat, da unser Wissen über Gott, die Wahrheit und die Theologie Fortschritte gemacht hat. Das erste Modell will zurückgehen, das zweite will mehr erforschen. Das erste Modell spricht häufiger von biblischer Theologie und das zweite Modell häufiger von bekennnisthaften, dogmatischen, konfessionellen und systematischen Kategorien.¹⁰

Jedes Modell muss sich mit fünf unterscheidbaren, aber integrierten und miteinander verknüpften Dimensionen theologischer Wahrheitsansprüche auseinandersetzen:

1. Die Bibel
2. Das Glaubensbekenntnis
3. Konfessionelle Bekenntnisse und Lehraussagen
4. Wichtige Theologen, die eine systematische Theologie entwickelt haben
5. Die Vielzahl der theologischen Erkundungen, die in der Geschichte der Kirche an ganz bestimmten Orten und zu ganz bestimmten Zeiten ständig am Werk waren

Wir haben also (1) die Bibel und (2) das Nizäno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis, (3) das Augsburger Bekenntnis, (4) Karl Barths Kirchliche Dogmatik und (5) Miroslav Volf's wunderbare *Exclusion and Embrace* oder (um ein zweites Beispiel für diesen fünften Typus zu nennen) die Entscheidung der Anglikanischen Kirche von Nordamerika, einen eigenen Katechismus und ein *Book of Common Prayer* zu schaffen (die beide von bestimmten Theologen mit Gewicht geprägt wurden).¹¹ Die Theologie ist und wird immer in dieses Netz von fünf Dimensionen verstrickt sein.

Nun zur Beschreibung der Modelle.

[19] **Das Rückholmodell.** Der *Impuls* des Rückholmodells ist die Rückkehr zur Bibel. *Sola Scriptura* bedeutet hier vielleicht nicht nur die Bibel, aber es bedeutet mit Sicherheit *prima*

¹⁰ Für einen Überblick über repräsentative evangelische Theologien siehe Veeneman, *Introducing Theological Method*, 81-110.

¹¹ Miroslav Volf, *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*, rev. ed. (Nashville: Abingdon, 2019).

Scriptura, zuerst die Bibel.¹² Alle Glaubensbekenntnisse, jedes konfessionelle Bekenntnis oder jede Glaubenserklärung, alle Theologen und jede Untersuchung, die theologische Wahrheitsansprüche erhebt—so wird in diesem Modell argumentiert—müssen ihre Ansprüche durch Berufung auf die Bibel rechtfertigen. Mehr noch: *Berufung* kann hier bedeuten, dass es sich „um etwas handeln muss, was die Bibel tatsächlich lehrt“, und nicht um etwas, das an einem Vers (wie locker auch immer) festgemacht werden kann).¹³

Das Rückholmodell geht davon aus, dass *die grundlegende Form der Theologie der Kommentar zur Heiligen Schrift und die Darlegung der Heiligen Schrift in der Predigt ist*. Wenn Gott beschlossen hat, in der Heiligen Schrift zu uns zu sprechen, dann wird die Bibel [20] die sichere Grundlage für alle Wahrheiten der Erlösung. Sobald man dies oder etwas Ähnliches anerkennt, wird Theologie zur Exegese, zum Kommentar und zur Auslegung der Heiligen Schrift im

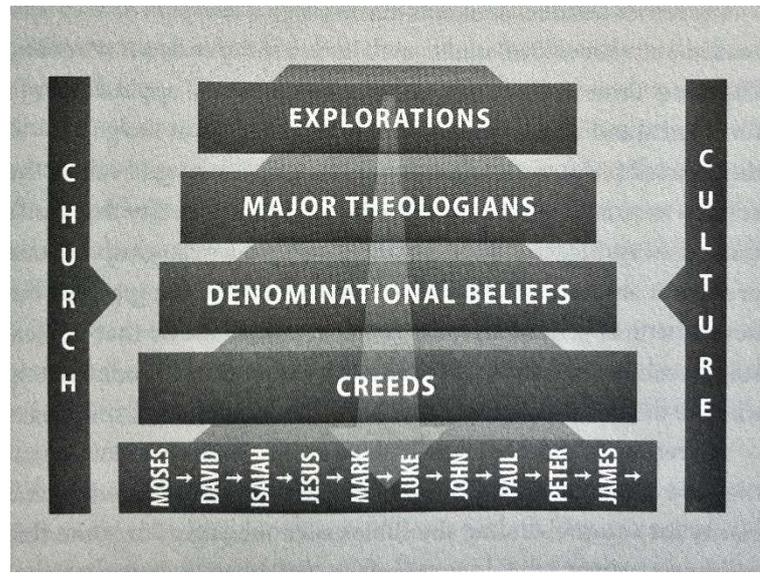


Abbildung 1.1. Das Rückholmodell

Licht der Fülle des biblischen Evangeliums. Eine der grundlegenden Formen des Theologietreibens ist dann das Predigen und Lehren des Volkes Gottes aus der Heiligen Schrift. Das bedeutet, dass das Rückholmodell nicht darauf achtet, ob der Theologe hier und da ein paar Verweise auf die Schrift hat, sondern nach einer Exegese sucht, die sich sowohl der Wissenschaft bewusst ist als auch auf theologische Fragen ausgerichtet ist, nachdem sie den Text in seiner eigenen Integrität untersucht hat. Einige Theologen behaupten dies, betreiben ihre Theologie aber nicht auf diese Weise. Manche Theologen behaupten, ihre Theologie sei rein biblisch, sind aber konfessionsgebundene Theologen und lesen alles durch ihre konfessionelle Theologie.

Das Rückholmodell geht davon aus, dass *die Theologie immer wieder reformiert werden muss* und *dass auch die Bibelwissenschaften einer ständigen Überarbeitung bedürfen*. Dies ist der protestantische Grundsatz *semper reformanda*, der sowohl auf theologische als auch auf biblische Studien angewandt wird. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, immer wieder zu den Quellen zurückzukehren (*ad fontes*). Der Grund für diesen Impuls, zu den Quellen zurückzugehen, um das, was wir denken, zu überdenken, ist die konfrontierende Realität, dass Gottes

¹² N. Clayton Croy, *Prima Scriptura: An Introduction to New Testament Interpretation* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2011).

¹³ Die Bewegung, die am stärksten mit diesem Ansatz verbunden ist, ist die Stone-Campbell-Bewegung oder die Wiederherstellungskirchen: Churches of Christ und die Christian Church. Für eine gute Geschichte siehe Richard T. Hughes, *Reviving the Ancient Faith: The Story of Churches of Christ in America*, 2nd ed. (Abilene, TX: Abilene Christian University Press, 2008).

Wahrheit immer höher und besser und größer ist, als wir sie erfassen können. Niemand hat es jemals absolut richtig verstanden. Alles in der Theologie ist ein Erfassen, aber niemals der endgültige Griff. Daher weiß das Rückholmodell, dass biblische Studien von Natur aus umstürzen: Sie stürzen das, was wir denken, indem sie das, was wir denken, mit dem Evangelium konfrontieren. Die Bibel, wie Melchisedek, spricht immer noch.

Das Rückholmodell arbeitet mit *Bewegung innerhalb der Bibel*, so dass die neutestamentliche Offenbarung Gottes in Christus eine paradigmatische Klarheit für das Verständnis der biblischen Botschaft selbst hat. Für einige wird dies ein bundestheologischer Ansatz sein, für andere ein dispensationaler Ansatz, für wieder andere ein Ansatz der Erlösungsbewegung.¹⁴ Das heißt, Gott offenbart die Wahrheit in einem Entwicklungsprozess [21] von den Tagen des Mose bis zu Jesus und den Aposteln. Im weitesten Sinne können wir dies einen narrativen Ansatz für die Bibel nennen.

Das Rückholmodell *kennt die Vielfalt der zeitgebundenen Äußerungen in der Bibel*. Was Moses sagte, ist nicht das, was David sagte, ist nicht das, was Jesaja sagte, ist nicht das, was Jesus sagte, ist nicht das, was Markus sagte, ist nicht das, was Lukas sagte, ist nicht das, was Johannes sagte, ist nicht das, was Paulus sagte, ist nicht das, was Petrus sagte, ist nicht das, was Jakobus sagte. Dennoch ist das, was jeder spätere Autor sagt, irgendwie mit dem verbunden, was die Vorgänger gesagt haben, und für viele stimmt das, was die späteren Autoren sagen, mit dem überein, was die Vorgänger gesagt haben. Darüber hinaus bringt jeder die Wahrheit Gottes an einem bestimmten Ort für ein bestimmtes Publikum zum Ausdruck und bringt die Gedanken eines bestimmten Autors zum Ausdruck. Viele, die das Rückholmodell verfolgen, leben in Harmonie mit der Vielfalt der Bibel und können Jesaja in seinen Begriffen predigen und dann den Hebräerbrief in den Begriffen des Hebräerbriefs und sich nicht darum kümmern, sie in eine systematische Form zu bringen. Ein solcher Ansatz formt christliche Bibelleser zu solchen, die verschiedene Stimmen zu schätzen wissen, die über große Themen sprechen. Gleichzeitig ziehen andere eine Stimme den anderen vor (Jesus, Paulus und Johannes sind die wichtigsten Stimmen, die sich durchsetzen) und ignorieren entweder die anderen oder zwingen die anderen in die Form ihrer bevorzugten Stimme. Ich sehe das heute vor allem daran, wie Menschen die Theologie von Jesus oder Paulus verwenden.

Es gibt hier etwas Entscheidendes, das wir Bibel-Leute betonen wollen: Die Vielfalt der biblischen Autoren, die durch den Kontext geprägt ist, erfordert, dass ein einseitiger Ansatz in der Systematik oft die Vielfalt der Bibel abstumpft, und das bringt alternative Stimmen in der Bibel selbst zum Schweigen. Nur sehr wenige Theologen, die ich lese, sind gut darin, die Reich-Gottes-Vision Jesu mit der soteriologischen und ekklesiologischen Vision des Apostels Paulus zu kombinieren oder auch nur zu artikulieren, und das muss gegen das fast vollständige Fehlen

¹⁴ Geerhardus Vos, *Biblical Theology: Old and New Testaments* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1948); Craig Alan Blaising and Darrell L. Bock, *Expansive Dispensationalism* (Grand Rapids, MI: Baker, 2000); William J. Webb, *Slaves, Women and Homosexuals: Exploring the Hermeneutics of Cultural Analysis* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001).

von so etwas wie einer Theologie des Hebräerbriefs in den systematischen Theologien ankämpfen. Ich spreche hier nicht davon, hier und da einen Vers aus dem Hebräerbrief zu zitieren, insbesondere wenn es um die Soziologie geht. Nein, ich spreche von der kosmischen, spirituellen, priesterlichen Vision des Hebräerbriefs, die *die gesamte Theologie dieses Autors einrahmt*.

[22] Das Rückholmodell *lässt den kirchlichen Einfluss auf den gesamten Prozess zu*. Auf der linken Seite der obigen Abbildung 1.1 steht „Kirche“, und das lenkt unsere Aufmerksamkeit auf den kirchlichen Einfluss auf den gesamten Prozess, und das bedeutet, dass das Lesen der Bibel selbst eine kirchliche Lektüre der Schrift ist. Diese kirchlich geprägte Lektüre prägt dann die gesamte Geschichte der Theologie selbst. Einige Vertreter des *Sola-Scriptura*-Ansatzes glauben tatsächlich und bringen zum Ausdruck, dass die Bibel und die Bibel allein ihr Glaubensbekenntnis ist, aber solche Ansätze sind phantasievoll, so edel die Konzentration auf die Bibel auch ist. Darüber hinaus widerspricht ein hochgradig individualistischer Ansatz zur Bibel sowohl der Art und Weise, wie die Bibel entstanden ist (im Kontext von Glaubensgemeinschaften in Israel und dann in der Kirche), als auch der Art und Weise, wie die prägenden Lehren der Bibel geformt wurden (klassische bekenntnisorientierte Orthodoxie). So zu tun, als ginge es nur um „mich und Gott“, widerspricht den Texten selbst.

Das Rückholmodell *will alle Entwicklungen und expansiven Auffassungen von der Wahrheit des Evangeliums abgleichen* mit dem, was die Bibel sagt. Was Athanasius, was Augustinus, was Luther, was Calvin, was Wesley, was Edwards, was Hodge, was Schmemmann, was Barth, was Rutledge, was Sonderegger, was Blount, was ... was auch immer jemand gesagt hat, ist wertvoll und sinnvoll, aber die Frage, die das Rückholmodell jedem dieser vornehmen Theologen stellt, lautet: Ist dies eine biblische Idee oder nicht? Wenn sie nicht biblisch ist, wird sie nicht unbedingt verworfen, aber sie wird herausgefordert, sich zu etablieren. Robert Jenson sagte einmal: „Die Frage ist nicht, ob die Kirche diesen Kanon hat, sondern ob dieser Kanon die Kirche anerkennt.“¹⁵ Lassen Sie mich das umformulieren: Die Frage ist nicht, ob ein theologisches System die Schrift anerkennt, sondern ob die Schrift dieses theologische System anerkennt.

Das Rückholmodell *erkennt (normalerweise) den Einfluss der Kultur auf jeden Wahrheitsanspruch, jede Artikulation und jede Theologie an*. Von Moses bis zu den Aposteln hat jeder biblische Autor und jede biblische Figur Wahrheitsansprüche über Gott zum Ausdruck gebracht, die durch und für einen bestimmten Kontext geformt wurden. Ich habe [23] sie „Wiki-Geschichten“ von Gottes wahrer Geschichte genannt, aber jede Wiki-Geschichte ist nur eine Annäherung an die eine wahre Geschichte, und keine Wiki-Geschichte erzählt die ganze Geschichte¹⁶. Dasselbe gilt für die Glaubensbekenntnisse, für die konfessionellen Formulierungen, für die Theologien der großen Theologen und für die unzähligen theologischen Erkundungen. Jede von ihnen ist mit einem bestimmten Kontext verbunden und hat einen bestimmten Ort, an

¹⁵ Robert W. Jenson, *Systematic Theology* (New York: Oxford University Press, 1997), 1:30.

¹⁶ McKnight, *Blue Parakeet*.

dem ein bestimmter Autor Wege gefunden hat, Wahrheitsansprüche über Gott zu erkunden. Die Anerkennung kultureller Einflüsse erfordert, dass der Bibelspezialist jede Zeile, jeden Abschnitt und jeden Autor der Heiligen Schrift in ihren historischen Kontext einordnet, und deshalb gibt es in der Bibelwissenschaft so viele jüdische und griechisch-römische Kontextstudien. Das Ergebnis der kontextuellen Studien im 20. und 21. Jahrhundert ist vielleicht der wichtigste Beitrag, den die Bibelwissenschaftler geleistet haben.¹⁷ Die oft geschmähte, aber unvermeidliche und notwendige historisch-kritische Methode wird hier also mit aller Strenge gerechtfertigt.¹⁸ Der Geist spricht damals und heute, weil es derselbe Geist und dasselbe Volk (die Kirche) ist.

Das Rückholmodell *geht davon aus, dass Wachstum, Entwicklung und Fortschritt in der Theologie nur dann möglich sind, wenn die Wahrheitsansprüche der Bibel bewahrt und alle Entwicklungen organisch mit dem ursprünglichen Zeugnis der Bibel verbunden werden.* Das ist es, was es bedeutet, dem Rückholmodell anzugehören: Es bedeutet, das Beste aus der Vergangenheit *zu bewahren*. In der Geschichte der Kirche, ja sogar in der Geistesgeschichte selbst, haben Denker so genannte Kollektaneenbücher verfasst, in denen routinemäßig die besten Einsichten, Ausdrücke und Aussagen dessen, was man las, festgehalten wurden. Man braucht nur in etwas wie Ann Moss' *Printed Commonplace-Books* oder die Bände der I Tatti Renaissance Library von Harvard University Press zu blättern oder jemanden zu lesen, der sich heute der Gemeinplatzbücher bedient hat, wie [24] Alan Jacobs, um zu sehen, wie diese Denker ihr Bestes getan haben, um das Beste von denen zu bewahren, die als die besten Denker gelten.¹⁹

Konservativ zu sein, bedeutet also nicht, sich dem Wandel zu widersetzen. Vielmehr ist der Begriff *konservativ* selbst eine Theorie der Veränderung. Nicht Veränderung um der Veränderung willen, sondern Veränderung *auf der Grundlage einer organischen Verbindung zum Besten der Vergangenheit*.²⁰ Dem Rückholmodell anzugehören bedeutet, absichtlich unoriginell und un kreativ zu sein, weil man ein *Tradent* ist. In biblischer Sprache ausgedrückt, ist dies das, was die Bibel mit „Weisheit“ meint. Dennoch schränkt das Rückholmodell die theologische Erforschung spürbar ein, indem es von ihr verlangt, dass sie sich durch die Wahrheitsansprüche der Bibel selbst rechtfertigt. Unabhängig davon, wie radikal einige seiner theologischen Behauptungen auch sein mögen, Douglas Campbell's Artikulation des apokalyptischen Ansatzes in Bezug auf die Erkenntnistheorie ist eine *zurückholende* Denkweise. Alle Wahrheit ist an einem Kriterium zu messen: der Offenbarung des dreieinigen Gottes in Christus (wie sie von Paulus

¹⁷ For three quick examples; see Peter Lampe, *From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries*, ed. Marshall D. Johnson, trans. Michael Steinhauser (Minneapolis: Fortress, 2003); John H. Walton, *Genesis 1 as Ancient Cosmology* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2011); E. P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE-66 CE* (Minneapolis: Fortress, 2016).

¹⁸ Jenson, *Systematic Theology*, 2:278-79.

¹⁹ Ann Moss, *Printed Commonplace-Books and the Structuring of Renaissance Thought* (New York: Clarendon, 1996); Alan Jacobs, *Looking Before and After: Testimony and the Christian Life*, Stob Lectures (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2008).

²⁰ This point draws on the theory of conservatism developed by Roger Scruton. See Scruton, *The Meaning of Conservatism*, 3rd ed. (South Bend, IN: St. Augustine's Press, 2014); Scruton, *How to Be a Conservative* (London: Continuum, 2014).

formuliert wurde).

Die vorherrschenden Themen sind also: (1) zurück zur Bibel, (2) alle Wahrheitsansprüche an der Bibel messen und (3) die Sprache der Bibel selbst die Form der Theologie bestimmen lassen. Denjenigen, die diesem Ansatz am meisten verpflichtet sind, geht das nächste Modell am meisten auf die Nerven.

Das Erweiterungsmodell. Stellt man das Rückholmodell auf den Kopf, findet man das Erweiterungsmodell, bei dem die theologischen Konstruktionen auf der Bibel aufzusitzen scheinen und bei dem man sich fragen kann, ob die Bibel das alles halten kann. Wird eine der beiden Seiten zu schwer, kippt das Ganze und stürzt um. Doch das ist die Realität der theologischen Konstruktionen. Die Theologie hat immer und wird immer die Wahrheitsansprüche der Bibel erweitern und nicht nur die Bibel erklären. Jede Erklärung der Bibel *erweitert oder ergänzt* die Bibel.

Das Erweiterungsmodell *startet mit der Bibel, erweitert aber das, was die Bibel sagt*. Jeden Sonntag in meiner anglikanischen Kirche (Church of the Redeemer [25] in Highwood, Illinois) bekennen wir laut das Nizänische Glaubensbekenntnis. Zwar liegt dem Nizänischen Glaubensbekenntnis das Kernevanangelium aus 1. Korinther 15 zugrunde (er hat gelitten, wurde begraben, ist auferstanden und wird wiederkommen), doch geht das Gesagte weit über die einfachere Bejahung des Evangeliums durch die Apostel in 1. Korinther 15 hinaus. Hier sind die Aussagen des Nicänischen Glaubensbekenntnisses über den Sohn Gottes:

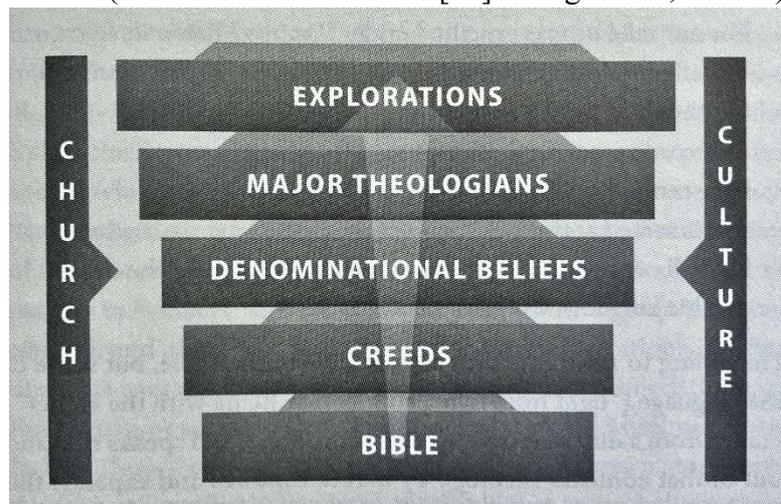


Abbildung 1.2. Das Erweiterungsmodell

Wir glauben an den einen Herrn Jesus Christus,
Gottes eingeborenen Sohn,
aus dem Vater geboren vor aller Zeit:
Gott von Gott, Licht von Licht,
wahrer Gott vom wahren Gott,
gezeugt, nicht geschaffen,
eines Wesens mit dem Vater;
durch ihn ist alles geschaffen.
Für uns Menschen und zu unserm Heil
ist er vom Himmel gekommen,

hat Fleisch angenommen durch den Heiligen Geist und von der Jungfrau Maria [26]
und ist Mensch geworden.

Er wurde für uns gekreuzigt unter Pontius Pilatus,

hat gelitten und ist begraben worden,

ist am dritten Tage auferstanden

nach der Schrift

und aufgefahren in den Himmel.

Er sitzt zur Rechten des Vaters

und wird wiederkommen in Herrlichkeit, zu richten die Lebenden und die Toten;

seiner Herrschaft wird kein Ende sein.

Ich gebe gern zu, dass dies in der Bibel voll und ganz unterstützt werden kann, aber einige der Formulierungen („Licht vom Licht“ und „eines Wesens mit dem Vater“) stammen aus einer anderen Zeit, einem anderen Kontext und sprechen in und aus diesem Kontext. Die Theologie erforscht und erweitert naturgemäß die biblischen Aussagen, aber im Erweiterungsmodell ist die Bibel der Ausgangspunkt. In einigen theologischen Untersuchungen gehen die Schlussfolgerungen weit über die Bibel hinaus, zu weit darüber hinaus, und in anderen Fällen gehen Theologen scheinbar *von* der Bibel *aus*, ziehen jedoch kaum den Hut in ihre Richtung. Als Bibel-Typ erlebe ich dies lebhafter und sicherlich häufiger als systematische Theologen, aber es muss betont werden, dass die Bibel der Ausgangspunkt für jede christliche Theologie ist. Unter den traditionellen Christen gibt es heute eine aufkeimende Entwicklung, nicht nur das klassische Glaubensbekenntnis zu übernehmen, sondern auch die Weltanschauung der Zeit seiner Entstehung.²¹

Der Impuls des Erweiterungsmodells besteht darin, neue Dimensionen des Denkens zu erforschen, während es die biblische und theologische Tradition des Christentums fortführt. [27] Der Impuls ist also das Wachstum. Fortschritt, mit anderen Worten. Die trinitarischen Kontroversen des dritten und vierten Jahrhunderts, die von Lewis Ayres (mehr als) vollständig erklärt wurden, sind Versuche, die Theologie in der Bibel zu verwurzeln und gleichzeitig zu versuchen, die Beziehung des Vaters, des Sohnes und des Geistes zueinander auf eine Weise zu erklären, die die *Einheit* bewahrt und gleichzeitig die *Dreiheit* verdeutlicht.²² Die Soteriologie der Kirche hat paradigmatische Begriffe und Strukturen, die in den Opfersystemen der Stiftshütte und des

²¹ D. H. Williams, *Evangelicals and Tradition: The Formative Influence of the Early Church* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005); Hans Boersma, *Violence, Hospitality, and the Cross: Reappropriating the Atonement Tradition* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2004); Boersma, *Sacramental Preaching: Sermons on the Hidden Presence of Christ* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2016); Boersma, *Scripture as Real Presence: Sacramental Exegesis in the Early Church* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2017); Gavin Ortlund, *Theological Retrieval for Evangelicals: Why We Need Our Past to Have a Future* (Wheaton, IL: Crossway, 2019). Zur Annahme des klassischen Glaubensbekenntnisses heute siehe das ausgezeichnete Buch von Carl R. Trueman, *The Creedal Imperative* (Wheaton, IL: Crossway, 2012).

²² Lewis Ayres, *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Theology* (New York: Oxford University Press, 2004).

Tempels zu finden sind, aber es waren Paulus' eigene Artikulationen, vor allem im Römerbrief, mit Begriffen wie *Rechtfertigung*, *Erlösung*, *Versöhnung* und *Sühne*, die Anlass zu den reformatorischen Klarstellungen gaben, die zu verschiedenen Modellen der Sühne in der kirchlichen Theologie führten. Wir sollten jedoch nicht annehmen, dass die doppelte Imputation oder die Anselmsche Satisfaktionstheorie oder die verschiedenen Formen der stellvertretenden Sühnetheorien in der Bibel ausdrücklich so gelehrt werden, wie wir sie heute glauben.²³ Was viele heute für die beste Sühnetheorie halten, ist oft eine Ableitung des Sühnmodells, das in der Verkündigung des Evangeliums zum Tragen kam, die sie ursprünglich bejaht haben.²⁴

Das Erweiterungsmodell ist der *ständigen Versuchung ausgesetzt, die oft als „Häresie der Paraphrase“ bezeichnet wird, d. h. der Annahme oder Praxis, dass die neuen Formulierungen der Theologie das, was die Bibel sagt, ersetzen oder verbessern*. Dies ist der Punkt, an dem sich die Vertreter der biblischen Seite dieses Gesprächs auf ihrem Standpunkt beharren. Ja, die Theologie erweitert und vertieft, denn sie scheint zu klären und zu systematisieren, was die Bibel sagt. Aber manchmal denken wir Bibel-Leute, die Theologen hätten die Bibel in den Rückspiegel gestellt und seien weitergezogen. Deshalb scheint eine Theologie mehr in Luther oder Calvin oder Wesley oder Edwards oder Barth oder Coakley verwurzelt zu sein als in der Bibel selbst.²⁵

[28] Das Erweiterungsmodell geht von *der durch und durch biblischen Vorstellung aus, dass der Geist dem Volk Gottes in jeder Generation neues Licht bringt*. Man kann den Geist für sich in Anspruch nehmen, wofür man will, aber die Wahrheit bleibt bestehen: Der Geist, der in Israel, in Jesus, in der frühen Kirche und in der Heiligen Schrift wirkte, ist derselbe Geist, der in der Kirche der Vergangenheit und in der Kirche heute wirkt. Der Leitvers, der diesen Gedanken in der Bibel selbst verankert, stammt aus Johannes 16,13: „Wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, wird er euch in der ganzen Wahrheit leiten. Denn er wird nicht aus sich selbst heraus reden, sondern er wird reden, was er hört, und euch verkünden, was kommen wird.“ Der Geist, so sagte Jesus den Seinen, „wird euch in der ganzen Wahrheit leiten“. Gewiss, manche behaupten Unwahrheiten als Wahrheit, aber dumme Behauptungen löscht der Geist nicht aus. Jeder theologische Kontext in jeder Zeit der Kirche an jedem Ort der Kirche braucht und nutzt die Führung des Geistes. Beispiele dafür sind die Entwicklung der Theologie, die Abschaffung der Sklaverei und die Rechte der Frauen.²⁶ Man muss wohl davon ausgehen, dass theologisches Wachstum in der eigenen Führung des Geistes verankert ist.²⁷

²³ Boersma, *Violence, Hospitality, and the Cross*, Scot McKnight, *A Community Called Atonement* (Nashville: Abingdon, 2007).

²⁴ Zum Beispiel die Sündenbocktheorie des Sühneopfers in Rene Girard, *I See Satan Fall Like Lightning*, trans. James G. Williams (Maryknoll, NY: Orbis, 2001).

²⁵ Zur „Häresie der Paraphrase“, siehe John Webster, *The Culture of Theology*, ed. Ivor J. Davidson and Alden C. McCray (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2019), 77.

²⁶ I. Howard Marshall, with contributions from Kevin J. Vanhoozer and Stanley E. Porter, *Beyond the Bible: Moving from Scripture to Theology* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2004).

²⁷ Kevin J. Vanhoozer and Daniel J. Treier, *Theology and the Mirror of Scripture: A Mere Evangelical Account* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2015), 116.

Das Erweiterungsmodell *geht davon aus, dass die eigene Vielfalt und narrative Entwicklung der Bibel das Paradigma für immer neue theologische Ausdruckformen ist*. Die Tendenz des zurückholenden Modells war theologische Uniformität bis hin zu den genauen Begriffen, während das Erweiterungsmodell die Möglichkeit hat, die vielfältigen Theologien der Bibel zu einem Paradigma für die theologische Vielfalt in der Kirche zu machen. Das Erweiterungsmodell bedauert also den Ausschluss verschiedener Stimmen in der Geschichte der Theologie und lädt absichtlich verschiedene Stimmen zur Diskussion ein, nicht um sich selbst auf die Schulter zu klopfen und zu sagen: „Was für ein aufgeweckter Denker ich doch bin“, sondern um zuzuhören und zu lernen und um die Theologie selbst zu verändern und zu reformieren.

Das Erweiterungsmodell bekräftigt zwar die biblische Formulierung theologischer Wahrheitsansprüche, *weiß aber auch, dass die Artikulationen jeder Generation kontext- und kirchengeprägt sind, und zwar für eine bestimmte Zeit, einen bestimmten Ort [29] und bestimmte Menschen*. Denken Sie an die Reformation (aus Sicht der Protestanten). Was geschah? Einer Lesart zufolge widersetzten sich Martin Luther und später Johannes Calvin und später die (oft ignorierten) Täufer der systemischen Auferlegung der römischen Macht und Theologie und entdeckten die Großartigkeit der *allein aus Gnade* wirkenden Kraft der Rechtfertigung *allein aus Glauben* wieder, die in *Sola Scriptura* wurzelt.²⁸ Es gibt keinen protestantischen Theologen, keinen Pfarrer und keine Kirche, die nicht auf der Grundlage dieser Ideen arbeitet. Dennoch wurde jede dieser Ideen in einem Kontext für einen Kontext entwickelt, und dieser Kontext hat jede dieser Ideen geprägt. Theologie entwickelt sich im Laufe der Zeit, aber dieses Wachstum findet seinen Höhepunkt oft in bestimmten Kontexten, in denen etwas einfach erkannt werden muss. Manchmal ist diese Erkenntnis zu einem bestimmten Zeitpunkt zeitlos, manchmal aber auch zeitgebunden.

Das Erweiterungsmodell *baut organisch auf den systematischen Visionen früherer Jahrhunderte auf, bricht aber auch mit ihnen*. Was Calvin zu seiner Zeit gesagt hat, ist nicht das, was für unsere Zeit auf unsere Weise gesagt werden muss. In meinem Leben kann ich einige der wichtigsten Theologen nennen, die für unsere Zeit eine Botschaft formuliert haben, die zu unserer Zeit spricht—und hier spanne ich den Bogen von der biblischen zur systematischen Theologie, und es wird nicht einmal versucht, sie auch nur annähernd vollständig zu repräsentieren: Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer, Sarah Anne Coakley und Beth Felker Jones, Brian Blount und Eboni Marshall Turman, Soong Chan Rah und Grace Si-Jun Kim, N. T. Wright und Richard Hays, Beverly Gaventa und Fleming Rutledge. Jede dieser Stimmen zeigt organische Verbindungen zur theologischen Tradition der Kirche auf, unterbricht sie aber auch, fügt neue Ideen hinzu und fordert das Alte mit kritischer Klarheit heraus. Was allzu oft als eurozentrische Disziplin daherkommt, ist in Wirklichkeit eine globale Realität.

Das Erweiterungsmodell *geht von der Wahrheit aus, dass man niemals zur reinen Bibelwelt*

²⁸ Kevin J. Vanhoozer, *Biblical Authority After Babel: Retrieving the Solas in the Spirit of Mere Protestant Christianity* (Grand Rapids, MI: Brazos, 2016).

zurückkehren kann, weil Wissen, auch das Wissen über die Bibel, kumulativ und entwicklungs-fähig ist. Man kann kein verantwortungsvoller Theologe sein [30] und hinter Augustinus, oder hinter Luther und Calvin, oder hinter Barth und Gutierrez, oder hinter Mary Daly oder Rosemary Radford Ruether zurückkehren. In der Bibelwissenschaft, die die Grundlage für alle theologischen Überlegungen in der Kirche bildet, kommt man an den bahnbrechenden Studien von E. P. Sanders oder jüdischen Gelehrten wie Jacob Neusner und Shaye Cohen nicht vorbei. Diese bahnbrechenden Denker sowie das Glaubensbekenntnis und die theologischen Bekräftigungen der kirchlichen Gremien haben Paradigmen geschaffen, außerhalb derer wir nicht denken können. So sehr wir es auch versuchen, es ist unmöglich. Selbst diejenigen, die nie Augustinus, Luther oder Edwards gelesen haben, werden im Laufe der Zeit von ihren Beiträgen geprägt, und viele denken vielleicht, alles, was sie tun, sei die Bibel zu lesen. Das tun sie aber nicht. Sie lesen eine vermittelte Bibel. Daher gibt es etwas, was manchmal eine Bewegung genannt wird, die theologische Auslegung der Heiligen Schrift.²⁹ Sobald wir zugeben, dass unsere Theologien Vermittlungen der Bibel sind, landen wir irgendwie im Erweiterungslager.

Dies sind die beiden Hauptimpulse für die Theologie: die Vergangenheit zurückholen oder unsere Vergangenheit in die Gegenwart und Zukunft erweitern.

Ein Integrationsmodell. Wo stehen wir also? Ich hoffe, es ist genug gesagt worden, damit wir erkennen, dass es sowohl das Rückholmodell als auch das Erweiterungsmodell braucht und in der Tat beide bei theologischen Untersuchungen immer im Spiel sind. Als Bibelspezialist möchte ich jedoch argumentieren, dass die Bibel nicht nur etwas *Prägendes*, sondern auch etwas *Autoritatives* hat. Christen erheben den Anspruch, dass die Bibel anders ist als alle anderen Bücher.

Ein Modell für die Ausübung der christlichen Theologie beginnt mit der Bibel—das können wir *prima Scriptura* nennen. Aber Theologie zu betreiben bedeutet zwangsläufig, die Aussagen der Bibel zu erweitern. Eine nicht-erweiternde Theologie beschränkt sich darauf, nur eines zu tun: die Bibel zu lesen und so genau wie möglich zu wiederholen, was sie sagt. Die Bibel enthält eine Erzählung, die nicht nur die Handlung von der Schöpfung bis zum Reich Gottes verdeutlicht, sondern auch das, was auf den vorangegangenen Seiten gesagt wurde, erweitert, modifiziert und neu ausdrückt. Daher bietet die Bibel selbst ein Paradigma, das man mit Fug und Recht als ein Erweiterungsmodell bezeichnen kann.

[31] Fortschritt und Erweiterung in der Theologie müssen jedoch organisch mit den zentralen theologischen Wahrheitsansprüchen der Bibel verbunden sein. Daher ist der „Zurück-zur-Bibel“-Impuls des Rückholmodells ebenso berechtigt wie der Expansionsimpuls des Erweiterungsmodells. Sie heben sich nicht gegenseitig auf, sondern stehen in einem dialektischen Verhältnis zueinander, bei dem der Anker nur an die Bibel gebunden ist. Die Weisheit gebietet es,

²⁹ Die Bewegung, die heute als „theologische Schriftauslegung“ bezeichnet wird, ist für mich sowohl von großem Interesse als auch frustrierend zu definieren. Ich bin mir einfach nicht sicher, was sie für mich als Bibelausleger bedeutet.

dem Glaubensbekenntnis und unseren eigenen Bekenntnissen und sogar den Theologen, die unsere Welt erhellen, tiefen Respekt zu zollen, aber der Anker ist nur an die Schrift selbst gebunden. Wir gehen hin und her. Man kann es also das Integrationsmodell nennen, und ich hoffe, dieses Modell in den folgenden Kapiteln zu erläutern. Markus Bockmuehl erinnert mit Nachdruck daran: „Die Kirche empfängt, erkennt und lehrt den Kanon der Heiligen Schrift; aber

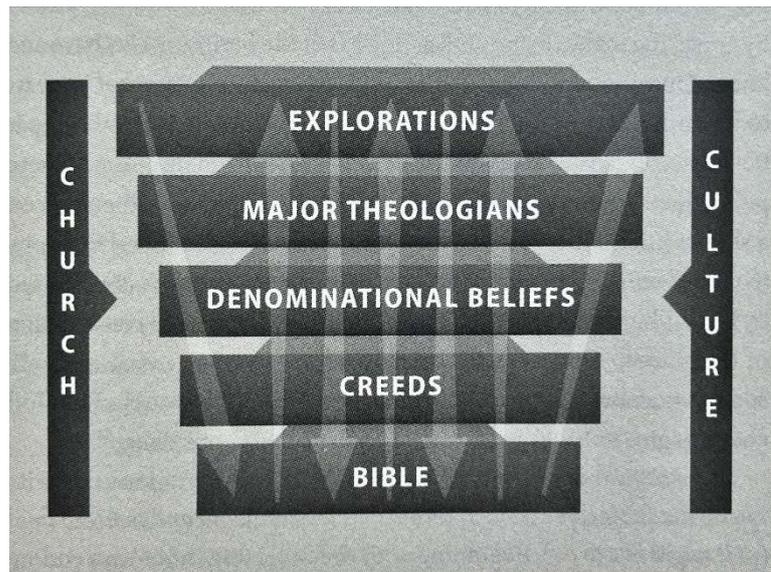


Abbildung 1.3. Das Integrationsmodell

die Kirche in ihrer Einheit wie in ihrer Vielfalt konstituiert sich durch und in Antwort auf das Wort Gottes—and nicht umgekehrt.“³⁰

[32] In diesem Integrationsmodell findet ein *ständiges dialektisches Hin und Her* zwischen der Bibel und modernen theologischen Formulierungen statt, die dann von der Bibel herausgefordert werden, da die Bibel-Leute versuchen, theologische Entwicklungen durch das, was in der Bibel steht, einzuschränken, während die Theologen die Bibel weiter entfalten und sie in neue Bereiche des Denkens einführen. Alles, was oben gesagt wurde, könnte hier wiederholt werden, muss es aber nicht.

Das Integrationsmodell kennt auch eine andere Dialektik. Nämlich, dass der Gott, der in der Bibel spricht, die Trinität ist, die durch Menschen spricht. Wir *haben* die Bibel, weil Gott spricht, aber wir haben die Bibel auch nur, weil Gottes Geist die Kirche dazu geführt hat, das Antlitz des Vaters in Christus in diesen Schriften zu erkennen. Aber die Bibel, durch die Gott spricht, wurde von menschlichen Autoren geschrieben. Wir können wohl die starke Behauptung aufstellen, dass 1–2 Chronik von Gott inspiriert ist, aber es lässt sich nicht leugnen, dass der Chronist ein ganz individueller Denker war, der angesichts des damaligen Wiederaufbaus des Tempels die Geschichte von Juda durch die Brille des Tempelgottesdienstes erzählte. Daher passt jede Abwertung des menschlichen Autors durch Berufung auf den göttlichen Autoren nicht zu den Schriften, die wir haben und kennen. Man lernt Jakobus in seiner Frustration über die scheinbare Fehlinterpretation von Paulus kennen, ebenso wie man Johannes mit seinem besonderen Wortschatz und seiner Syntax kennenlernt. Die Bibel nur von einem dieser Pole aus zu lesen, bedeutet also, die Bibel falsch zu lesen und den Kurs der Theologie auf eine schiefe Bahn zu bringen. Es gehört zum Kern der christlichen Überzeugung und Theologie, dass Gott an erster Stelle steht und dass sowohl Israel als auch die Kirche als seine Geschöpfe von Gott

³⁰ Bockmuehl, “Bible Versus Theology,” 35.

geschaffen werden, und sie weiß daher, dass Gott keine Konstruktion der Kirche ist. Gott spricht also nicht so sehr zu Israel, sondern Gottes Reden schafft Israel, und dasselbe gilt für die Kirche. Aber Gott hat beschlossen, Israel und der Kirche eine Stimme in *der* Stimme zu geben.³¹

Wenn es mit selbstbewusster Integrität arbeitet, weiß das Integrationsmodell, *dass die biblische Dimension der Theologie grundlegend und nicht (so) endgültig ist (wie sie es vielleicht gerne wäre)*. Mit der Bibel zu beginnen bedeutet nicht, [33] mit der Bibel zu enden, auch wenn dies für die Biblizisten (siehe unten) oft der Fall ist. Das Integrationsmodell beginnt in der Bibel mit exegetischer Raffinesse, erkennt aber an, dass die Theologie von dort startet, sich aber aufgrund neuer Ideen, unterschiedlicher Kontexte und verschiedener Geschichten in neue Richtungen entwickeln wird.

Nun zu einem kontroversen Punkt: Das Integrationsmodell weiß, dass *die Bibel fruchtbar ist* und sich nicht allein auf die Absicht des Autors beschränken muss. Als die Propheten ihre Vorgänger lasen, als Jesus die Propheten las, als Paulus und der Autor des Hebräerbriefs sowie Petrus und Johannes ihre Bibel lasen, sahen sie Dinge, die sie vorher nicht gesehen hatten, weil die Schrift lebt und atmet und vor pulsierenden Möglichkeiten nur so strotzt. Niemand hat sich dazu provokanter und eloquenter geäußert als David Steinmetz, der am Ende seines Aufsatzes „The Superiority of Pre-critical Exegesis“ sagt,

Die Verfechter der Eine-Bedeutung-Theorie räumen in der Regel ein, dass die mittelalterliche Herangehensweise an die Bibel den religiösen Bedürfnissen der christlichen Gemeinschaft entsprach, allerdings um den inakzeptablen Preis, dass sie dem biblischen Text Gewalt antat. Die Tatsache, dass die historisch-kritische Methode nach zweihundert Jahren immer noch um mehr als nur eine prekäre Stellung in derselben religiösen Gemeinschaft kämpft, wird im Allgemeinen auf die Unwissenheit und den Konservatismus der christlichen Laien und die Trägheit oder moralische Feigheit ihrer Pastoren geschoben.

Ich möchte eine alternative Hypothese vorschlagen. Die mittelalterliche Theorie der Sinnebenen im biblischen Text, mit all ihren unbestreitbaren Mängeln, blühte auf, weil sie wahr ist, während die moderne Theorie einem einzigen Sinn, trotz all ihrer nachweisbaren Vorzügen, müht sich ab, weil sie falsch ist. Solange die historisch-kritische Methode nicht ihre eigenen theoretischen Grundlagen kritisch hinterfragt und eine hermeneutische Theorie entwickelt, die der Natur des Textes, den sie interpretiert, angemessen ist, wird sie, wie es ihr gebührt, auf die Zunft und die Akademie beschränkt bleiben, wo die Frage nach der Wahrheit endlos aufgeschoben werden kann.³²

[34] Dieser Punkt wurde mir vor Jahren in den Schriften von Michael Fishbane deutlich

³¹Daher übertreibt John Webster den einen Pol: Webster, *Culture of Theology*) 70-72, 119-23. Marcus Borg übertreibt den anderen: vgl. Borg, *Reading the Bible Again for the First Time: Taking the Bible Seriously but Not Literally*, rev. ed. (San Francisco: HarperSanFrancisco, 2002).

³²David Steinmetz, *Taking the Long View: Christian Theology in Historical Perspective* (New York: Oxford University Press, 2011), 14.

gemacht.³³ Eine genaue Lektüre der neutestamentlichen Texte bringt mich zu der Überzeugung, dass wir eine Theorie der Heiligen Schrift brauchen, die anerkennt, dass das, was biblisch ist, neue Leseweisen nahelegt, da es historisch ist. Finden Sie auf jeden Fall die Absicht des Autors und gehen Sie weiter, und seien Sie nicht überrascht, wenn sich Ihr Geist für etwas öffnet, das Sie noch nie gesehen haben.

Das Integrationsmodell beruht also auf einer fortlaufenden, nie endenden, aber blühenden Lektüre der Heiligen Schrift.

Prima Scriptura: Jede Theologie muss mit der Heiligen Schrift beginnen

Nur über die Bibel sagen wir Folgendes: „Jede Schrift ist, als *von Gott eingegeben*, auch nützlich zur Belehrung, zur Widerlegung, zur Besserung, zur Erziehung in der Gerechtigkeit, damit der Mensch Gottes gerüstet ist, ausgerüstet zu jedem guten Werk“ (2 Tim 3,16–17). Man kann darüber streiten, was *eingegeben* bedeutet, aber im Griechischen lautet der Begriff *theopneustos*, was so viel heißt wie „Gott-gegeben“ oder „Gott-geatmet“ bedeutet. Etwas Ähnliches findet sich auch in 2 Petrus 1,21, wo es heißt, dass „niemals [...] eine Prophetie durch den Willen eines Menschen hervorgebracht [wurde], sondern vom Heiligen Geist getrieben Menschen im Auftrag Gottes geredet [haben].“ Die Christen haben also auf der Grundlage solcher Aussagen behauptet, dass die Bibel ein Buch ist, das von Gott durch einen seiner Propheten für das Volk Gottes geschaffen wurde.

Mit „autoritativ“ meinen wir, dass die Bibel ein einzigartiges Buch ist, ein Buch, das in Zusammenarbeit zwischen Gott, der im Volk Gottes wirkt, und dem Autor entstanden ist, so dass das Ergebnis eine Botschaft von Gott ist. Sie war eine Offenbarung Gottes für das alte Israel, für Jesus, für die Apostel und für die Kirche in ihrer eigenen Geschichte. Ja, ja, ja—natürlich muss sie gelesen und interpretiert und artikuliert werden, und diese Artikulationen sind nicht die Heilige Schrift selbst. Wir kehren noch einmal zu Johannes 16,13 zurück, um zu sagen, dass wir zwar in Demut zugeben, dass unsere Formulierungen falsch sein können, dass wir aber auch behaupten müssen, dass Gott gut genug [35] und der Geist klar genug ist, was für unsere Erlösung wesentlich ist. Bei allen Vorbehalten: Für die Theologie gibt es nichts, was mit der Schrift vergleichbar ist. Sie ist nicht nur das erste Wort in einer langen Reihe von Wörtern, sondern das, was Kevin Vanhoozer die „normierende Norm“ nennt.³⁴ Ein Wort, das über allen anderen Wörtern steht. Ein solcher Text erfordert also empfangende Ehrfurcht seitens des rechtschaffenen Lesers. Die Haltung eines Lesers des Wortes Gottes ist nicht Kompetenz, sondern Zuhören in Liebe, Zuhören um zu lernen und Zuhören um zu leben. Wir vertrauen, wir hören, wir leben,

³³ Michael Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford: Clarendon, 1985).

³⁴ Kevin J. Vanhoozer, *The Drama of Doctrine: A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 2005).

wir lieben, und weil wir lieben, leben wir, hören wir und vertrauen wir.³⁵

Im Mittelpunkt vieler Diskussionen über die Heilige Schrift stehen die Begriffe *Unfehlbarkeit* und *Irrtumslosigkeit*, beides im Grunde gute Begriffe, die jedoch mit Debatten, Übertreibungen und hermeneutischen Implikationen behaftet sind—nicht zu vergessen die Abgrenzungen. Ich ziehe diesen beiden Begriffen einen soliden biblischen Begriff vor, nämlich den Begriff *Wahrheit*. Im Hebräischen heißt *Wahrheit* meist *emunah/emet*:

Entziehe niemals meinem Mund das Wort der Wahrheit,
denn auf deine Entscheide warte ich...
Deine Gerechtigkeit ist auf ewig Gerechtigkeit,
und deine Weisung ist Wahrheit...
Das Wesen deines Wortes ist Wahrheit;
jede Entscheid deiner Gerechtigkeit hat Bestand
auf ewig. (Ps 119,43.142.160)

Der Sinn der Begriffe, die hier verwendet werden, hat mit Zuverlässigkeit, Treue und Wahrheit zu tun. Im ersten Fall wird das Wort durch die Wahrheit definiert, im zweiten Fall ist das Gesetz/die Tora die Wahrheit, und im dritten Fall haben wir eine zusammenfassende Aussage: Der *rosh* oder das „Haupt“ von Gottes Wort ist die Wahrheit.

Nur vom Logos Gottes, den Offenbarungsakten Gottes, erheben wir den Anspruch auf Wahrheit. Deshalb sagen wir von Jesus, dass er der „Weg und die Wahrheit und das Leben“ ist (Joh 14,6). Wenn wir bei dieser [36] Feststellung angelangt sind, haben wir einen festen Stand: Die *prima Scriptura* setzt sich durch, weil die *Scriptura* wahr ist. Jede Theologie muss also mit der Heiligen Schrift als Offenbarung der Wahrheit Gottes beginnen. Jesaja kann von Gott sagen: „Ich bin der Herr, der die Wahrheit spricht“ (Jes 45,19), und selbst König Nebukadnezar kann von Israels Gott sagen: „Denn alle seine Werke sind Wahrheit“ (Dan 4,37). Lukas eröffnet sein Evangelium, indem er Theophilus versichert, er habe das Evangelium geschrieben, „damit du die Wahrheit der Lehre erkennst“ (Lk 1,4). Johannes kennt keine Grenzen: Jesus, das Wort Gottes, ist „voll Gnade und Wahrheit“ (Joh 1,14), und das Gesetz kam durch Mose, aber „die Gnade und die Wahrheit kamen durch Jesus Christus“ (Joh 1,17). Dieser, der die Wahrheit ist, kann in der Wahrheit erkannt werden, und diese „Wahrheit wird euch befreien“ (Joh 8,32), und das kommt zu uns durch den Geist (Joh 14,17; 15,26; 16,13). „Dein Wort“, sagt Jesus, „ist Wahrheit“ (Joh 17,17). Paulus meint, dass es in seiner Predigt um „Wahrheit“ geht (2 Kor 4,2; 12,6; 13,8; Gal 2,5.14; 4,16; Eph 1,13; 4,21; Kol 1,5; 2 Thess 2,13; 1 Tim 2,4.7; 3,15; 4,13; 2 Tim 2,15.25; 3,7; Titus 1,1). Paulus ist nicht allein, denn Jakobus spricht von der Wahrheit (Jak 1,18; 5,19), und auch Petrus (1 Petr 1,22; 2 Petr 1,12) und Johannes (1 Joh 1,8; 3,19; 4,6; 2 Joh 2,4; 3 Joh 3,4, 8,12).

³⁵ Jacobs, *Theology of Reading*. Immer wieder findet man die gleiche Ehrfurcht vor der Schrift in Katherine Sonderegger, *Systematic Theology: The Doctrine of God* (Minneapolis: Fortress, 2015), 1:xvi, 9, 13, 66-77.

Die Theologie als das Streben nach der Wahrheit über Gott weiß also, dass die Wahrheit des in Christus geoffenbarten Evangeliums die Quelle der Wahrheit ist. Aus diesem Grund bejahen wir *prima Scriptura* in der theologischen Methode, aber auch in der Praxis. Einige Theologen beanspruchen *prima Scriptura*, aber ihre theologische Praxis ist unzureichend. John Webster's *The Culture of Theology* ist ein Beispiel dafür: In seinem Buch geht es um die Methode im weitesten Sinne, und er bekräftigt die Schrift und dass Theologie ein Kommentar zur Schrift sein soll, aber als ich das Buch las, fand ich nur wenig Interaktion mit der Schrift—geschweige denn so etwas wie einen Kommentar zur Schrift. Vielleicht kommt hier die Voreingenommenheit meines Fachs zum Vorschein, und wenn ja, dann ist sie dort. Das ist es, was ich beim Lesen von Webster erlebt habe. Nicht so erging es mir bei der Lektüre eines wunderbaren Buches des irischen Theologen Patrick Mitchel, der in seiner beispielhaften Studie über die Liebe ebenso biblisch wie theologisch ist.³⁶ Die Theologin Beth [37] Felker Jones drückt es so aus, wie es nicht alle tun würden: „Christliche Theologie ist ein Gespräch über die Heilige Schrift, darüber, wie man sie besser lesen und auslegen kann, wie man die Bibel als Ganzes verstehen und sich eine Lebensweise vorstellen kann, die dem Gott, dessen Wort sie ist, treu ist.“³⁷ Beachten Sie, dass Theologie für Jones ein Gespräch über die Heilige Schrift ist. *Prima Scriptura*. Ihr Buch zeigt genau das.

Während die Theologie zwar in einem umfassenden Sinne fortschrittlich ist, so ist sie doch primär dazu berufen, nach der Wahrheit zu streben, was erfordert, dass man seine Theologie im Zeugnis der Heiligen Schrift über den einen wahren Gott verankert, der sich in dem Weg, der Wahrheit und dem Leben offenbart hat. Diese Herangehensweise an die Theologie ist keine Form des Proof-Texting, sondern sie sucht nach dem sicheren Fundament, auf dem alle Glaubensbekenntnisse, Bekenntnisse, Lehraussagen und Forschungen aufgebaut werden sollen. Doch das Gespräch, das mit der Heiligen Schrift beginnt, geht weiter, wie auch Jones feststellt: „Theologie beginnt mit Gottes Offenbarungswort an uns. Sie geht weiter, wenn wir mit Worten antworten: Worte zu Gott und zueinander.“ Die „besten Praktiker“, so erinnert sie uns, „sind immer bereit, sich von Gottes Wort herausfordern und korrigieren zu lassen.“³⁸ Dieses Hin und Her, dieses Auf und Ab unserer Vorstellungen, ist genau das, was gute Theologie ausmacht. Es ist Teil des Integrationsmodells.

Der Vorwurf des Biblizismus

Ich habe darauf hingewiesen, dass gute Theologie eine ständige Rückbesinnung auf die Heilige Schrift braucht, aber die Rückbesinnung auf die Heilige Schrift kann auch zu weit gehen oder so tun, als ob „Nur-die-Bibel“ die wahre Methode wäre, weshalb bibelorientierte Theologen

³⁶ Patrick Mitchel, *The Message of Love: The Only Thing That Counts* (London: InterVarsity Press, 2019).

³⁷ Beth Felker Jones, *Practicing Christian Doctrine: An Introduction to Thinking and Living Theologically* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2014), 2. See too Vanhoozer and Treier, *Theology and the Mirror*, 106.

³⁸ Jones, *Practicing Christian Doctrine*, 12, 17.

aus guten Gründen manchmal des Biblizismus beschuldigt werden. Indem ich diesen Begriff im Folgenden erörtere, nehme ich das Thema des nächsten Kapitels vorweg—wir müssen nicht nur zuerst zur Heiligen Schrift gehen, sondern auch die Weisheit der systematischen Theologen beherzigen. Nun zum Vorwurf. Worte wie *Bibilizismus* sind mit Anspielungen durchsetzt und werden dadurch pejorativ, und [38] dicht hinter dem Vorwurf des Biblizismus folgt das rhetorisch nicht ganz so subtile „und dessen will sich doch niemand schuldig machen, oder?“. Noch schlimmer ist der Vorwurf des Biblizismus ist aber der der Bibliolatrie. Der Bibelwissenschaftler könnte dem Systematiker mit Begriffen wie „systematisch“, „dogmatisch“, „unbiblisch“ oder „Prolegomena-ismus“ kontern.³⁹ Markus Bockmuehl meint, dass das Verhältnis von Biblizisten zu liberaleren theologischen Ansätzen zehn zu eins ist.⁴⁰

Was ist Biblizismus? Wenn ich die Diskussionen betrachte, gibt es zwei Verwendungen dieses Begriffs und ich möchte beide voneinander unterscheiden.⁴¹ Kevin Vanhoozer und Daniel Treier definieren Biblizismus als „die höchste Autorität der Heiligen Schrift.“⁴² Sie bekräftigen eine sehr bekannte Reihe von Kategorien, die von einem Experten für die Bedeutung des Evangelikalismus, nämlich David Bebbington, verwendet werden.⁴³ Bebbington hat den Evangelikalismus mit vier Hauptthemen gekennzeichnet: (1) Biblizismus, (2) Kreuzeszentrismus, (3) Bekehrung und (4) Aktivismus.⁴⁴ Wenn man mit Biblizismus nur die Bibel als höchste Autorität oder sogar so etwas wie *prima Scriptura* meint, dann würde ich sagen, das ist in Ordnung, und das ist es, was Bebbington meinte. Aber ich bin mir nicht sicher, ob der Gebrauch von *ism* eine solche Bedeutung zulässt. Seine *-ismen* sind eher „Zentriertheiten“ als „-ismen“. Deshalb möchte ich mich einer zweiten Verwendung von *Bibilizismus* zuwenden. In diesem Buch grenzt sich der Biblizismus absichtlich von der theologischen Tradition ab und könnte daher als *nuda Scriptura* oder *sola Scriptura* im Sinne von *allein* bezeichnet werden.[39] Das heißt, „die Bibel und die Bibel allein“ oder „kein Glaubensbekenntnis außer der Bibel“. Um auf Vanhoozer und Treier zurückzukommen: Wenn sie auf der nächsten Seite schreiben, dass sie „glauben, dass eine evangelikale Darstellung der ersten Theologie das Muster der Autorität noch weiter ausdehnen muss, um die Auslegung der Schrift in der Kirche einzuschließen“—dann glaube ich,

³⁹ Was für den einen ein erheiterndes Prolegomena ist, ist für den anderen ein „Lasst uns endlich loslegen“, z.B. Sarah Coakley, *God, Sexuality, and the Self: An Essay "On the Trinity"* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 1-99.

⁴⁰ Bockmuehl, „Bible Versus Theology,” 32.

⁴¹ Ich füge noch etwas hinzu: *Bibilizismus* ist ein Synonym für „Bibelforscher“. So in Sarah Emanuel, *Humor, Resistance, and Jewish Cultural Persistence in the Book of Revelation: Roasting Rome* (New York: Cambridge University Press, 2020), e.g., 75.

⁴² Vanhoozer und Treier, *Theology and the Mirror*, 12. Auf 102 bejahen sie *sola Scriptura*, aber nicht *solo Scriptura*: Der zweite Begriff wird als subevangelisch bezeichnet (wie sie von einigen Formen des Biblizismus sagen), aber ihr *solo Scriptura* ist das, was in diesem Buch Biblizismus genannt wird. Wir sind also eher auf der gleichen Seite.

⁴³ David W. Bebbington, *The Dominance of Evangelicalism: The Age of Spurgeon and Moody* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2005).

⁴⁴ Ich verfolge seit langem die Wissenschaft über den Evangelikalismus, und Bebbingtons Definition ist so weit wie jede andere akzeptiert, aber ich finde nicht mehr, dass die Definition auch nur annähernd konsensfähig ist, und ich finde auch nicht, dass der Begriff *evangelikal* im amerikanischen Diskurs von großem Nutzen ist.

dass sie keine Biblizisten mehr sind (nach der Definition, die in diesem Buch verwendet wird).⁴⁵

Der Biblizist will sich auf die Bibel und nur auf die Bibel konzentrieren. Um dies zu tun, klammert der Biblizist methodisch und absichtlich die Kategorien des Theologen aus. Als ich einen befreundeten Theologen fragte, was *Bibilizismus* bedeutet, schrieb er: „Bibilizismus = ein buchstabengetreuer Ansatz zur biblischen Autorität und Auslegung, der die Theologie der Kirche und den antiken (kulturellen) Kontext des biblischen Textes absichtlich ignoriert.“⁴⁶ Ein anderer Theologe gab mir eine ausführlichere Definition:

ein Ansatz, der die Bibel als ausschließliche Quelle für die Formulierung des christlichen Glaubens und der christlichen Praxis betrachtet und ausdrücklich die Notwendigkeit eines historischen Hintergrunds, die Gewinnung von Weisheit aus der breiteren Tradition, die Anerkennung des Einflusses des eigenen kulturellen Standorts und die Gewinnung von Einsichten aus gruppenfremden Perspektiven ablehnt, während er unbewusst den historischen Hintergrund durch verehrte historische Figuren ersetzt, seine eigene Tradition wiederholt, bestimmte kulturelle Werte verfestigt und die Grenzen der eigenen Gruppe verstärkt.⁴⁷

Ich möchte dies mit einem Gleichnis illustrieren. In einem Zierapfelbaum neben meinem Lesesessel entdeckte eine Schwarzkopfmelie ein kleines Vogelhäuschen, das manchmal auch als Zaunkönighaus bezeichnet wird. Nachdem er das Haus und den Baum von oben bis unten inspiziert hatte, machten sich der Vogel und seine Frau daran, ein Nest im Inneren des Vogelhauses zu bauen. Ich konnte zwar nicht jede Minute ihres Baus beobachten, um all ihre Vorräte und Hilfsmittel zu sehen, aber als sie mit dem Schlüpfen und Brüten ihrer Jungen fertig waren und [40] ihnen halfen, das Vogelleben zu erlernen, öffnete ich später das Vogelhaus, um zu sehen, was sie verwendeten: Wolle, Haare, Moos, Federn und fadenförmige Fasern. Im ersten Jahr, in dem sie das taten, kam kurz darauf ein lästiger, bössartiger Zaunkönig vorbei, steckte seinen neugierigen Kopf in das Nest und zerlegte das ganze Zeug—er kehrte zur Öffnung zurück und ließ das Nest auf den Boden fallen. Nicht lange danach kehrte die Melie zurück und bekam einen Anfall. An diesem Abend kamen mehrere andere Meisen vorbei, setzten sich auf eine Telefonleitung und begannen, gemeinsam einen Anfall zu bekommen. Sie wollten den Zaunkönig wohl warnen, es nicht noch einmal zu versuchen. Zurück zum Vogelhaus. Im nächsten Jahr taten die Meisen das Gleiche, und im dritten Jahr benutzten sie ihr vorheriges Nest und verbesserten es—ein bisschen wegnehmen, ein bisschen hinzufügen, und schon bald hatten sie Babys in ihrem Haus.

Eine Jahreszeit später und während ich diesen Abschnitt verfasste, flog ein Zaunkönig in unseren Zierapfelbaum. Er huschte herum und inspizierte unser kleines Zaunkönighaus von

⁴⁵ Vanhoozer and Treier, *Theology and the Mirror*, 13.

⁴⁶ Geoff Holsclaw, personal communication, May 6, 2020.

⁴⁷ Mike Bird, personal communication, May 6, 2020. Several others affirmed definitions much like these.

allen Seiten. Er steckte seinen Kopf in das Haus hinein und wieder heraus, flog herum, um die Rückseite, das Dach, beide Seiten und den Boden des Hauses zu inspizieren, und kehrte dann wieder zur Vorderseite zurück. Es dauerte nicht lange, bis er das Haus betrat und begann, die Reste des Vogelhauses aus dem Vorjahr abzureißen. Der Zaunkönig tauchte in das Haus ein und kam schnell mit einem Schnabel voll weicher Materialien wieder heraus, um sie dann auf dem Boden abzulegen. Immer und immer wieder, bis die Arbeit getan war. Der Zaunkönig wollte, dass das Haus aufgeräumt und sauber war, bevor er sich wohl genug fühlte, um ein Nest für seine Eier zu bauen.

Das ist Biblizismus: das Haus von allen Spuren früherer (theologischer) Nester befreien, um sich ein eigenes theologisches Nest bauen zu können. Biblizisten sind Zaunkönige.

Bibilizismus, wie er in diesem Buch verwendet wird, bedeutet, dass man die theologische Tradition der Kirche ausklammert oder ablehnt, um zur Bibel zurückzukehren und ganz von vorne zu beginnen. Ein Biblizist zu sein, bedeutet, ein theologischer Anarchist zu sein.⁴⁸ Es bedeutet, sich von der theologischen Tradition der Kirche zu lösen. [41] Es ist theologisch, epistemologisch und ekklesiologisch naiv, aber es ist real. Biblizismus ist die absichtliche Missachtung der historischen Interpretationen der Kirche, die zur Theologie bzw. zum Dogma geworden sind.

Der Vorwurf des Biblizismus ist also nicht ganz unberechtigt. Einige, vielleicht sogar viele Bibelwissenschaftler interessieren sich nicht für die Theologie, insbesondere nicht für die, die von den Glaubensbekenntnissen geprägt ist. Der Silo-Effekt kommt bei solchen Leuten voll zur Geltung (Phänomen, bei dem Informationen, Ressourcen oder Abteilungen in einer Organisation isoliert oder getrennt voneinander arbeiten, wodurch Kommunikation und Zusammenarbeit behindert werden), aber er hat eine Schattenseite, die beunruhigend ist. Viele Bibelspezialisten sind Inseln für sich selbst—sie studieren die Bibel für sich selbst; die einzigen, die mit ihnen weitgehend übereinstimmen, sind (eine Handvoll) ihrer Studenten, und sie leben für sich selbst. Die Intensität des persönlichen Studiums und der Entdeckungen hat in vielen Fällen zu Gelehrten mit Ergebnissen geführt, die nur ihnen persönlich gehören und niemandem sonst, und die manchmal geradezu brilliant sind. Solche Personen sind in den Kirchen frustriert, weil sie die Pfarrer für unwissend und die Systematiker für überholt halten, und in einem Punkt haben sie Recht: Wenn ein solcher Gelehrter das Maß der letzten Auslegung ist, hören die Pfarrer und Systematiker nicht auf sie. Und warum sollten sie auch? Das ist eine der Auswirkungen des Biblizismus oder des theologischen Anarchismus, und es ist die Verabsolutierung des individuellen Bibelstudiums (es mag so klingen, als hätte ich das erlebt, denn ich habe es erlebt). Ihr Lieblingsbibelvers könnte 1 Johannes 2,27 sein: „Was euch betrifft, so bleibt die Salbung, die ihr von ihm empfangen habt, in euch *und ihr braucht euch von niemandem belehren zu lassen*;

⁴⁸ Ein gutes Beispiel für den anarchistischen Impuls findet sich in Alan Hirsch und Michael Frost, *The Shaping of Things to Come: Innovation and Mission for the Twenty-First-Century Church*, rev. ed. (Grand Rapids, MI: Baker Books, 2013).

wie euch vielmehr seine Salbung über alles belehrt, so ist es auch wahr und keine Lüge. Und wie sie euch belehrt hat, so bleibt ihr in ihm.“ Das ist nicht das, wovon dieser Vers spricht, aber es spiegelt die Praxis vieler Biblizisten wider.

Biblizismus entlarvt. Kürzlich hat der Soziologe Christian Smith, früher an der Universität von North Carolina und jetzt in Notre Dame, ziemlich nachdrücklich argumentiert, dass der Biblizismus in diesem zweiten, anarchistischen Sinne sich selbst besiegt. Die Bibel allein schafft ein Problem, das Smith als „allgegenwärtigen Auslegungspluralismus“ bezeichnet.⁴⁹ Ich fasse nun seine wichtigsten Ideen zusammen. [42] Der Biblizismus deckt einen großen Teil des evangelikalischen, charismatischen und pfingstlichen Christentums ab, in dem die ausschließliche Autorität der Bibel, ihre Unfehlbarkeit oder Irrtumslosigkeit, ihre Klarheit, ihre Selbstgenügsamkeit, ihre Konsistenz, ihre Universalität und ihre selbstverständliche Bedeutung—eine lange Liste von Begriffen, um sicher zu sein—die Art und Weise, wie die Bibel gepredigt, gelehrt, gelesen und verstanden wird, durchdringen. Wie definiert Smith also den Biblizismus? Sorgfältig, wie sich herausstellt. Für manche zu sorgfältig, für andere zu umfassend. Er nennt zehn Elemente des Biblizismus, und ich habe seine eigenen kurzen Erklärungen gekürzt, um das Wesentliche wiederzugeben:⁵⁰

1. Göttliche Schrift: Die Bibel ist identisch mit Gottes eigenen Worten.
2. Umfassende Darstellung: Die Bibel ist das, was Gott uns wissen lassen will, und alles, was Gott uns wissen lassen will, um uns den göttlichen Willen mitzuteilen.
3. Vollständige Abdeckung: Alles, was für das christliche Leben wichtig ist, steht in der Bibel.
4. Demokratische Klarheit: Jeder vernünftige Mensch kann die Bibel in seiner Sprache lesen und den eindeutigen Sinn des Textes richtig verstehen.
5. Hermeneutik des gesunden Menschenverstandes: Die Bedeutung ist da, man muss sie nur lesen.
6. Solo (nicht sola) Scripture: Wir können die Bibel ohne die Hilfe von Glaubensbekenntnissen oder historischen kirchlichen Traditionen (oder systematischer Theologie) lesen.
7. Innere Harmonie: Alle Passagen zu einem bestimmten Thema greifen ineinander.
8. Universelle Anwendbarkeit: Die Bibel ist für alle Christen universell gültig, egal wo und wann.

⁴⁹ Christian Smith, *The Bible Made Impossible: Why Biblicism Is Not a Truly Evangelical Reading of Scripture* (Grand Rapids, MI: Brazos, 2011).

⁵⁰ Smith, *Bible Made Impossible*, 4-5.

9. Induktive Methode: hinsetzen, lesen und zusammensetzen.

10. Handbuchmodell: Die Bibel ist von Gott als Handbuch oder Lehrbuch für das christliche Leben gedacht.

[43] Smith behauptet, dass Biblizisten, die mit diesen Kategorien arbeiten, sich eines „allgegenwärtigen Auslegungspluralismus“ schuldig machen. Einige Beispiele für pluralistische Auslegungen der Bibel, von denen einige von mir und nicht von Smith stammen, sind die folgenden, und man muss nur sehen, dass wohlmeinende Menschen für jede dieser Ansichten glauben, dass diese Ansicht das ist, was die Bibel lehrt:

- Kirchenordnung: Presbyterisch, episkopal, freikirchlich, baptistisch, römisch-katholisch?
- Taufe: Untertauchen, dreifaches Untertauchen, Übergießen, Besprengen? Erwachsene oder Kinder?
- Krieg: gerechter Krieg, Pazifismus, Gewaltlosigkeit, Kreuzfahrertheorie?
- Sühnetheorie: klassische Theorie, Rekapitulation, Strafersatz, gerechter Ersatz, Stellvertretung, Christus victor, Genugtuung, Sündenbock, moralischer Einfluss, Regierungstheorie?

Natürlich argumentiert jede Person in jeder Kategorie für jedes dieser Themen für ihre eigenen Überzeugungen, manchmal gut genug, um einen Paradigmenwechsel zu erzwingen. Aber, aber, aber... jeder, der weiß, wie solche Dinge funktionieren, gibt zu, dass wir uns im Laufe der Zeit verändern und wandeln, und was zu einem bestimmten Zeitpunkt oder für eine bestimmte Gruppe von Menschen überzeugend ist, ist zu einem anderen Zeitpunkt oder für andere Gruppen nicht mehr überzeugend. Smiths Argument scheint überzeugend zu sein. Die Bibel allein, der Orbiblizismus, führt nicht zu einem ausreichenden Konsens und hat zu einem Auslegungspluralismus geführt.⁵¹

[44] Wie kann man dem entkommen? Manchmal ist die Antwort eine radikalere Version des Erweiterungsmodells, also so etwas wie Liberalismus, aber Smith ist der Meinung, dass

⁵¹ Vanhoozer und Treier äußern sich zu Smith und bezeichnen das, was er beschreibt, als „naiven (unterevangelischen) Biblizismus“ (*Theology and the Mirror*, 85). Das ist es, was Smith mit „1.“ unmittelbar unten im Text meint. Ich glaube nicht, dass Vanhoozer und Treier das Problem des Pluralismus ausreichend angehen, denn Smith selbst leugnet nicht große Bereiche der Übereinstimmung, sondern die Theorie der Hermeneutik, die bei Biblizisten am Werk ist. Diese beiden Autoren sind solide Theologen und spüren daher nicht das Gewicht der biblizistischen Herausforderung. Ich bin auch bereit, sie als naiv zu bezeichnen, aber das bedeutet nur, dass wöchentlich eimerweise Naivität über die Gemeinden ausgegossen wird, womit wir wieder bei Smith wären. Ihre Lösung ist nicht weit von Smiths Lösung entfernt: eine theologisch anspruchsvolle Theologie, die unsere Bibellektüre einschränkt und formt. Der Unterschied besteht darin, dass Smith Katholik und kein Theologe ist, während sie „einfache“ Evangelikale sind, die in Theologie und Exegese ausgebildet sind—und darin sind sie gut. Beide besuchen auch keine Kirchen mit biblizistischen Predigern.

Liberalismus keine Lösung ist, da er in die andere Richtung geht und sowohl die theologische Orthodoxie der Kirche als auch die Klarheit der Bibel beeinträchtigt, wenn er versucht, die Bibel mit den Kategorien der Moderne neu zu lesen.⁵² Wie könnten engagierte Biblizisten auf dieses Problem des allgegenwärtigen Auslegungsppluralismus reagieren? Smith skizziert sechs mögliche Antworten, aber ich erwähne hier nur vier:

1. Schuld ist der unzulängliche Bibelleser: der Grund, warum wir uns nicht einig sind, ist, dass einige von uns schlichtweg falsch liegen, und wenn wir besser in der Auslegung werden würden, könnten wir (alle) zu mehr Konsens kommen.
2. Schuld ist der Sündenfall: In einem augustinischen Zug könnte man dem noetisch geschädigten Leser die Schuld geben. Der Mensch ist im Geist verdorben, und deshalb haben wir aufgrund des Sündenfalls die Pluralität.
3. Schuld ist (letztlich) Gott: Entweder will Gott, dass nur einige die Fülle erkennen (hören Sie in die Theologie hinein, und manchmal wird dies tatsächlich gesagt, wenn auch indirekt, aber oft auf diese Weise: nur sehr wenige sind bereit, die Fülle des Evangeliums anzunehmen usw.) oder Satan hat die Menschen blind gemacht, damit sie die Wahrheit nicht sehen.
4. Schuld ist die mangelnde Bereitschaft des Menschen, sich auf Mehrdeutigkeit einzulassen: Für diese Ansicht gibt es eine umfassende höhere Synthese, und die Pluralität dieser Synthese spiegelt die Wahrheit wider, und die Wahrheit ist viel umfassender und höher, als viele begreifen.

Smiths Lösung ist jedoch eine christozentrische oder christotelische Lesart der Bibel, bei der alle Dinge zu Christus führen und alles andere sich in Details auflöst. Seine Sichtweise hat den Beigeschmack einer Art Barth'schen Katholizismus und ist nicht jedermanns Sache. Andere werden andere theologische Ausrichtungen bevorzugen.

[45] **Biblizismus verteidigt und besiegt.** Die Ironie ist, dass einer der größten Kritiker von Smith, John Frame, mit der gleichen (theologischen) Hermeneutik arbeitet.⁵³ Frame, der den Biblizismus gegen Smith verteidigt, ist kein Biblizist, denn er ist ein reformierter Theologe, dessen theologische Tradition vieles, was im Biblizismus problematisch ist, für unangemessen erklärt. Er geht von einer Bekenntnistradition zur Schrift aus.⁵⁴ Es gibt drei große theologische Traditionen in der Kirche: Orthodoxie, Katholizismus und Protestantismus. Jede dieser

⁵² Roger E. Olson, *The Journey of Modern Theology: From Reconstruction to Deconstruction* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2013).

⁵³ John M. Frame, "Is Biblicism Impossible? A Review Article," *Reformed Faith & Practice* (September 2016), <https://journal.rts.edu/article/is-biblicism-impossible-a-review-article/>.

⁵⁴ Siehe Trueman, *Creedal Imperative*.

Traditionen arbeitet mit einer theologischen Tradition, die den Lesern einen klaren Blick auf die Texte der Heiligen Schrift ermöglicht. Das heißt, die Leser in jeder dieser Traditionen haben sich dem anarchistischen Impuls des Biblizismus entzogen. Keine Tradition ist für ihre Leser vollständiger oder wirkungsvoller als die reformierte Tradition. Wenn Frame also den Biblizismus verteidigt oder Smiths Vorwürfen des Biblizismus entgegentritt, so tut er dies nur, weil er kein Biblizist ist. Der Trick in dieser Diskussion besteht darin, dass der Begriff Biblizismus seine Bedeutung ändert, wenn er in die Hand eines Vertreters einer starken theologischen Tradition gerät.⁵⁵

Frame stellt einige der zehn Faktoren von Smiths Biblizismus in Frage, aber Frame scheint die größeren Auswirkungen zu übersehen: Smith sammelt weitgehend gemeinsame Merkmale dessen, was Biblizisten über die Bibel glauben. Man sollte nicht Frames nuancierte Theologie für biblizistisch halten, sondern an Wayne Grudems großes Buch über Politik denken.⁵⁶ Frame möchte argumentieren, dass gute Evangelikale solche Dinge nicht tun, und er hat mit dieser Behauptung größtenteils recht—das Problem ist jedoch, dass das, was Smith beschreibt, im populistischen Evangelikalismus eine lebendige, atmende Realität ist. Deshalb gibt es dort eine Menge schlechter Theologie, und das ist es, wovon Smith [46] spricht. Eine Umformulierung hier und eine Anpassung dort löscht eine Bewegung nicht aus.

Dann geht Frame auf Smiths Diskussion über den allgegenwärtigen Auslegungspluralismus ein, wobei er die peinliche Vielfalt weitgehend zugibt, aber auch auf den Tisch legt, was Smith ignoriert: die massive Übereinstimmung in der Theologie innerhalb der Kirche. Aber Frame erklärt dann, dass diese Art von Vielfalt darauf zurückzuführen ist, wie Gott die Kirche leiten will, und an diesem Punkt kann er *nur* sagen, was er sagt, *weil dies die wesentlichen Lehren der reformierten Tradition, in der Frame selbst steht, nicht bedroht*. Klar, sollen die Evangelikalen doch über die Taufe streiten, denn in seiner Tradition gibt es die Kindertaufe. Was Frame an Smith abtritt, kann er nur geben, weil er sich in einer Tradition bewegt, die den Biblizismus untergräbt und ihm entgeht. Ich könnte mich irren, aber ich sehe in den Schriften von John Frame nichts, was für mich wie Biblizismus aussieht. Er ist ein theologisch fundierter Ausleger der Heiligen Schrift, und diese theologische Fundierung bildet eine Tradition, die *sich als außerhalb des Biblizismus definiert*. Frame liest die Bibel durch das Westminster Bekenntnis, und was er in der Bibel sieht, sieht er zum Teil aufgrund dieser Tradition. Wie auch immer man die Karten neu mischt, dieser Ansatz der Bibellektüre ist kein Biblizismus.

Ich stehe hier mit John Webster: „Die Theologie hat ihr Kontrollzentrum in der Exegese der Heiligen Schrift; die Heilige Schrift ist das Wort Gottes; das Wort Gottes ruft uns zur treuen Lektüre auf.“ Aber eine treue Lektüre ist eine, die von der theologischen Weisheit der Kirche geprägt und nicht anarchistisch ist, was uns zum Thema des nächsten Kapitels führt.

⁵⁵ Kevin DeYoung ist ein weiteres Beispiel. Siehe seine Kritik an Smith in DeYoung, “Those Tricky Bibliocists,” Gospel Coalition, September 1, 2011, www.thegospelcoalition.org/blogs/kevin-deyoung/those-tricky-bibliocists/.

⁵⁶ Wayne A. Grudem, *Politics—According to the Bible: A Comprehensive Resource for Understanding Modern Political Issues in Light of Scripture* (Grand Rapids, MI: Zondervan Academic, 2010).

02: Theologie muss ihren Einfluss auf die Bibelwissenschaften kennen

[47]

BIBLISCHE STUDIEN IM SPÄTEN 20. und frühen frühen 21. Jahrhundert sind interdisziplinär geworden. Es ist nicht ungewöhnlich, dass es Wissenschaftler gibt, die sich vor allem mit Geschichte, Archäologie, Geografie, Soziologie, Literaturkritik, Ästhetik, antiker Kunst und Bildern und vielem mehr beschäftigen. Kein Gelehrter kann alles überblicken, aber es ist nicht schwer zu verstehen, dass die meisten Stellen in der Bibel multidisziplinären Ansätzen unterliegen. Theologen sind sogar noch multidisziplinärer, und eines der besten Beispiele dafür ist heutzutage Sarah Coakley. Sie erforscht Gender-Theorie, feministische Kritik, klassische Theologie, Geschichte, Kunst und sogar Feldstudien im modernen kirchlichen Leben im Hinblick auf die großen Themen der Theologie. Hinzu kommt ihre Vorliebe für die Erforschung der Theologie—insbesondere der Trinität—durch Gebet und Kontemplation, oder wie sie es nennt, durch Askese. Ihr eigener Ausdruck für ihre Methode ist *théologie totale*. Alles, was wertvoll ist, hat darin einen Platz, aber ihr Ausgangspunkt—das göttliche Verlangen und die menschliche Sehnsucht nach Gott und nach dem Geliebtwerden, [48] die ihrerseits nicht losgelöst von erotischen Wünschen sind—führt sie dazu, die Schränke vieler Disziplinen zu durchstößern.¹

Multidisziplinäre Studien sind also en vogue, mit einer sehr auffälligen Ausnahme. Bibelwissenschaftler bekommen Ausschlag wegen der Unterwanderung der Bibelwissenschaften durch die systematische Theologie, so dass es eine mühsame Wanderung mit flachen Sohlen auf geölten Oberflächen sein kann, Bibelwissenschaftler überhaupt dazu zu bringen, eine Zusammenarbeit mit der Theologie in Betracht zu ziehen. Bibelwissenschaftler, d. h. diejenigen, deren Fachgebiet entweder das Alte oder das Neue Testament ist, leben in ständiger Spannung mit systematischen Theologen. Wir haben auch eine disziplinäre Methode, die dafür sorgt, dass wir alles, was wir denken, auf die Texte der Bibel gründen. Ein weiteres Element unserer Methode besteht darin, zu beschreiben, was ein bestimmter biblischer Text für den Autor (die

¹ Das göttliche Verlangen und die menschliche Sehnsucht nach Gott verbinden sich hier unausweichlich mit Schleiermachers Gefühl der Abhängigkeit; zu den wichtigen Verbindungen zwischen beiden siehe Nicola Hoggard Creegan, “The Winnowing and Hallowing of Doctrine: Extending the Program of the Father of Modern Theology?,” in *Sarah Coakley and the Future of Systematic Theology*, ed. Janice McRandal (Minneapolis: Fortress, 2016), 115-37.

Einige Lobpreisleiter sind der Meinung, dass die Entwicklung von Liedern wie „Jesus ist mein Freund/Liebhaber“ oder „Gott ist mein Liebhaber“ einer ernsthaften Theologie nicht würdig ist. Man fragt sich, ob solche Leiter Hosea gelesen haben oder die reiche und entwickelte Geschichte kennen, wie das Hohelied Salomos sowohl im Christentum als auch im Judentum gelesen worden ist. Coakley hat nun die Debatte beendet, ohne seichte Worte zu billigen. Ich empfehle, zuerst das sechste Kapitel zu lesen, da es die Kategorien und den Kern ihrer gesamten Argumentation enthält. Siehe Sarah Coakley, *God, Sexuality, and the Self: An Essay "On the Trinity"* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).

Absicht des Autors) in dieser Welt und zu dieser Zeit bedeutet hat. Was hat Jesus also in einer jüdischen Welt mit dem *Reich Gottes* gemeint? Wir vermeiden es, das Reich so zu verstehen, wie es Abraham Kuyper tat, und fragen, was *Königreich* für einen Juden, noch dazu einen galiläischen Juden, im ersten Jahrhundert bedeutet hätte, als Herodes Antipas das Sagen hatte. Wir fragen, was Paulus mit seinem jüdischen Hintergrund unter *Glauben* oder *Kirche* verstand: Tarsus war eine bedeutende intellektuelle Stadt, er wurde in Jerusalem in der Tradition der Pharisäer erzogen, er traf Christus auf der Straße nach Damaskus, ihm wurde eine Mission unter den Heiden übertragen, er führte den größten Teil seines Dienstes in der Diaspora durch und wusste, dass zu Hause in Jerusalem einige Judenchristen nicht glücklich darüber waren, was er von seinen nichtjüdischen Konvertiten erwartete oder nicht erwartete. Viele meiner Freunde in der [49] akademischen Welt der Bibelwissenschaft sehen sich mehr als Historiker denn als Theologen.

Die Fragen, die sich jeder Bibelwissenschaftler stellen muss, gehen also in diese Richtung: Wie christlich ist unsere Beschreibung des Autors im Kontext? Und erwarten wir, dass jeder das glaubt, was wir glauben, entdeckt zu haben? Sind Bibelwissenschaftler der Meinung, dass wir die Glaubensbekenntnisse der Kirche und die Glaubenserklärungen ausklammern sollten, bis wir mit unserer Arbeit fertig sind? Wann beginnen wir mit der Theologie? Wo beginnen wir? Reicht die Beschreibung des biblischen Textes im Kontext aus, um Theologie zu betreiben?²

Dieses Kapitel wird mit einer wichtigen Erkenntnis schließen: Bibelwissenschaftler können nicht zum Glauben der Kirche gelangen, ohne in ihren eigenen Bibelstudien auf den Glauben der Kirche zu hören. Bibelwissenschaftler, das will ich hier zugeben und bekennen, brauchen Theologen, wenn sie die Bibel für die Kirche gut lesen wollen. Um dies zu zeigen, möchte ich uns durch ein paar Studien von einigen der besten Bibelwissenschaftler des 20. und 21. Jahrhunderts zur Christologie führen, die noch nicht ganz an ihrem Ziel angekommen sind, und dann werden wir uns einigen anderen Gelehrten zuwenden, die stattdessen auf die Kirche gehört und Dimensionen der neutestamentlichen Christologie gefunden haben, die den anderen verborgen blieben. Doch zunächst eine Erinnerung an den Glauben der Kirche.

Auf das Glaubensbekenntnis hören

Ich möchte hier kurz daran erinnern, dass das Glaubensbekenntnis das ist, was die Kirche glaubt, und es ist das, was (zumindest) einige von uns jeden Sonntag laut sagen, wenn wir uns zu Gemeinschaft und Gottesdienst versammeln und öffentlich bekennen:

Wir glauben an den einen Herrn Jesus Christus,
Gottes eingeborenen Sohn,
aus dem Vater geboren vor aller Zeit:

² Siehe Dale B. Martin, *Pedagogy of the Bible: An Analysis and Proposal* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 2008).

Gott von Gott, Licht von Licht, [50]
wahrer Gott vom wahren Gott,
gezeugt, nicht geschaffen,
eines Wesens mit dem Vater;
durch ihn ist alles geschaffen.
Für uns Menschen und zu unserm Heil
ist er vom Himmel gekommen,
hat Fleisch angenommen durch den Heiligen Geist und von der Jungfrau Maria [26]
und ist Mensch geworden.
Er wurde für uns gekreuzigt unter Pontius Pilatus,
hat gelitten und ist begraben worden,
ist am dritten Tage auferstanden
nach der Schrift
und aufgefahren in den Himmel.
Er sitzt zur Rechten des Vaters
und wird wiederkommen in Herrlichkeit, zu richten die Lebenden und die Toten;
seiner Herrschaft wird kein Ende sein.

Mit dem nizänischen Glaubensbekenntnis ist das Christusverständnis von Chalkedon verbunden, das weit über das Neue Testament hinausgeht, und doch fragen wir uns—wie in diesem Kapitel—, ob diese Kategorien uns helfen können zu verstehen, worauf die Apostel eigentlich hinauswollen:

Wir folgen also den heiligen Vätern und lehren alle übereinstimmend: Unser Herr Jesus Christus ist als ein und derselbe Sohn zu bekennen, vollkommen derselbe in der Gottheit vollkommen derselbe in der Menschheit, wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch derselbe, aus Vernunftseele und Leib, wesensgleich dem Vater der Gottheit nach, wesensgleich uns derselbe der Menschheit nach, in allem uns gleich außer der Sünde, vor Weltzeiten aus dem Vater geboren der Gottheit nach, in den letzten Tagen derselbe für uns und um unseres Heiles willen [geboren] aus Maria, der jungfräulichen Gottesgebälerin, der Menschheit nach, ein und derselbe Christus, Sohn, Herr, Einziggeborener in zwei Naturen unvermischt, unverändert, ungeteilt und ungetrennt zu erkennen, in keiner Weise unter Aufhebung des Unterschieds der Naturen aufgrund der Einigung, sondern vielmehr unter Wahrung der Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen und im Zusammenkommen zu *einer* Person und *einer* Hypostase, nicht durch Teilung oder Trennung in zwei Personen, sondern ein und derselbe einziggeborene Sohn, Gott, Logos, Herr, Jesus Christus, wie die Propheten von Anfang an lehrten und er selbst, Jesus Christus, uns gelehrt hat, und wie es uns im Symbol der Väter überliefert ist.

Es ist ein langer und kurvenreicher Weg vom Neuen Testament bis nach Chalcedon, aber ich frage mich, ob dieser Weg nicht verkürzt werden könnte, wenn wir den Glaubensbekenntnissen in der Kirche aufmerksamer zuhören und uns von ihren Gedanken neue Heuristiken geben lassen würden. Ist es vielleicht nicht ehrlich von uns, zu bejahen, was Robert Jenson sagt, wenn er schreibt: „Historische Ehrlichkeit verlangt von der Kirche, die Schrift im Licht ihrer Dogmen auszulegen“?³ Es ist an der Zeit, dass wir genau über diese Frage nachdenken. (Man könnte auch fragen, ob es überhaupt möglich ist, die Heilige Schrift unabhängig von den Dogmen der Kirche auszulegen. Ein einfaches „Ja“ ist hier nicht so einfach, wie viele vielleicht denken.)

Ansätze, die die Stimme verengen

James D. G. Dunn. Ich war gerade auf dem Weg, ein Student von James D. G. Dunn zu werden, als er mir ein Exemplar seines brandneuen und ziemlich kontroversen Buches *Christology in the Making* schickte.⁴ Dunn ließ sich zusammen mit John Hick auf ein Thema ein, was damals sehr aktuell und umstritten war, nämlich die Frage, ob Jesus göttlich war und ob die Autoren des Neuen Testaments an die Präexistenz Jesu glaubten. Dazu untersuchte Dunn die wichtigsten christologischen Kategorien des Neuen Testaments und die Ursprünge der Inkarnationstheologie, um festzustellen, ob die Autoren [52] die Inkarnation bejahten. Es ist an dieser Stelle nicht möglich, Dunns Arbeit in einer Weise durchzugehen, die gründlich wäre, und zum Glück ist das für die vorliegende Aufgabe auch nicht nötig. Meine Momentaufnahme lautet, dass sich diese Kategorien auf einer Entwicklung von einem Nein zu einem Ja befinden.

Ich biete eine Zusammenfassung dieses bedeutenden Werks an, und sie beginnt mit der Annahme, dass das Judentum des ersten Jahrhunderts durch und durch monotheistisch war.⁵ Jude zu sein bedeutete, an einen Gott zu glauben, und ein christlicher Jude zu sein bedeutete, an einen Gott zu glauben. Es herrschte eine Spannung darüber, als wie stark erhoben Jesus unter Beibehaltung des Monotheismus erhoben werden konnte. Erstens kam Dunn zu dem Schluss, dass es in der jüdischen oder griechisch-römischen Welt keine Anhaltspunkte für den Glauben daran gab, dass Gott, Engel, Götter oder so genannte Mittlerfiguren zur Erlösung der Menschen selbst Mensch werden würden. Zweitens betrachtete sich Jesus nicht als fleischgewordener Gott, obwohl er behauptete, eine besondere Nähe zu Gott zu haben, wie sie ein Sohn zum Vater hat, aber Inkarnation, so argumentiert Dunn, ist in den frühesten Evangelien nicht zu finden. Drittens wurde das Christentum der ersten Generation durch den Glauben an die Auferstehung Jesu geprägt, was die frühen Christen dazu veranlasste, Jesus im Lichte der wichtigsten Figuren des Alten Testaments zu verstehen—wie z.B. Adam und Weisheit und den Menschensohn in Daniel 7. Dunn argumentierte, dass diese verschiedenen Auffassungen von Jesus (Jesus als

³ Robert W. Jenson, *Systematic Theology* (New York: Oxford University Press, 1997), 2:281.

⁴ James D. G. Dunn, *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, 2nd ed. (Philadelphia: Westminster John Knox, 1989).

⁵ Die folgenden Ausführungen beruhen auf der zweiten Auflage, von denen einige in der ersten Auflage nicht enthalten waren.

zweiter Adam, Jesus als Weisheit, Jesus als Menschensohn) kein Beweis für seine Präexistenz oder Inkarnation seien, aber er kam zu dem Schluss, dass spätere neutestamentliche Texte (wie das Johannesevangelium) den Ton für spätere Entwicklungen des trinitarischen Denkens angeben. So finden wir in Johannes, im Hebräerbrief und sogar in Matthäus die Lehre von der Inkarnation und Präexistenz. Dunns Schlussfolgerung lautete, dass die Lehre erst spät im Christentum des ersten Jahrhunderts auftauchte, aber nur bei Johannes voll ausgeprägt ist.

Man beachte, dass Dunn eine sorgfältige Untersuchung der Geschichte anbietet, die auf historischen Methoden zur Bestimmung von Daten und Schichten der frühchristlichen [53] christologischen Reflexion beruht, die ihn dazu brachten, die Inkarnation nur in den letzten Stufen des Neuen Testaments zu sehen. Das Neue Testament lehrt offensichtlich nicht die nizanische Christologie, sondern etwas, das weniger (wenn ich so sagen darf) und vielfältiger ist. Man kann einen Weg von Jesus zum Johannesevangelium finden, aber das ist nur einer der Wege, die man einschlagen könnte. Als Dunn von Traditionalisten kritisiert wurde, berief er sich auf zwei wichtige Ideen: seine Überzeugung, dass wir dem „historischen Bedeutungskontext“ nachgehen müssen, und das Eingeständnis einer „Begrifflichkeit im Wandel“. Dunns Methode war die historische Exegese im historisch-kritischen Modus, und seine Schlussfolgerungen fordern bekennende Christen heraus, neu zu überdenken, was das Neue Testament in seiner Entwicklung tatsächlich lehrt. Seine Schlussfolgerungen bekräftigen also ein Erweiterungsmodell der Theologie.

Dunn war mit dieser Diskussion jedoch noch nicht fertig, denn er fuhr fort, zu beschreiben, wie sich eine progressive christologische Bewegung im Kontext des Festhaltens am jüdischen Monotheismus entwickelt hat.⁶ Neben diesen nuancierten Formulierungen von Dunn widersprach ein anderer Neutestamentler, Larry Hurtado, Dunn scharf, indem er behauptete, dass die Judenchristen bereits sehr früh Jesus neben Gott (dem Vater) verehrten. Die Debatte zwischen Dunn und Hurtado mündete in ein Buch von Dunn mit dem Titel *Did the First Christians Worship Jesus?*⁷ In diesem Buch warnt Dunn vor „Jesus-olatrie“ als einer Parallele zu den antiken prophetischen Warnungen vor Idolatrie (Götzendienst). Die frühe christliche Anbetung, so behauptet er, war *in* Christus und *durch* Christus, aber sie war nicht so sehr eine Anbetung *von* Christus selbst. Wahre christliche Anbetung ist die Anbetung des Vaters unseres Herrn Jesus Christus, dargebracht im Geist, durch die Offenbarung dieses Gottes in Christus.

Wohin führen uns die Schlussfolgerungen von Dunn? Zu weniger als dem Glaubensbekenntnis, weniger als dem Glauben der Kirche. Dunn, der während der Arbeit an diesem Buch verstarb [54], war ein Methodist, der wöchentlich das Glaubensbekenntnis bejahte, obwohl er wusste, was das Glaubensbekenntnis ausdrücklich festlegt und was die Theologen der Kirche seit

⁶ James D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), 266-93; Dunn, *The Partings of the Ways: Between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity* (Philadelphia: Trinity Press International, 1991).

⁷ James D. G. Dunn, *Did the First Christians Worship Jesus? The New Testament Evidence* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 2010).

Jahrhunderten als Teil der Entwicklung der christlichen Theologie nach dem Erweiterungsmodell bekräftigt haben. Er leugnet diese Theologie nicht, aber seine Methode klammert diese Kategorien aus und kommt dann zu dem Schluss, dass sie in der Heiligen Schrift nicht vorkommen. Ist das die Art und Weise, wie wir Theologie betreiben sollten?

Larry Hurtado. Hurtado, der ebenfalls vor kurzem verstorben ist, ist vielleicht der weltweit bedeutendste „Christologe“ der frühen Kirche geworden. Von seinem 1988 erschienenen Werk *One Lord, One God* bis hin zu seinem *Lord Jesus Christ* und der Zusammenfassung seiner gesamten Arbeit in einem kleinen Band, *Honoring the Son*, vertritt Hurtado eine eindeutige Denkrichtung: Die frühesten Christen beteten Jesus neben Gott an.⁸ Seine Annäherung an die christologische Frage—wie göttlich ist Jesus?—erfolgt durch frühchristliche Erfahrung und Hingabe, und Hurtado hat die Diskussion zweifellos vorangebracht und Jesus über alle seine Zeitgenossen erhoben; aber wie Dunn bleibt er hinter der klassischen christlichen Orthodoxie zurück, da er es nicht schafft, eine trinitarische Theologie zu entwickeln.

Hurtado weist an verschiedenen Stellen und in unterschiedlicher Reihenfolge auf sechs Merkmale der frühchristlichen Anbetung hin, die darauf hindeuten, dass Jesus neben Gott/Vater verehrt wurde, und dies passt für Hurtado zu der Mutation des Monotheismus, die er oft auch als „binitarisch“ bezeichnet.⁹ Ich fasse jeden von Hurtados Punkten kurz zusammen. Erstens wurde in Jesu Namen und durch ihn gebetet, was, wie Hurtado bemerkt, anderswo in der antiken Welt nicht der Fall war:

Zunächst danke ich meinem Gott *durch Jesus Christus* für euch alle, weil euer Glaube in der ganzen Welt bekannt gemacht wird.. (Röm 1,8)

[55] An jenem Tag werdet ihr mich nichts mehr fragen. Amen, amen, ich sage euch: Was ihr den Vater *in meinem Namen* bitten werdet, das wird er euch geben. Bis jetzt habt ihr noch um nichts *in meinem Namen* gebeten. Bittet und ihr werdet empfangen, damit eure Freude vollkommen ist. (Joh 16,23–24)

In Anbetracht der Tatsache, dass die frühen Christen den Begriff „*Herr*“ durchgängig für Jesus und nicht für den Vater verwenden, könnte Jesus in einem Text wie 1 Thessalonicher 3,11–13 im Gebet angesprochen werden („Gott, unser Vater, und *Jesus, unser Herr*, mögen unsere Schritte zu euch lenken. Euch aber lasse *der Herr* wachsen...“), aber sicher ist, dass Jesus in 2. Korinther 12,8–9 direkt im Gebet angesprochen wird: „Dreimal habe ich *den Herrn* angefleht,

⁸ Larry W. Hurtado, *One God, One Lord*, 3rd ed. (New York: Bloomsbury T&T Clark, 2015); Hurtado, *At the Origins of Christian Worship: The Context and Character of Earliest Christian Devotion* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999); Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003); Hurtado, *How on Earth Did Jesus Become a God? Historical Questions About Earliest Devotion to Jesus* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005); Hurtado, *Ancient Jewish Monotheism and Early Christian Jesus-Devotion: The Context and Character of Christological Faith* (Waco, TX: Baylor University Press, 2017).

⁹ Hurtado, *At the Origins*, 70-97. Die folgenden Ausführungen stammen aus diesen Seiten.

dass dieser Bote Satans von mir ablasse. Er aber antwortete mir: ‚Meine Gnade genügt dir; denn die Kraft wird in der Schwachheit vollendet.‘ Viel lieber also will ich mich meiner Schwachheit rühmen, damit die Kraft Christi auf mich herabkommt.“ Nimmt man noch das Gebet des Stephanus in Apostelgeschichte 7,60 hinzu („*Herr*, rechne ihnen diese Sünde nicht an!“), dann haben wir ein an Jesus gerichtetes Gebet (siehe auch Apostelgeschichte 13,2). Zweitens waren die Anrufungen und Bekenntnisse der frühen Christen auf Christus ausgerichtet. Ein herausragendes Beispiel, das von Hurtado in einer Reihe von Kontexten untersucht wurde, ist *maranatha* (1 Kor 16,22), eine Anrufung, dass Christus, der Herr (aramäisch *mar*), entweder anwesend sein oder bald wiederkommen möge. Auch dies war eine Sprache, die unter Juden nur für Gott verwendet wurde, und die nun für Jesus in einer gottesdienstlichen Versammlung verwendet wurde. Daneben erinnert uns Hurtado an das Bekenntnis zu Jesus als Herr in Römer 10,9–13, wo die alttestamentliche Rede vom „Anrufens des Namens des Herrn“ für Jesus verwendet wird (siehe 1 Kor 12,3; Phil 2,11), und wieder ist es der liturgische, gottesdienstliche Rahmen, der den meisten strengen Monotheisten einen Schauer über den Rücken jagt. Auch in 1. Korinther 5,4 lesen wir: „*Im Namen Jesu, unseres Herrn*, wollen wir uns versammeln“ (CEB), und wir treffen auf eine gottesdienstliche Versammlung, die vom Herrn Jesus gerahmt wird.¹⁰

[56] Als drittes Beispiel für die frühchristliche Anbetung betrachtet Hurtado die Taufe, und hier können wir einfach feststellen, dass die frühe Taufe „auf den Namen Jesu“ erfolgte (Apg 2,38; 8,16; 10,48). Keine Taufpraxis im Judentum kennt ein solches Ritual auf den Namen einer Person, und eine solche rituelle Formulierung weist auf Jesus als den Erlöser hin (siehe auch Gal 3,27; Röm 6,3). Solche Menschen, sagt Paulus, „haben Christus angezogen“ (Gal 3,27). Dieser rituelle Akt der Taufe, der heute in so vielen Kirchen so weit herabgesetzt wird, dass der bemerkenswerte Charakter dieser Formulierung untergeht, taucht eine Person in die von Christus geschaffene erlösende Welt ein und versetzt die Person in eine Position der Hingabe an Christus.

Viertens zeigt Hurtado, wie das Abendmahl in den frühen christlichen Versammlungen auf Christus ausgerichtet war. Dieses Mahl, und Hurtados Betonung verdient es, in unserer Welt wiederholt zu werden, war kultisch und nicht nur ein gewöhnliches, gewöhnliches Mahl. Es war kein gewöhnliches Mahl, denn es war das „Abendmahl des Herrn“ und der „Kelch des Herrn“ (1 Kor 10,21; 11,20). Ein solches Mahl war also nicht einfach ein Akt der Erinnerung oder gar eine subtile Verbindung zum Herrn, sondern ein feierliches Mahl der Erlösung. Hurtado drückt dies folgendermaßen aus: „Kurz gesagt, das Kultmahl der christlichen Gemeinde ist hier ausdrücklich eines, in dem der Herr Jesus eine Rolle spielt, die ausdrücklich mit der der Gottheiten der heidnischen Kulte und mit der Rolle Gottes verglichen wird! Es handelt sich nicht nur um ein Gedenkfest für einen toten Helden. Jesus wird dabei dargestellt, und mit ihm haben die Gläubigen Gemeinschaft wie mit einem Gott.“¹¹ 11 Wie bei den ersten drei Kategorien

¹⁰ Im Englischen: Sowohl die NRSV als auch die NIV sind hier nicht so klar wie die CEB.

¹¹ Hurtado, *At the Origins*, 85.

Hurtados, so auch hier: Was die Christen beim Abendmahl taten, war im Judentum beispiellos.

Was die Christologie der frühen Christen am meisten beeinflusst hat, ist Hurtados fünfte Kategorie frühchristlicher Frömmigkeit: die Hymnen an Christus. Die frühen Nachfolger Jesu sangen miteinander (siehe Apg 16,25; 1 Kor 14,26; Eph 5,18–20; Kol 3,16–17), aber erst die Entdeckung frühchristlicher Lieder oder Hymnen, die man den Briefen des [57] Paulus findet, hebt die Lieder der Christologie auf die nächste Stufe. Wir sprechen hier von Philipper 2,6–11 und Kolosser 1,15–20, und Hurtado bezieht auch Johannes 1,1–18, Epheser 5,14 und 1 Timotheus 3,16 mit ein.¹² Diese Lieder feiern das Werk Christi (des Sohnes), nicht das Gottes (des Vaters), und waren als Lieder zweifellos mit dem öffentlichen Gebrauch der Psalmen verbunden. Wie Hurtado andeutet, hätte ein solcher Gebrauch der Psalmen selbst die frühen Gläubigen dazu gebracht, Christus in Israels Liederbuch zu entdecken. Hurtado führt dann auch Hymnen an, die an anderer Stelle zu finden sind, z. B. in Lukas 1,46–55, 67–79; 2,29–32; und Offenbarung 5,9–11. Die Fokussierung auf Christus in den Hymnen der Gemeinde unterschied die Christen von allen anderen Gruppen der antiken Welt, und im Mittelpunkt stand die Erhöhung Christi. Denn wenn sich die ganze Schöpfung vor Jesus verneigt, wie es in Philipper 2,6–11 heißt, dann grenzt das an die Durchbrechung der Mauern des Monotheismus. In Hurtados Worten wurde Jesus neben Gott verehrt. Hurtados letzte Kategorie, die frühchristliche Prophetie, verbindet uns erneut mit der Verwendung gängiger alttestamentlicher Ausdrücke—das Wort des Herrn, so spricht der Herr—mit Worten, die von christlichen Propheten dem Herrn Jesus zugeschrieben werden. Er verweist uns auf Apostelgeschichte 9,10–17 sowie auf die bekannten prophetischen Worte an die sieben Gemeinden der Offenbarung (Offb 2–3).¹³

Wo führt uns das hin? Abgesehen von der Attraktivität dieser Darstellung sorgfältiger Gelehrsamkeit und Aufmerksamkeit für soziale Realitäten führt uns Hurtados Arbeit nicht weiter als zum Binitarismus (Vater, Sohn) und dennoch „zu einem exklusivistischen Monotheismus“.¹⁴ In diesem Punkt geht Hurtado zwar über Dunn hinaus, bleibt aber dennoch hinter der klassischen Orthodoxie zurück. Man kann sich fragen, ob die Ausklammerung späterer trinitarischer Kategorien den Historiker daran hindert, [58] Muster trinitarischen Denkens in der frühen Kirche zu erkennen. Wie für Dunn besteht für Hurtado die Verherrlichung Christi letztlich darin, dass sie Christus eine solche Rolle zuweist. Er ist der von Gott eingesetzte Herr, und dieses Bekenntnis ist eine Abwandlung des Monotheismus, der jedoch ein Monotheismus bleibt. In seiner massiven und zusammenfassenden Erklärung in *Lord Jesus Christ* ändert Hurtado seinen

¹² Matthew E. Gordley, *The Colossian Hymn in Context: An Exegesis in Light of Jewish and Greco-Roman Hymnic and Epistolary Conventions*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/228 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007); Gordley, *Teaching Through Song in Antiquity: Didactic Hymnody Among Greeks, Romans, Jews, and Christians*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/302 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011); Gordley, *New Testament Christological Hymns: Exploring Texts, Contexts, and Significance* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2018).

¹³ Er fügt 1 Kor 14,37–38; 2 Kor 12,9; 1 Thess 4,2.15–17; 2 Thess 3,6.12 hinzu.

¹⁴ Hurtado, *At the Origins*, 95.

früheren Ausdruck „Mutation“ in „eine ausgeprägte Variante des Monotheismus“.¹⁵

Dennoch erkennt Hurtado ausdrücklich die, wie er es nennt, „triadische“ Form des Gottesdiskurses im Neuen Testament an, ein Diskurs, der die Erfahrung der ersten Christen widerspiegelt.¹⁶ Ein paar Bemerkungen zu dieser Entwicklung in Hurtados Denken. Es ist unmöglich, im Neuen Testament über Gott zu sprechen und nicht über Jesus (und in geringerem Maße über den Geist), aber es wäre anachronistisch, in der Sprache der späteren klassischen Glaubensbekenntnisse zu sprechen. Hurtado meint jedoch, dass die frühchristliche Sprache spätere theologische Kategorien wie Person und Substanz „unvermeidlich“ machte.¹⁷ Seiner Ansicht nach ist die Sprache des Neuen Testaments tendenziell monodirektional—der Vater sendet, der Sohn gehorcht, der Geist wird gesandt. Der Sohn sendet nicht, der Geist sendet nicht, und der Vater gehorcht nicht und wird nicht gesandt. Dennoch bin ich der Meinung, dass der frühchristliche Diskurs und die christliche Erfahrung mit Gott—dem Vater, dem Sohn und dem Geist—den Anstoß zum Trinitätsdenken gegeben haben, und ohne diese Erfahrung aus dem ersten Jahrhundert wäre die spätere theologische Entwicklung nicht möglich gewesen. Wie Dunn meint, ist das Neue Testament ein Punkt auf dem Weg zur späteren trinitarischen Theologie. Für Hurtado gibt es also eine Art Dreiheit im frühchristlichen Gottesdiskurs, eine Dreiheit, die sowohl eine betont binitarische als auch eine gotteszentrierte Form hat. Wie ich bereits gesagt habe, bleibt sie hinter der klassischen Orthodoxie zurück.

Es ist nicht möglich, an dieser Stelle auf alle Konturen von Hurtados Denken einzugehen, und er drängt auf den Monotheismus, während er sich gleichzeitig gegen [59] Dunns Sicht des Monotheismus. Aber ich habe genug von seiner Arbeit gegeben, um den genialen Beitrag zum Verständnis der frühen Christologie aufzuzeigen und auch, wie sie hinter der klassischen Orthodoxie zurückbleibt. Ist dies, so frage ich, die Art und Weise, wie Christen Theologie betreiben sollen? Sollen wir das frühchristliche binitarische Denken predigen und lehren, oder gibt es vielleicht einen anderen Weg?

Richard Bauckham. Die Diskussion über die Gottheit Christi oder, vielleicht etwas besser, darüber, wie göttlich Christus in der Theologie Jesu und der Apostel war, wurde von Richard Bauckham aus einem anderen Blickwinkel geführt, der die Kategorie der göttlichen Identität in den Dienst stellt und fragt, ob Jesus als Teil dieser göttlichen Identität wahrgenommen wurde. Bauckham tut dies, wie auch Dunn und Hurtado, von der Kategorie des jüdischen Monotheismus aus.¹⁸ Die Arbeiten von Hurtado und Bauckham überschneiden sich in wesentlichen Punkten, was es mir (in diesem Zusammenhang) erlaubt, Bauckham schneller zusammenzufassen.

¹⁵ Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 50. Aber er kehrt zurück zur „Mutation“ in Larry W. Hurtado, *God in New Testament Theology* (Nashville: Abingdon, 2010).

¹⁶ Hurtado, *God in New Testament Theology*, 99-110. Die folgenden Ausführungen stammen aus diesen Seiten.

¹⁷ Hurtado, *God in New Testament Theology*, 100.

¹⁸ Richard Bauckham, *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2008). Die Zusammenfassung hier stammt aus diesem Buch, insbesondere 18-59.

Beide untersuchen Elemente, die auf die Gottheit Christi hindeuten; Hurtado konzentriert sich auf Elemente, die mit der Erfahrung des Gottesdienstes zusammenhängen, und Bauckham auf Aussagen über Jesus.

Bauckham skizziert die folgenden Elemente: (1) die Verwendung von Psalm 110,1 für Jesus („Der Herr spricht zu meinem Herrn“; vgl. Hebr 1,13), (2) die Souveränität Jesu über alles (z.B., 1 Kor 15,27–28), (3) dass Jesus Gottes erhabenen Status jenseits aller Mächte teilt (Eph 1,21–22), (4) dass Jesus den göttlichen Namen trägt (Phil 2,9), (5) die Anbetung Jesu in Offenbarung 5, und (6) dass der präexistente Christus geschaffen hat (Joh 1,1–5; 1 Kor 8,6). Für Bauckham glaubte das Judentum an einen Gott (Monotheismus), der sich dadurch auszeichnete, dass er die gesamte Schöpfung schuf und über sie regierte, und diese einzigartige Identität Gottes veranlasste die Juden, diesen einen Gott anzubeten. Die Anbetung Gottes—und hier liegt eine weitere Verbindung zu Hurtados Werk—unterscheidet sich vom jüdischen Glauben an alle Mittlerfiguren. Das Wort und die Weisheit Gottes haben sowohl an Gottes [60] Schöpfung und Herrschaft Teil und werden so zu einem Teil der einzigartigen Identität Gottes. Dies schafft die Voraussetzungen für den frühchristlichen Glauben an Jesus als Wort und Weisheit. Um vorwegzunehmen, was Wesley Hill weiter unten sagen wird, versucht Bauckham zu zeigen, dass der jüdische Monotheismus es Jesus erlauben kann, an der einzigartigen göttlichen Identität teilzuhaben, und so spricht er von einer „Christologie der göttlichen Identität.“¹⁹

Bauckham geht jedoch noch weiter als Hurtado, indem er auf der Grundlage *des irdischen Jesus* darlegt, *wer Gott ist*. Das heißt, derjenige, der lebte und starb, ist derjenige, der Teil der göttlichen Identität ist und diese göttliche Identität offenbart. Um es mit Bauckhams Worten auszudrücken: „Das christologische Muster von Erniedrigung und Erhöhung wird als Offenbarung Gottes anerkannt“.²⁰ Auch hier skizziert er seine Sicht in einer Reihe von Beobachtungen über den frühchristlichen Gebrauch von Jesaja 40–55 und den leidenden Gottesknecht als paradigmatisch für die Christologie. Im Gegensatz zu anderen Theologien ist das Kreuz nicht der Ort, an dem Gott verborgen ist, sondern sich als derjenige offenbart, der er am Kreuz ist, d. h. Gott offenbart seine Gottheit in der Kreuzigung. Er ist der gekreuzigte Gott.

Noteworthy in both Hurtado and Bauckham is that their own perceptions of early Christology are that it was very early and much earlier than permitted by Dunn, for whom a high Christology did not form until the later layers of the New Testament, most especially with John. Bauckham, however, claims that the development models of Christology and trinitarian thinking are flawed. Rather, it's all there. Classical orthodoxy is not Hellenistic ideas imposed on Jewish monotheism but, instead, as he frames it:

Der begriffliche Wechsel von jüdischen zu griechischen Kategorien erfolgte von Kategorien, die sich auf die göttliche Identität konzentrierten—wer Gott ist—zu Kategorien, die

¹⁹ Bauckham, *Jesus and the God*, 32.

²⁰ Bauckham, *Jesus and the God*, 33.

sich auf das göttliche Wesen oder die Natur konzentrierten—was Gott ist. Des Slogans des nizänischen Glaubensbekenntnisses—das *homoousion* (dass Christus von derselben Substanz ist wie der Vater)—mag zunächst wie eine vollständige Kapitulation vor griechischen Kategorien aussehen. Der Eindruck ist jedoch [61] ein anderer, wenn die Funktion des Begriffs innerhalb des trinitarischen und narrativen Kontextes verstehen, den er zum Beispiel im nizänischen und im nizäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis hat. In diesem Kontext wird Gott als Vater, Sohn und Heiliger Geist identifiziert, und er wird aus der Erzählung der Geschichte Jesu identifiziert. Das *homoousion* in diesem Kontext dient dazu, sicherzustellen, dass diese göttliche Identität wirklich die Identität des einen und einzigen Gottes ist. Auf ihre eigene Weise bringt sie den christlichen Monotheismus des Neuen Testaments zum Ausdruck.²¹

Doch Bauckham—ein echter Bibelspezialist, der die Systematiker kennt und herausfordert—behauptet, dass die klassischen Glaubensbekenntnisse die Theologie des gekreuzigten Gottes der frühen Christen nicht in vollem Umfang erfasst haben: „Eine angemessene theologische Aneignung der tiefsten Einsichten der neutestamentlichen Christologie, wie wir sie in Philipper 2,6–11 und im vierten Evangelium beobachtet haben, erfolgte erst durch Martin Luther, Karl Barth und neuere Kreuzestheologien.“²²

Wo befinden wir uns also? Auf dem Gipfel des Berges Nebo, wenn Sie so wollen. Wir können das Land sehen, wir können den Jordan sehen, aber wie Mose werden wir den Fluss nicht überqueren, um das Land zu betreten, weil wir nicht weit genug gegangen sind. Wie kommt das?

Ich wende mich zunächst einem entscheidenden Beitrag zu, wenn es darum geht, die Beziehung zwischen Bibelwissenschaften und theologischen Studien darzustellen, nämlich Wesley Hills kürzlich erschienenem Buch *Paul and the Trinity: Person, Relations, and the Pauline Letters*. Es muss kurz gesagt werden, dass ich nicht behaupte und auch nicht glaube, dass die drei im Folgenden besprochenen Wissenschaftler neutestamentlichen Texten den Inhalt des Glaubensbekenntnisses aufzwingen. Vielmehr sind sie offen dafür, die spätere Substanz der christlichen Theologie nicht auszublenden, wenn sie zu erforschen versuchen, was das Neue Testament sagt.

Studien, die die Stimme erweitern

Wesley Hill. Da ich die Christologien von Dunn, Hurtado und Bauckham bereits zusammengefasst habe, was Hill in seinem Buch noch umfassender tut, kann sich dieser Teil des Kapitels

²¹ Bauckham, *Jesus and the God*, 58-59.

²² Bauckham, *Jesus and the God*, 59. Ähnlich wie Dunn und Hurtado und ebenso verschieden von ihnen ist N. T. Wrights kreative Theorie, dass der Einzug Jesu in Jerusalem in der letzten Woche die Rückkehr des Gottes Israels, JHWH, nach Zion war. Dies ist ein weiteres Beispiel für einen christologischen Monotheismus, der keine späteren Kategorien verwendet, um das Neue Testament zu untersuchen. Siehe Wright, *Jesus and the Victory of God*, *Christian Origins and the Question of God 2* (Minneapolis: Fortress, 1996), 612-53.

mehr auf Hills besonderen Beitrag konzentrieren, der meiner Meinung nach einen Paradigmenwechsel für das Studium der frühchristlichen Christologie darstellt. Erstens kategorisiert Hill die Analysen von Dunn und Bauckham auf einer vertikalen Achse von niedrig bis hoch, mit Dunn am unteren Ende, Hurtado weiter oben und Bauckham noch weiter oben. Aber eine vertikale Achse ist weder hoch genug noch angemessen für die Art und Weise, wie der Apostel Paulus (und man könnte hier auch von Johannes und Hebräer sprechen) Gott und Christus beschreibt. Hill behauptet, dass die neutestamentlichen Gelehrten als Historiker spätere christliche Denkmuster abgelehnt oder einfach ignoriert haben, die zwar in ihren späteren Formulierungen präziser, aber dennoch in den frühen Schichten der neutestamentlichen Christologie vorhanden sind. Die Frage, die von den oben beschriebenen Gelehrten gestellt wird, lautet: Wie hoch können wir mit Christus gehen? Ist er auf der vertikalen Achse so hoch wie Gott oder nicht?

Hill schlägt eine andere Achse vor, eine, die von Personen, Gemeinsamkeiten und Beziehungen geprägt ist. Hill geht wahrscheinlich zu weit, wenn er seine Ansicht *gegen* jene Ansichten stellt, denn die Frage, wie hoch Jesus einzusortieren ist, ist bereits im Neuen Testament präsent, wenn Jesus der Gotteslästerung beschuldigt wird oder wenn jemand fragt: „Für wen hält er sich?“ Aber Hill hat sicherlich Recht, wenn er behauptet, dass die vertikale Achse nicht ausreicht, um *zu beschreiben, was bereits im Neuen Testament selbst vorhanden ist.*

Anstatt mit Gott zu beginnen und dann zu versuchen, Jesus und den Geist irgendwo auf einer Achse der Nähe neben oder unter ihm anzusiedeln, ist es besser, ... weder Gott, noch Jesus, noch den Geist als etwas zu sehen, das für sich allein Vorrang genießt, sondern sie *alle als gleichermaßen ursprünglich, gegenseitig bestimmend, relational konstituiert zu sehen.* „Gott“ ist in diesem Sinne unbestimmbar ohne Jesus und den Geist; ebenso ist „Jesus“ unbestimmbar neben seinen Beziehungen zu [63] Gott und dem Geist; und „der Geist“ ist ohne Gott und Jesus nicht zu identifizieren. *Gemeinsam existieren alle drei in einem Netz oder Geflecht von Beziehungen, das jeden der drei zu dem macht, was er ist.*²³

Hill ist nicht der einzige, der dies vorschlägt, und er verweist auf frühere Wissenschaftler wie Nils Dahl, Leander Keck und C. Kavin Rowe. Durch Hill ist dies für mich zu einer überzeugenden Illustration der Notwendigkeit geworden, dass Wissenschaftler des Neuen Testaments auf die Theologen der Kirche hören, nämlich auf die Glaubensbekenntnisse und die Theologen hinter den großen Glaubensbekenntnissen, und späteres Denken nicht als unmögliche spätere Kategorien abtun.

Was Hill in seinem Buch tut—and die Details können in einer sorgfältigen Lektüre von *Paul and the Trinity* gefunden werden—*ist zu zeigen, dass Gott (Vater) in Beziehung zum Sohn und zum Geist, der Sohn in Beziehung zum Vater und zum Geist und der Geist in Beziehung zum Vater und zum Sohn begriffen wird.* Der jüdische Monotheismus, der für einige Gelehrte so

²³ Wesley Hill, *Paul and the Trinity: Persons, Relations, and the Pauline Letters* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2015), 168-69, Hervorhebungen hinzugefügt.

paradigmatisch ist, *klammert genau die Kategorien aus, die das frühchristliche Denken über Gott in seiner triadischen, ja trinitarischen Form auszeichnen*. Der richtige Blickwinkel ist also nicht eine vertikale Achse—wie göttlich ist Jesus? Wie göttlich ist der Geist? Das für das frühchristliche Denken am besten geeignete Objektiv ist vielmehr ein Beziehungsgeflecht, und sobald man zulässt, dass dieses Netz zum Paradigma wird, treten die Beziehungen zwischen Vater, Sohn und Geist in den Vordergrund. Man könnte also sagen, dass alles, was einem trinitarischen-oder-christologischen Monotheismus ähnelt, ein Ausdruck ist, der zu „trinitarisch“ geändert werden muss. Sobald man den Monotheismus mutiert, braucht man eine andere Kategorie, und Hill schlägt vor, dass wir genau das tun.

Aber verbieten die Beweise diese Annahme, weil sie die Unterordnung des Sohnes unter den Vater nahelegt, und spricht dies nicht von etwas, das auf der vertikalen Achse liegt? Hier kommen Hills Nuancen zum Tragen, denn wenn man bei der Unterordnung stehen bleibt, wird man dem Umfang der frühchristlichen Behauptungen nicht gerecht. Er drückt es folgendermaßen aus:

[64] Zwei Feststellungen stellen die Nützlichkeit der Kategorie „Unterordnung“ in Frage. Erstens konstituieren sich die Identitäten Gottes und Jesu in und durch ihre unterschiedlichen Arten der Beziehung zueinander: Gott sendet und verherrlicht, Jesus wird gesandt und verherrlicht. Aber zweitens sind diese unterschiedlichen Beziehungen eine Perspektive auf Gott und Jesus, die mit einer zweiten Perspektive zusammengehalten werden muss, die sie als grundlegend eins oder einheitlich betrachtet: Gott und Jesus teilen den göttlichen Namen; sie sind beide zusammen „der Herr.“²⁴

Asymmetrie, ja, aber nicht in einer Weise, die sich einfach auf einer vertikalen Achse nach oben und unten bewegt. Denn der, der in Philipper 2,6–11 gesandt wird, ist derjenige, der gleich ist, und der, der stirbt, ist derjenige, der den Namen Gottes selbst trägt. In solchen Stellen gibt es keinen Wettbewerb oder gar eine Spannung zwischen dem Hohen und dem Niedrigen, sondern eine Wechselseitigkeit von Personen, die für diese Person charakteristische Aufgaben erfüllen. Die Asymmetrie ist gegenseitig definierend, nicht ausschließend. Das heißt, was dem einen eigen ist, betrifft nicht das Wesentliche. Daher gibt es das, was Hill manchmal „asymmetrische Wechselseitigkeit“ nennt. Wenn man vom Vater spricht, impliziert man den Sohn, wenn man vom Sohn spricht, impliziert man den Vater, und wenn man vom Vater oder vom Sohn spricht, impliziert man den Geist, und der Geist impliziert Vater und Sohn—in der paulinischen Theologie.

Kurz gesagt, Hill nimmt spätere theologische Kategorien als Heuristik für die Lektüre früherer Texte, nicht um sie aufzudrängen, sondern um zu fragen, ob sie miteinander kooperieren können. Und das tun sie. Er spricht dann von der „hermeneutischen Fruchtbarkeit der

²⁴ Hill, *Paul and the Trinity*, 170.

trinitarischen Theologie“ und davon, „dass die trinitarische Lehre im Nachhinein verwendet werden kann, um Licht auf die paulinischen Texte zu werfen und ein tieferes Eindringen in ihr eigenes historisches Milieu zu ermöglichen, und dass es nicht notwendigerweise anachronistisch ist, späteren christlichen Kategorien zu erlauben, die Linse zu sein, durch die man Paulus liest.“ Weiter heißt es: „Die Ergebnisse eines solchen Unterfangens können, so ist zu hoffen, zu einer weiteren Untersuchung der gegenseitigen Abhängigkeit von biblischer Exegese und dogmatischer Theologie führen. Wenn die trinitarische Theologie dem [65] Exegeten, der sich mit der Theologie des Paulus auseinandersetzt, zu Hilfe kommt, dann kann dieser Leser des Paulus seinerseits die trinitarische Theologie an ihre eigenen exegetischen Wurzeln erinnern.“²⁵ Das macht die Apostel nicht zu vollwertigen trinitarischen Theologen. Vielmehr entlarvt es gleichzeitig die verborgene Implikation der Ausklammerung späterer Kategorien, während es auch die Möglichkeiten dieser späteren Kategorien überhaupt erschließt. Wenn man die Relationalitäten von Vater, Sohn und Geist nicht auslotet—Relationalitäten, die im Neuen Testament bereits in Hülle und Fülle vorhanden sind—, wird man keine Christologie finden, die in Relationalitäten wurzelt. Wenn man sich für eine vertikale Achse entscheidet, wird man von dieser Achse geformt und behindert.

Ich könnte noch weiter gehen, aber ich möchte jetzt zeigen, wie zwei andere Wissenschaftler neutestamentliche Texte in einer Weise bearbeitet haben, die über das hinausgeht, was Hill die vertikale Achse nennt, und sich auf ein mehr relationales Netz bezieht. Keiner von ihnen ist so explizit wie Hill, wenn es darum geht, spätere trinitarische Kategorien in einer heuristischen Weise zu verwenden, aber beide haben tatsächlich die hermeneutische Fruchtbarkeit solcher Kategorien gezeigt (wie Hill oben zitiert wird). Was diese Gelehrten zeigen, ist, dass Neutestamentler, um kirchliche Theologen zu sein, die Theologen der Kirche brauchen, um das Terrain des Neuen Testaments zu kartieren.

Matthew Bates. Die Arbeiten der Gelehrten der vertikalen Achse konzentrierten sich auf Texte und Praktiken des Neuen Testaments, die die Gottheit Christi nahelegen. Diese Fokussierung ihres Blicks vernachlässigte ein anderes Merkmal, das Matthew Bates ins Blickfeld gerückt hat, nämlich die Verwendung des Alten Testaments im Modus der *prosopologischen Exegese*.²⁶ Wenn Wesley Hill spätere Kategorien heuristisch verwendet hat, um die neutestamentliche Christologie von der vertikalen Achse in ein Beziehungsgeflecht zu verwandeln, so haben Bates und Madison Pierce gezeigt, dass das Beziehungsgeflecht stärker hervortritt, als vielleicht sogar Hill dachte.

[66] Was ist prosopologische Exegese? Das griechische *Wortprosopon* bedeutet „Gesicht“ oder „Person“, und prosopologische Exegese bedeutet, zu behaupten, dass unbenannte

²⁵ Hill, *Paul and the Trinity*, 171.

²⁶ Matthew W. Bates, *The Hermeneutics of the Apostolic Proclamation: The Center of Paul's Method of Scriptural Interpretation* (Waco, TX: Baylor University Press, 2012); Bates, *The Birth of the Trinity* (Oxford: Oxford University Press, 2016). Dieser Abschnitt ist zu finden in *Birth of the Trinity*.

Personen in und durch alttestamentliche Texte sprechen. Ein klassisches Beispiel ist die verwirrende Frage, die Jesus in Markus 12,36–37 stellt: „Denn David hat, vom Heiligen Geist erfüllt, selbst gesagt: ‚Der Herr [Gott] sprach zu meinem Herrn [Messias]: ‚Setze dich mir zur Rechten, bis ich dir deine Feinde unter die Füße lege!‘“ David selbst also nennt ihn ‚Herr‘. Wie können die Schriftgelehrten behaupten, der Christus sei der Sohn Davids?“ (Mk 12,35). Jesus zitiert dann das obige Zitat und fragt: „Wie kann er sein Sohn sein?“ (Mk 12,37). Die Frage, die wir uns stellen, lautet: Wer sagt hier was? Die Spannung, die wir beim Lesen dieses Textes empfinden, ist die Spannung, die sie empfanden, und um diese Spannung abzubauen, haben sie Redner zur Klärung eingesetzt.

Oder nehmen wir Hebräer 10,5–7:

Darum spricht er bei seinem Eintritt in die Welt:

„Schlacht- und Speiseopfer hast du nicht gefordert,
doch einen Leib hast du mir bereitet;
an Brand- und Sündopfern
hast du kein Gefallen.

Da sagte ich: ‚Siehe, ich komme um deinen Willen, Gott, zu tun.‘
(so steht es über mich in der Schriftrolle).“

Der Autor weiß, dass es Christus war, der diese Dinge zum Vater sagte, und er weiß dies durch eine prosopologische Lesart. Der Autor schreibt die Worte eines Psalms (Ps 40,6; LXX 39,7) aus verschiedenen Gründen einer Person zu (*prosopon*).

Oder Römer 15,1–4, hier unter Verwendung von Psalm 68,10 LXX:

Wir müssen als die Starken die Schwäche derer tragen, die schwach sind, und dürfen nicht für uns selbst leben. Jeder von uns soll dem Nächsten zu Gefallen leben, zum Guten und zur Auferbauung. *Denn auch Christus hat nicht sich selbst zu Gefallen gelebt; vielmehr steht geschrieben: ‚Die Schmähungen derer, die dich schmähren, sind auf mich gefallen.‘* Denn alles, was einst geschrieben worden ist, [67] ist zu unserer Belehrung geschrieben, damit wir durch Geduld und durch den Trost der Schriften Hoffnung haben.

In der hitzigen Auseinandersetzung in den römischen Hausgemeinden gingen sich die Schwachen und die Starken gegenseitig an die Gurgel, und der Apostel zieht sein Thema der Christusähnlichkeit heraus und beruft sich zur Begründung auf einen Psalm, dessen Worte er Christus sprechen lässt (kursiv gesetzt). Dies, so Paulus, zeige, wie die Heilige Schrift für christliche Gemeinden genutzt werden könne und hilfreich sei.

Bates zeigt in seinem Buch, dass die prosopologische Exegese jüdisch war; dass Jesus selbst daran teilnahm; dass die frühen Christen dies taten; *und dass in ihrer prosopologischen Exegese eine Christologie und ein trinitarisches Denken nicht nur vorausgesetzt, sondern auch sichtbar waren.* Darüber hinaus geht Bates auf zahlreiche Texte der prosopologischen Exegese im Neuen

Testament ein und untersucht so die Präexistenz, die Sendung des Sohnes im Dialog mit dem Vater, kreuz-förmige Gespräche, Lobpreis der Rettung, triumphale Erwartungen und das richtige Lesen Gottes. Die Themen, die man in dieser Form der frühchristlichen Hermeneutik findet, sind makroskopisch. *Bates behauptet sogar, dass diese personenzentrierte Lektüre des Alten Testaments die Geburtsstunde der Trinität war, womit er das sprachliche Aufkommen der Trinität als theologisches Konstrukt meint.* Dies scheint mir gerechtfertigt zu sein. Das trinitarische Denken wurde durch die prosopologische Exegese vorausgesetzt, aber gleichzeitig erweitert, indem es noch weiter artikuliert wurde, und Vater, Sohn und Geist in die Texte zurückgelesen wurden, in denen sie nicht ausdrücklich erwähnt wurden, die aber quasi um ihre Anwesenheit flehten.

Die neutestamentlichen Forscher haben die prosopologische Exegese jedoch ignoriert, und bis heute lehnen viele, wenn nicht sogar die meisten, sie als legitime Form der Lektüre des Alten Testaments ab. Dennoch haben Jesus und die Apostel die Bibel zuweilen auf diese Weise gelesen. Bei der Erforschung der prosopologischen Exegese entdeckt man einige der Fäden dessen, was später zur trinitarischen Theologie wurde. Die Gelehrten der vertikalen Achse haben sie nach meiner Lesart völlig ignoriert. Und warum? Weil wir (ich schließe mich selbst ein) nicht nur das trinitarische Glaubensbekenntnis, sondern vor allem die patristische Methode der Bibellektüre ausgeklammert haben. Man kann nicht sehen, was man nicht sehen will.

[68] Bates ist nicht allein, aber er ist in der Minderheit. Bates zeigt, dass wir, wenn wir die Exegese der Patristik im Lichte des späteren trinitarischen Denkens betrachten, der Hermeneutik und Theologie Jesu und der Apostel näher kommen, als wenn wir uns auf die historisch-kritische Methode beschränken und das spätere Denken ausklammern. Vielleicht steht das spätere Denken in direkter Linie mit dem Neuen Testament selbst.

Madison Pierce. Ich wende mich nun Madison Pierces *Divine Discourse in the Epistle to the Hebrews*, einem Werk, das Bates' prosopologische Exegese zu einem Studienschwerpunkt des Hebräerbriefs ausweitet und gleichzeitig Licht auf das frühe trinitarische Denken wirft, das vom Denken in vertikalen Achsen (wie oben erwähnt) ignoriert wird.²⁷ Neben zahlreichen Einsichten in den Hebräerbrief leistet Pierces Studie der prosopologischen Exegese etwas, was Bates nur andeutet: Sie kommt nämlich den Kappadokiern bei der Erforschung der gegenseitigen Wechselwirkung zwischen Vater, Sohn und Geist so nah wie niemand sonst. Sie erforscht zwar nicht den sozialen Trinitarismus, aber sie erforscht die göttliche Rede oder den Diskurs von Vater, Sohn und Geist. Beachten Sie diese Texte im Hebräerbrief und nutzen Sie sie, um über die frühe Christologie und das trinitarische Denken nachzudenken.

Im Hebräerbrief begegnen wir (1) dem Vater, der den Sohn liebt, der (prosopologisch) über den Sohn und zu ihm spricht, damit alle ihn hören können (Hebr 1,5–9):

²⁷ Madison N. Pierce, *Divine Discourse in the Epistle to the Hebrews: The Recontextualization of Spoken Quotations of Scripture*, Society for New Testament Studies Monograph Series 178 (New York: Cambridge University Press, 2020).

Denn zu welchem der Engel hat er jemals gesagt,

„Mein Sohn bist du;

Ich habe dich heute gezeugt“,

Und weiter:

„Ich will für ihn Vater sein

und er wird für mich Sohn sein“?

Wenn er aber den Erstgeborenen wieder in die Welt einführt, sagt er:

„Alle Engel Gottes sollen sich vor ihm niederwerfen.“ [69]

Und von den Engeln sagt er:

„Er macht seine Engel zu Winden und seine Diener zu Feuerflammen“;

zum Sohn aber,

„Dein Thron, o Gott, steht für immer und ewig, und:

Das Zepter deiner Herrschaft ist ein gerechtes Zepter.

Du liebst das Recht und hasst das Unrecht,

darum, o Gott, hat dein Gott dich gesalbt

mit dem Öl der Freude wie keinen deiner Gefährten.“

Dieser Vater spricht in Hebräer 5 und 7 über den Sohn und verdeutlicht noch mehr über die Erlösung des Sohnes: Er ist ein Priester-Sohn wie Melchisedek, dessen Amt auf besseren Verheißungen beruht und den neuen Bund bildet, den der Vater in Hebräer 8 ankündigt. Pierce zeigt, dass der Vater in der Liebe zum Sohn die Kinder Gottes liebt.

(2) Der Sohn, der dient, spricht (prosopologisch) in Hebräer 2,11–13 und sagt:

Denn er, der heiligt, und sie, die geheiligt werden, stammen alle aus Einem; darum schämt er sich nicht, sie Brüder zu nennen, und zu sagen:

„Ich will deinen Namen meinen Brüdern verkünden,

inmitten der Gemeinde dich preisen“;

und ferner:

„Ich will auf ihn mein Vertrauen setzen“;

und:

„Siehe, ich und die Kinder, die Gott mir geschenkt hat.“

In Hebräer 10,5–7 spricht er erneut, diesmal zum Vater, indem ihm Worte aus dem Alten Testament (LXX Ps 39,7–9) zugeordnet werden:

Darum spricht er [Christus] bei seinem Eintritt in die Welt:

„Schlacht- und Speiseopfer hast du nicht gefordert, [70]

doch einen Leib hast du mir bereitet;

an Brand- und Sündopfern hast du kein Gefallen.“

Da sagte ich:

„Siehe, ich komme
—so steht es über mich in der Schriftrolle—
um deinen Willen, Gott, zu tun.“

Jetzt spricht der Vater zum Sohn und der Sohn zum Vater.

Und (3) der Geist ermahnt das Volk Gottes, und hier nehmen wir ein Stichwort aus Hebräer 3,7–11 (sowie durch Hebr 4,11):²⁸

Darum beherzigt, was der Heilige Geist sagt:

„Heute, wenn ihr seine Stimme hört,
verhärtet nicht eure Herzen wie beim Aufruhr
am Tag der Versuchung in der Wüste!

Dort haben eure Väter mich versucht, sie haben mich auf die Probe gestellt
und hatten doch meine Taten gesehen, vierzig Jahre lang.

Darum war mir diese Generation zuwider
und ich sagte: ‚Immer geht ihr Herz in die Irre.

Sie erkannten meine Wege nicht.‘

Darum habe ich in meinem Zorn geschworen:

‚Sie sollen nicht in das Land meiner Ruhe kommen.‘“

Es ist nicht möglich, die Komplexität dieser Texte oder alles, was Pierce an die Oberfläche bringt, zu erörtern, und das ist auch nicht meine Absicht in diesem Kapitel. Vielmehr möchte ich zeigen, dass der Autor des Hebräerbriefs Gott in drei sprechenden Stimmen *wahrnimmt*, in drei *prosopa*, wenn man die Methode anwendet, Personen sprechen zu sehen, und auf diese Weise finden wir im Hebräerbrief sowohl die Präexistenz von drei Personen als auch die göttliche Interaktion von drei Personen.

Der vertikal ausgerichtete Ansatz hat die frühen trinitarischen Implikationen der prosopologischen Exegese nicht erkannt. In gewisser Weise liegt das daran, dass [71] eine solche Wissenschaft mit der Scheuklappe der historisch-kritischen Methode arbeitet, mit der bewussten Entscheidung, die späteren trinitarischen Kategorien auszublenden, und auf diese Weise nur das sieht, was sie mit ihrer Methode sehen kann. Aber Gelehrte wie Pierce, die von späteren Methoden und daher auch von späteren Kategorien lernen, erhellen nicht nur die frühe Christologie, sondern weisen auch einen Weg nach vorn, um zu zeigen, dass die Wissenschaftler des Neuen Testaments ihre Sichtweise erweitern und auf spätere Stimmen hören müssen. Diese können Kategorien liefern, die helfen können, das Neue Testament selbst zu verstehen. Sie stellt fest, dass „die Verwendung dieser Technik“ im Hebräerbrief „allgegenwärtig, methodisch und

²⁸ Dies wurde für die prä-nizänische Zeit ausführlich in einer Weise ausgearbeitet, die die Bibelwissenschaft stärker beeinflussen könnte: Kyle R. Hughes, *The Trinitarian Testimony of the Spirit: Prosopological Exegesis and the Development of Pre-Nicene Pneumatology*, Supplements to Vigiliae Christianae 147 (Leiden: Brill, 2018); Hughes, *How the Spirit Became God: The Mosaic of Early Christian Pneumatology* (Eugene, OR: Cascade, 2020).

außergewöhnlich“ ist.²⁹ Auffallend ist, dass Jesus im Hebräerbrief mehr, und der Geist nur im Hebräerbrief spricht. Wir sehen im Hebräerbrief das, was sie als göttlichen Diskurs bezeichnet.

Was wir bei diesen drei Exegeten des Neuen Testaments—Hill, Bates und Pierce—gesehen haben, ist eine unvoreingenommene neutestamentliche Wissenschaft, die mit einer Theologie in Kontakt steht, die mit der eher späteren Kirche verbunden ist. Aber sie drängen uns zu der Frage, ob es so viel später ist, wie viele (z. B. Dunn) uns glauben machen wollen. Ich glaube nicht.

Integration unserer Disziplinen

Nun zwei Bemerkungen des Theologen Robert Jenson. Erstens bringen uns vor allem diese prosopologischen Studien (Bates, Pierce) einen Schritt näher an die Definition der *Person*, die Jenson in seiner Abwandlung von Boethius vornimmt: „Eine Person ist jemand, mit dem andere Personen—die Zirkularität ist konstitutiv—*sprechen* können, den sie *ansprechen* können“³⁰. So wie die Personen in diesen prosopologischen Studien zueinander sprechen und angesprochen werden und wie Wesley Hill auf die Relationalität hinweist, so ist auch Jenson der Ansicht, dass die Person grundlegend relational/kommunikativ ist.³¹ Jenson geht in seiner trinitarischen Theologie der Person also eher von einem *kommunikativen* als von einem *besitzenden* [72] Sinn aus. Theologen müssen wissen, dass wir Neutestamentler mehr in Personenbegriffen wie Jenson denken müssen.

Zweitens eröffnet Jenson sein Kapitel „Of One Being with the Father“ mit diesen provokanten Worten: „Die Lehre von der Trinität ist weniger eine homogene Ansammlung von Sätzen als vielmehr eine Aufgabe“. Und was könnte diese Aufgabe sein? „Das ständige Bemühen der Kirche, das hypostatische Wesen des biblischen Gottes zu erkennen und daran festzuhalten.“ Nachdem er einige relationale Ausdrücke im Neuen Testament skizziert hat, bietet er Folgendes an: „Christen [die der Logik des Neuen Testaments selbst folgen] können nur in einem dramatischen und sprachlichen Raum leben, der durch die Koordinaten des dreieinigen Namens bestimmt ist: zum Vater, mit dem Sohn, im Geist.“³²

Es ist nicht ungewöhnlich, dass Systematiker starke Behauptungen darüber aufstellen, was die Bibel sagt, und dann von Bibelwissenschaftlern ein „aber, aber, aber“ zu hören bekommen; und einige dieser „Aber“ haben wir in diesem Kapitel bereits gehört. Aber die letzten Beispiele dieses Kapitels deuten darauf hin, dass Jensons Behauptung mehr für ihn spricht, als die früheren Beispiele zu geben bereit waren. Dass er seinen ersten Band mit der Aussage abschließen kann, Gott sei eine „Fuge“, bringt das, worauf diese Bibelwissenschaftler hinauswollen, in eine

²⁹ Pierce, *Divine Discourse*, 201.

³⁰ Jenson, *Systematic Theology* 1:117.

³¹ Sarah Coakley vom Geist geleitetes integratives Modell unserer Beziehung zu Gott im Gegensatz zu einem hierarchischen, linearen und vertikalen Modell ergänzt diese Beobachtungen. Siehe Coakley, *God, Sexuality, and the Self*.

³² Jenson, *Systematic Theology* 1:90, 93-94.

Metapher: Vater, Sohn, Geist im Gespräch, und wir, Gottes Volk, nehmen die Musik des göttlichen Gesprächs auf.³³

Aber manchmal können Theologen zu weit gehen. Im nächsten Kapitel werde ich untersuchen, wie die Theologie manchmal aus dem Ruder läuft und wie sie von Bibel-Leuten wieder auf Kurs gebracht werden kann. Bevor wir dazu kommen, möchte ich die Erkenntnisse aus den ersten beiden Kapiteln in einen größeren Zusammenhang stellen. Wenn unser Gott trinitarisch ist, dann bedeutet das, dass Gott ein Gott in Beziehungen ist (Vater, Sohn, Geist). Wenn wir also sagen können, dass die Personen Gottes miteinander kommunizieren, dann müssen wir einsehen, dass die Heilige Schrift—der Schwerpunkt dieses Buches—die Kommunikation des Kommunizierenden mit den Menschen ist, die mit Gott kommunizieren können. Wir können dann sagen, dass [73] die Heilige Schrift ist eine Kommunikation von Kommunikanten mit Kommunikanten. Das ändert an sich schon, was wir tun, wenn wir biblische Theologie betreiben, und es ruft die Theologen zur Schrift, wie es die biblischen Theologen auffordert, auf die Theologen zu hören.

³³ Jenson, *Systematic Theology* 1:236. Einige Dimensionen der trinitarischen Theologie von Jenson wurden in Frage gestellt: Scott R. Swain, *The God of the Gospel: Robert Jenson's Trinitarian Theology* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2013).

03: Theologie braucht historisch geprägte Bibelwissenschaften

[74]

VIELLEICHT IST DER STARTPUNKT dieses Kapitels die Feststellung, dass biblische und systematische Studien manchmal völlig aus dem Takt geraten und koordiniert werden müssen, wenn sie nicht zu isolierten Disziplinen werden wollen. Keine der beiden Disziplinen bleibt gleich, jede entwickelt sich, aber wenn die Entwicklungsmuster nicht (an)erkannt und ineinander integriert werden, kommen beide im Streben nach einer umfassenderen Wahrheit vom Weg ab. Einige in meinem Fachgebiet glauben, dass die Theologen uns zuhören müssen, während es nicht unsere Aufgabe ist, ihnen Aufmerksamkeit zu schenken. Diese Art der Bevormundung des anderen wird von den Systematikern einfach nicht respektiert, und wir müssen eine zugänglichere Form des Diskurses entwickeln. Wenn es in der Bibelwissenschaft zu viele anarchistische Impulse gibt, dann gibt es in der Systematik zu wenig Exegese und historischen Kontext.

Wenn wir uns hier mit den aktuellen Entwicklungen in den einzelnen Disziplinen befassen, laufen wir Gefahr, die jeweils andere auszuschließen. Es ist nicht ungewöhnlich, dass ein Bibelwissenschaftler einen Aufsatz oder sogar eine Monographie mit dem Eingeständnis beginnt, dass er nicht [75] in der Lage war, alles lesen zu können, und manchmal ist damit das Eingeständnis verbunden, dass benachbarte Gebiete mehr oder weniger ignoriert wurden... und das Gleiche gilt für die Systematik. Lassen Sie es mich also deutlich sagen: Wenn wir Bibelspezialisten nicht einmal die besten Studien unserer eigenen Disziplinen kennen, können wir nicht erwarten, dass die Systematiker auch nur annähernd alles wissen, was in unserem Fachgebiet vor sich geht. Deshalb brauchen wir einander und deshalb ging das vorherige Kapitel diesem Kapitel voraus.

Bibelstudien sind idealerweise Exegesen im Kontext, und das beinhaltet die Anerkennung zahlreicher Kontexte, Spezialisten auf jedem Gebiet, rätselhafte Publikationen im Überfluss und die Notwendigkeit, auf solche Studien zu hören, um ein vernünftiges Verständnis des Textes im Kontext zu erkennen, ob es sich nun um altorientalische Studien über Schöpfungsgeschichten, verschiedene anthropologische und historisch situierte Studien über Opfer und Sühne handelt, die Art der politischen Autoritäten und des Regierens in den alten Kulturen, die Entwicklung des Judentums vom alten Israel bis hin zur frühen Rabbinerkultur, die Schriftrollen vom Toten Meer und ihre Auswirkungen in viele Richtungen, und all dies wird noch einmal neu kontextualisiert, als die Apostel das Land Israel verließen und ins Römische Reich zogen, wo sie sowohl die griechische als auch die römische Kultur in sich aufnahmen, anpassten und herausforderten. All dies und noch viel mehr gehört zu den Bibelwissenschaften, und es erfordert harte Arbeit, die Diskurse zu durchdringen.

Es ist wichtig, den historischen Kontext zu erkennen, denn alles hat einen Kontext. Es ist eine Standardformel zu sagen, dass ein Text ohne Kontext ein Vortext ist, aber immer noch wahr ist—sowohl damals als auch heute. Wenn ich „Steuern“ sage, sagen Sie... was? Was Sie sagen, wird von Ihrem Bedeutungskontext geprägt sein, und was ich Sie sagen höre, wird von meinem geprägt sein. Es ist eine Tatsache, dass viele Aussagen über das, was die Bibel sagt, aus kontextlosen Exegesen einer früheren Generation stammen. Ich habe mich kürzlich mit dem Buch der Offenbarung befasst. Wenn man vergleicht, was viele evangelikale Christen über die künftige Eschatologie (Entrückung, Millennium, Zwischenzustand usw.) glauben, wird die Hinterlassenschaft früherer Gelehrtergenerationen deutlich, von denen einige dauerhaft gefestigt, und andere eher wandelbar sind. Unsere Bibel ist nicht wie das Buch Mormon, von dem [76] behauptet wird, dass es irgendwie vom Himmel gefallen und mehr oder weniger kontextlos ist. Die christliche Bibel ist eine lange, sich über Jahrtausende erstreckende Erzählung mit wechselnden Kontexten, aber diese Bibel zeugt von einem dem Gott, der in bestimmten Momenten handelte und in bestimmten Situationen zu bestimmten Menschen sprach. Unsere Offenbarung ist also kontextbezogen und historisch gebunden, und jeder theologische Anspruch, der sich auf Texte aus einer anderen Kultur stützt, muss ein sensibles Hören auf diesen Text in seinem Kontext beweisen. So viel also zum großen Ganzen und zur Theorie.

Biblische Studien, die wichtig sind für die Systematische Theologie: Vier neuere Werke

Die Zeit wird zeigen, ob die Systematiker der weit verbreiteten und sich ständig vertiefenden Arbeit von John („Jack“) Levison über den Geist im Alten Testament und im Judentum genügend Aufmerksamkeit schenken werden. Levison weist seit Jahren darauf hin, dass neutestamentliche Gelehrte und Systematiker das hebräische Wort „Geist“ (*ruach*) in Verbindung mit dem Wort *Gott* im Alten Testament sehen und sofort den *Geist* in Verbindung mit „heilig“ verwenden, und da haben wir es: trinitarische Theologie! Levison zeigt in sorgfältigen, vorsichtigen und nachhaltigen Exegesen im Kontext, dass dieser hebräische Begriff auf Wind, Atem, Geist im Sinne von „menschlichem Geist“ und auf Geist im Sinne von „göttlichem Geist“ hinweist. Nun gut. Das Problem ist, dass einige Verwendungen im Alten Testament leicht zu unterscheiden sind, viele aber auch nicht. Es gibt fast vierhundert Verwendungen dieses Begriffs im Alten Testament, und es gibt *beträchtliche Überschneidungen*, und man kann manchmal (oder öfter als das) nicht zwischen menschlichem und göttlichem Geist unterscheiden, und *das kann* für die systematische Theologie *lehrreich und konstruktiv sein*. Levisons Arbeit verdient eine sorgfältige Prüfung durch Systematiker, und sie könnte durchaus eine neue Art von *Ruachologie* hervorbringen, die unsere Pneumatologie umgestaltet oder zumindest fördert.¹ Der

¹ John R. Levison, *Filled with the Spirit* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009); Levison, *Inspired: The Holy Spirit and the Mind of Faith* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2013); Levison, *The Holy Spirit Before Christianity* (Waco,

Theologe Robert Jenson bewegt [77] in seinem kurzen Überblick über die Personen der Identität Gottes sowie in seinem umfangreicheren Kapitel über den Geist zu leicht vom *Atem* zum *Heiligen Geist*.²

Die neutestamentlichen Studien stoßen immer wieder auf neue Entdeckungen und neue Erkenntnisse, von denen viele für die Systematik von Nutzen sein können. Eine Studie, die sich mehr auf die politische Theologie als auf die klassischen Themen der systematischen Theologie bezieht, ist die wunderbare Arbeit des indigenen US-amerikanischen Neutestamentlers Christopher Hoklotubbe über die Bedeutung von *eusebeia* in den Pastoralbriefen.³ In seiner umfassenden Studie zeigt Hoklotubbe, dass dieser Begriff in den Pastoralbriefen häufig mit „Frömmigkeit“ oder „Gottesfurcht“ übersetzt wird (z. B. 1 Tim 2,2; 4,7–8; 6,3.5–6,11; 2 Tim 3,5; Titus 1,1 [EU, LUT, ELB]: Im Englischen „godliness“). Aber der Begriff *godliness* hat eine Konnotation, die auf „gottgleich sein“ hindeutet. Er erinnert an die Geschichte der Diskussion über Heiligung und Absonderung und hat manchmal sogar abgrenzende Züge: Zum Beispiel sagt man: „Er ist ein gottesfürchtiger Lehrer“, und das bedeutet, dass jemand anderes es nicht ist. Hoklotubbe beweist jedoch zweifelsfrei, dass dieser Begriff so etwas wie „zivilisierte Frömmigkeit“ bedeutet und nicht Abgrenzung, sondern soziale Achtung und kulturelle Respektabilität hervorruft. Das heißt, er bezeichnet nicht denjenigen, der sich von der Gesellschaft abhebt, sondern denjenigen, der sich in die Gesellschaft einfügt, ohne der Kultur oder der Kirche gegenüber respektlos zu sein. Darüber hinaus macht Hoklotubbe deutlich, dass dieser Begriff eine christliche Aneignung eines gemeinsamen Ausdrucks für eine christliche Lebensweise beschreibt, die im öffentlichen Leben einen guten Eindruck macht. Um es noch einmal zu sagen: Dies führt nicht zu einer messbaren Veränderung der Systematik, aber es bewegt uns dazu, anders über politische Theologie und christliche Ethik nachzudenken. Zweifellos ist dies die Art von Beitrag zur Wissenschaft, für die Systematiker aufmerksam werden und die sie irgendwie in ihre Arbeit einbeziehen müssen. Die neutestamentlichen Studien sind in ständiger Bewegung, und niemand kann damit Schritt halten, aber jeder von uns muss mit anderen zusammenarbeiten, um alle unsere Disziplinen zu verbessern.

[78] Ich erwähne jetzt nur einige Studien am Rande. Susan Eastman zeigt in ihrer Studie der Anthropologie in *Paul and the Person*, dass der Mensch im Grunde dyadisch und nicht monadisch ist.⁴ Das heißt, unsere Identität bildet sich in der Beziehung zu anderen und nicht einfach als Individuum. Dies wirkt sich natürlich darauf aus, wie man die christliche Ethik und Ekklesiologie gestaltet, aber es lenkt auch unsere Aufmerksamkeit auf die individualistischen Theologien, die von Theologen (und Bibelwissenschaftlern) produziert werden, die vielleicht

TX: Baylor University Press, 2019); Levison, *Boundless God: The Spirit According to the Old Testament* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2020).

² Robert W. Jenson, *Systematic Theology* (New York: Oxford University Press, 1997), 1:86-88, 146-61.

³ T. Christopher Hoklotubbe, *Civilized Piety: The Rhetoric of Pietas in the Pastoral Epistles and the Roman Empire* (Waco, TX: Baylor University Press, 2017).

⁴ Susan Grove Eastman, *Paul and the Person: Reframing Paul's Anthropology* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2017).

denken, sie seien auf sich allein gestellt. Das eigene Selbst wird in Beziehung zu anderen geformt—Subjekt und Objekt sind nicht so leicht zu unterscheiden.⁵ Matthew Croasmuns *The Emergence of Sin* ist eine umfassende Studie, die die so genannte Personifizierung der Sünde im Römerbrief untersucht und zeigt, dass die Emergenztheorie uns dazu zwingt, die Sünde als *Akteur* anzuerkennen. Die Supervenienz einzelner menschlicher Sünden bildet dann im Laufe der Zeit den Agens Sünde, der von der Supervenienzbasis abhängt, diese aber zu etwas Lebendigem ausweitet und der dann abwärts gerichtete Folgen hat, um das Individuum zu beeinflussen, mehr und mehr zu sündigen. Was geschieht, so frage ich kurz, mit unserer Soteriologie, wenn die Sünden, die wir begehen, zumindest teilweise durch den Agens Sünde, der in unserer Welt wirkt, geformt werden?⁶

Ein letztes Beispiel, mit dem nun ich mich beschäftigt habe: die Bedeutung von *Evangelium*. Das Evangelium ist, um ganz ehrlich zu sein, so sehr in die Weltanschauung des westlichen Christentums hineingeschrieben worden, dass es fast schon ökumenisch ist, „Die Vier Geistlichen Gesetze“ oder „Die Brücke“ oder irgendeine Variante davon, von Nuancen abgesehen, für das Evangelium zu halten: Gott liebt uns, wir sind Sünder, Jesus ist für uns gestorben, wir müssen ihm nur vertrauen, und wir kommen in den Himmel, wenn wir sterben. Der Schwerpunkt liegt auf der Kreuzigung, während die Auferstehung nicht besonders betont wird, und eine Sühnetheorie (stellvertretende Sühne) war sehr einflussreich [79] für den Inhalt dieses Evangeliumsverständnisses und seine Attraktivität.⁷ Einer der Reize von N. T. Wrights jahrzehntelangem Kampf mit dem Himmelsaspekt vieler Verständnisse des Evangeliums ist, dass er viele dazu gebracht hat, die Bedeutung des *Evangeliums* neu zu betrachten. Um es kurz zu machen: Ich habe das Evangelium selbst studiert, indem ich Studenten unterrichtete und an verschiedenen Orten Vorträge hielt, und dieses Studium hat mich davon überzeugt, dass ich mich in dem Evangelium, das ich oben beschrieben habe und das ich das „soterianische Evangelium“ nenne, geirrt hatte und dass das Evangelium der Apostel eine andere Fassung als die soterianische Fassung war. Ich schrieb dies in *The King Jesus Gospel auf*, in dessen zweiter Auflage ich ein Kapitel entwickelte, in dem ich das soterianische Evangelium (zumindest seine weit verbreitete Attraktivität) auf Billy Grahams evangelistische Kreuzzüge zurückführte. Was ich dabei entdeckte, ist nichts anderes, als dass ich sah, was schon immer da war und was ich aber nicht gesehen hatte. Es hat mich persönlich sehr gefreut, dass ein junger Gelehrter, Matthew Bates, sich mir angeschlossen hat, um den tief verwurzelten Einsatz des Evangelikalismus für den soterianischen

⁵ Eastman, *Paul and the Person*.

⁶ Matthew Croasmun, *The Emergence of Sin: The Cosmic Tyrant in Romans* (New York: Oxford University Press, 2017).

⁷ Robert Jenson legt viel weniger Wert auf die Kreuzigung als auf die Auferstehung, so dass der Gott der Trinität der Gott ist, der Jesus von den Toten auferweckt hat (*Systematic Theology* 1,179-93). Bemerkenswert ist diese Aussage von ihm: „Die Kreuzigung ist Gottes Heilshandlung, gerade weil Gott sie durch die Auferstehung überwindet“ (1,182). Die Auferstehung ist also Gottes Wort, dass die Kreuzigung die Art von Gott offenbart, die Gott tatsächlich ist (1,189).

Ansatz in Frage zu stellen.⁸ Wenn man zu dieser Wahrnehmung des Evangeliums noch Bates' Weiterentwicklung von Teresa Morgans Herausforderungen in Bezug auf die Bedeutung des Glaubens als Treue hinzufügt, gibt es plötzlich neue Herausforderungen für Theologen, darüber nachzudenken, wie das Evangelium in der Systematik verstanden wird.

Diese Beispiele sind eher von untergeordneter Bedeutung im Vergleich zu dem Hauptbeispiel, auf das ich mich in diesem Kapitel konzentrieren möchte.

Reframed Grace: Barkley's Einfluss erforschen

Manchmal werden die Fundamente der Systematik durch eine strenge historische Bibelwissenschaft verschoben und verlagert, und wenn die Theologen sich nicht [80] anpassen, bauen sie am Ende ein Haus auf losen oder sogar nicht vorhandenen Fundamenten. Eine neuere Studie über Gnade in der antiken Welt hat die Fundamente beträchtlich verschoben—in einigen Fällen wurden die Fundamente erweitert, in einigen Fällen wurden völlig neue Fundamente geschaffen, und in anderen Fällen wurde die Sicht der Systematiker von der Gnade selbst in Frage gestellt. Diese Studie stammt von John Barclay, der die kühne, aber nicht polemisch formulierte Behauptung aufgestellt hat, dass bisher niemand die paulinische Theologie der Gnade wirklich studiert hat.⁹ Barclays Sicht der Gnade hat die Angemessenheit des allgemein anerkannten Verständnisses von Gnade in Frage gestellt und sollte einer Generation von Systematikern neuen Boden geben, auf dem sie arbeiten können.

Viele Jahre lang habe ich eine Sammlung von Definitionen der Gnade auf Christianity.com verwendet, um zu veranschaulichen, wie Gnade in den protestantischen (und reformierten) Traditionen verstanden wurde. Als jedoch Barclays *Paul and the Gift* veröffentlicht wurde, war klar, dass wir eine überarbeitete Definition brauchen. Ich werde hier mit dieser Reihe von Standarddefinitionen von anerkannten Denkern beginnen, bevor ich zu Barclays Studie komme, die systematische Theorien der Gnade in Frage stellt.

Grace nach dem allgemeinen Verständnis. Wie wird also Gnade in der christlichen Tradition verstanden, und welche Definition ist in der christlichen Theologie wirksam, die von diesen Definitionen geprägt ist?

B. B. Warfield: „Gnade ist freie, souveräne Gunst für diejenigen, die sie nicht verdienen.“

Jerry Bridges: „[Gnade] bedeutet, dass Gott sich zu den Menschen herabbeugt, die sich gegen ihn auflehnen.“

⁸ Scot McKnight, *The King Jesus Gospel: The Original Good News Revisited*, 2nd ed. (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2015); Matthew W. Bates, *Salvation by Allegiance Alone: Rethinking Faith, Works, and the Gospel of Jesus the King* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2017); Bates, *Gospel Allegiance* (Grand Rapids, MI: Brazos, 2019).

⁹ John M. G. Barclay, *Paul and the Gift* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2015).

Paul Zahl: „Gnade ist die bedingungslose Liebe zu einem Menschen, der sie nicht verdient hat.“

Wayne Grudem: „Gottes ‚Gnade‘ bedeutet seine ‚unverdiente Gunst.‘“ Oder an anderer Stelle: „Gottes Gnade bedeutet Gottes Güte gegenüber denen, die nur Strafe verdienen.“¹⁰

[81] Um diese Definitionen zu vertiefen, wende ich mich an Gerald Brays Definition von Gnade im *New Dictionary of Theology*.¹¹ Bray selbst beginnt mit einer allgemein klingenden Definition: „In ihrer Hauptbedeutung ist Gnade eine unverdiente Gunst, die gewöhnlich von einem Überlegenen an einen Untergebenen weitergegeben wird.“ Die Betonung, und nicht die jeweilige umfassendere Untersuchung in jeder dieser Definitionen liegt auf Gottes herabkommender Liebe zu den Menschen, die Sünder sind und diese Liebe nicht verdienen. Beachten Sie diese Begriffe in den obigen Definitionen: „unverdient“ und „Menschen, die sich auflehnen“ und „nicht verdient haben“ und „die nur Strafe verdienen“ und „von einem Überlegenen an einen Untergebenen“. In Barclays Liste der Vollkommenheiten, die weiter unten besprochen wird, betont jede dieser Definitionen die *Unverhältnismäßigkeit* der Gnade Gottes, und sowohl Barclay als auch jeder dieser Theologen hat damit Recht. Der Mensch ist der Gnade Gottes nicht würdig. Wir müssen uns aber schon fragen: Sind diese Definitionen geeignet? Ich denke nicht.

Bray, der eine Geschichte der Gnade in der Theologie mit fast keiner Betonung der biblischen Theologie (!) entwirft, ist der Meinung, dass die Gnadenlehre in der Kirche erst mit Augustinus entwickelt wurde, aber es wäre besser zu sagen, dass die augustinische Theorie der Gnade erst mit Augustinus entwickelt wurde, denn, wie Barclay zeigt, war die Gnade sowohl im Judentum als auch in der griechisch-römischen Welt voll am Werk.¹² Augustinus, so erklärt Bray, verstand die Gnade in umfassenden Begriffen: Sie ist vorbereitend, mitwirkend, ausreichend und wirksam. Kurz gesagt, die ganze Erlösung ist die ganze Gnade. Eine Abweichung findet sich in der mittelalterlichen Scholastik, in der die Gnade zwar durch verschiedene Mittel (Kirche, Gebet, Sakramente) wirksam wurde, aber in besonderer Weise zur Natur selbst hinzugefügt wurde, und Bray ist der Meinung, dass der (von Aristoteles stammende) Natur-Gnade-Dualismus, der sich in der mittelalterlichen Theologie durchsetzte, in wichtiger Weise die Reformation des 16. [82] Jahrhunderts vorbereitete. Der Protestantismus, so Bray, verlagerte die Mittel der Gnade auf die Verkündigung des Evangeliums. Das Verständnis der Gnade spaltete

¹⁰ Justin Holcomb, “What Is Grace?,” Christianity.com, www.christianity.com/theology/what-is-grace.html. Ich habe Wayne Grudem hinzugefügt.

¹¹ Gerald L. Bray, "Grace," in *New Dictionary of Theology*, 2. Martin Davie et al. (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2016), 376-78. Alle Zitate stammen von diesen drei Seiten.

¹² Für eine dichte Zusammenfassung der verschiedenen Ausdrücke der Bibel, siehe Anthony C. Thiselton, *The Thiselton Companion to Christian Theology* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2015), 386-91. Zu meiner Bemerkung über Bray: Die Aufgabe des *New Dictionary of Theology* bestand darin, sich auf die historischen und systematischen Themen zu konzentrieren, was genau das Problem verdeutlicht, das dieses Buch zu lösen versucht, nämlich die dialektische Beziehung zwischen Bibel und Theologie.

die Theologen in calvinistische und arminianische Richtungen, und die ersteren entwickelten eine Theologie der Gnade, die auf mehr als einer Ebene funktionierte. Zu diesen Ebenen gehören ein Bund der Werke und der allgemeinen Gnade mit allen Menschen sowie ein Bund der Gnade (besondere Gnade) für die Auserwählten, beginnend mit Abraham.

Die Definitionen und Vollkommenheiten von John Barclay. Barclays *Paul and the Gift* ist eines der bedeutendsten Bücher der neutestamentlichen Studien des letzten Jahrhunderts. Barclays Studie ist multidisziplinär und untersucht, wie *Gabe/Geschenk* und *Gabenaustausch* in der Anthropologie, in der griechisch-römischen Welt des Gabentauschs und der gegenseitigen Reziprozität mit ihrem sozialen Netzwerk und in der Geschichte der christlichen Theologie verstanden wurden (wo es für manche zur Bedeutung von „reiner Gabe“ geworden ist, die in vielen Verständnissen von Gnade eine Rolle spielt). Darüber hinaus ist Barclay ein erstklassiger Gelehrter in Sachen Paulus, und sein *Paul and the Gift* ist nichts anderes als ein gleichberechtigter Kritiker. Sein Ansatz ist nie polemisch, und doch weist er auf die Mängel in der Wissenschaft hin. In der Tat zeigt er, dass keine Studie über Gnade so durchgeführt wurde, wie sie hätte durchgeführt werden sollen, und das liegt zum Teil daran, dass wir denken, wir hätten die Gnade im Griff und unsere Theologie bewahrt unsere Position. Was bei den obigen Studien auffällt, um nur ein Beispiel zu nennen, ist das völlige Fehlen von „Gabe“-Ausdrücken und damit von so etwas wie geistlichen Gaben. Barclay stellt unsere Theologie dem Gnadenverständnis der antiken Welt—der jüdischen, griechischen und römischen—gegenüber, und zwar so, dass auch die Grundlagen unserer Theologie der Gnade offengelegt werden.¹³

Barclay weiß, dass Gnade und Gabe Teil des sozialen Systems des Römischen Reiches sind, so dass die Bedeutung von *Gnade* bei Paulus plötzlich eine neue Dimension erhält. Seine Definition hebt uns auf eine neue Ebene:

„Gabe/Geschenk“ bezeichnet die Sphäre *freiwilliger, persönlicher Beziehungen, die durch Wohlwollen bei der Gewährung einer Leistung oder Gunst gekennzeichnet sind und eine Form der Gegenleistung hervorrufen, die sowohl freiwillig als auch [83] für die Fortsetzung der Beziehung notwendig ist.* In Übereinstimmung mit der Anthropologie der Gabe umfasst sie verschiedene Formen der Freundlichkeit, der Gunst, der Großzügigkeit oder des Mitgefühls, die sich in unterschiedlichen Dienstleistungen und Vorteilen äußern, wobei Dankbarkeit oder eine gewisse Gegenleistung erwartet wird. In den alten Sprachen wird dieses Beziehungsfeld mit einer Vielzahl von Begriffen umschrieben, die sich in ihrer Bedeutung oft überschneiden, aber auch subtil unterschiedliche Konnotationen enthalten können.¹⁴

Diese abschließende Definition ergibt sich aus dieser Studie als eine Möglichkeit, Wörterbücher

¹³ E.g., Kevin DeYoung, *Grace Defined and Defended: What a Four-Hundred-Year-Old Confession Teaches Us About Sin, Salvation, and the Sovereignty of God* (Wheaton, IL: Crossway, 2019).

¹⁴ Barclay, *Paul and the Gift*, 575.

und Lexika zu korrigieren. Barclays umfassendes Studium der Anthropologie, der Sozialgeschichte und der theologischen Entwicklung führt zu den folgenden Schlussfolgerungen, und hier wird der Einfluss dieser verschiedenen Schlussfolgerungen auf die Theologie deutlich;

- (i) Geschenke werden in der Regel gemacht, um soziale Bindungen zu schaffen oder zu reproduzieren; sie fördern die Gegenseitigkeit und sind aus diesem Grund in der Regel weder einseitig noch anonym;
- (ii) die Regeln der Gegenseitigkeit erhöhen die Erwartung einer Gegenleistung, selbst in ungleichen sozialen Beziehungen und selbst dann, wenn die Gegenleistung sich im Allgemeinen in Menge und Art von der Gabe unterscheidet;
- (iii) der Empfänger des Geschenks hat eine starke, wenn auch nicht rechtliche Verpflichtung, sich zu revanchieren;
- (iv) das Geschenk wird oft mit der Person des Gebenden in Verbindung gebracht, und ist daher in gewissem Maße „unübertragbar“;
- (v) in Anbetracht dieser persönlichen Investition werden Schenkungen in der Regel als freiwillig und als Ausdruck des guten Willens betrachtet, auch wenn sie auf bereits bestehenden Verpflichtungen beruhen;
- (vi) (vi) Geschenke und Gegengeschenke können also gleichzeitig freiwillig und obligatorisch sein, und ebenso zugleich „eigennützig“ und „uneigennützig“. Das Durcheinander dieser Kategorien passt nicht zu den modernen Konzepten des „Altruismus“, der „reinen Gabe“ und der „Gabe ohne Bedingungen“.¹⁵

[84] Daraus folgt, alles kursiv: *„Der Unterschied zwischen einer inkongruenten und einer kongruenten Gabe ist ein Unterschied in einer Vollkommenheit der Gnade, nicht ein kategorischer Unterschied zwischen Gnade und Nicht-Gnade.“*¹⁶

Der vielleicht wichtigste Satz von Kategorien in Barclays bahnbrechendem Werk ist sein Hinweis auf sechs Vollkommenheiten der Gnade (man könnte sie auch Themen nennen). Dieser Ausdruck, „Vollkommenheiten der Gnade“, konzentriert sich auf „die Tendenz, das Thema der Gabe/Gnade bis zum Äußersten zu treiben, insbesondere zu polemischen Zwecken und in Bezug auf Gott; und wir haben die Vielfalt der Formen beobachtet, die diese ‚vervollkommnende‘ Tendenz annehmen kann.“¹⁷ Wenn sie nicht auf die Spitze getrieben werden, handelt es sich bei diesen verschiedenen Begriffen um Themen, Elemente oder Merkmale des Gnaden- und Gabendiskurses. Barclays sechs Vollkommenheiten sind erstens der *Überfluss*: Wenn sich die Beschreibungen in Richtung des Umfangs, der Extravaganz und der Dauerhaftigkeit der gegebenen Gabe bewegen. Zweitens die *Einzigartigkeit*: Wenn sich die Beschreibungen auf den Geber konzentrieren, in unserem Fall auf Gott, den Geber der Gabe, der zu allen Zeiten durch Gnade

¹⁵ Barclay, *Paul and the Gift*, 183-84.

¹⁶ Barclay, *Paul and the Gift*, 317.

¹⁷ Barclay, *Paulus und die Gabe*, 185.

oder Geben gekennzeichnet ist. Auf diese Weise vervollkommnet, würde man von Gott sprechen, der nicht anders kann als geben und vergeben. Drittens die *Priorität*: Wenn die Beschreibung die Initiative und das Geben des Gebers hervorhebt, bevor irgendetwas anderes geschehen kann. Um einen Blick auf die Paulusforschung zu werfen: E. P. Sanders betont, dass Israel und das Judentum von der Gnade geprägt sind, dass der Bund dem Gesetz vorausging, so dass der Bund gleichbedeutend mit Gnade ist und die Gnade dem Gesetz vorausgeht, so dass das gesamte Judentum in Gottes Gnade verwurzelt ist. Viertens, *Unverhältnismäßigkeit*: Wenn die Beschreibungen den Diskurs über die Gnade prägen, in denen die Überlegenheit des Gebers und die Unterlegenheit oder Unwürdigkeit des Empfängers betont wird, oder, theologisch ausgedrückt, die absolute Heiligkeit Gottes und die absolute Sündhaftigkeit des Menschen. Fünftens, die *Wirksamkeit*: Wenn die Beschreibung der Gabe sich auf das Wesen und das Handeln des Empfängers richtet und man sagen könnte, dass die Wirkung den Empfänger in eine Person verwandelt, reformiert oder umgestaltet, die dem Geber der Gabe gegenüber verpflichtet und ihm treu ist. Sechstens, die *Nicht-Zirkularität*: Die Gnade ist dann vollendet, [85] wenn sie zur reinen Gabe wird. Das heißt, wenn der Geber gibt und der Empfänger im Gegenzug nichts tut und nichts tun kann. Dieses Verständnis von Gnade ist wiederum unter denjenigen verbreitet, die die Gnade in der christlichen Theologie stereotypisieren, und ist nicht nur in den reformierten Lagern anzutreffen. Diejenigen, die schnell den Vorwurf des Semi-Pelagianismus erheben, halten sich oft in dieser sechsten Vollkommenheit auf. Barclay zeigt, dass tatsächlich nur sehr wenige Theologen in der Geschichte die Nicht-Zirkularität bejaht haben. Seine eigene Studie über Gnade und Gabe in der antiken Welt zeigt eindeutig, dass das Geben von Gaben den Empfänger in ein soziales Band, in eine Beziehung, hineinzog, die den Empfänger zur gegenseitigen Gegenseitigkeit verpflichtete. Es ist vielleicht zu krass, das so zu sagen, aber in den meisten Diskussionen über Gnade und Gabe in der antiken Welt war nichts umsonst. Wenn die Bibel also von Gnade und Gabe spricht, kann nicht einfach von „reiner Gabe“ ausgegangen werden.

Wir stehen hier an einem Wendepunkt im Verständnis der Gnade, nicht nur in der antiken Welt, sondern auch in Bezug darauf, was das für die Theologie bedeutet und wie diese solide historische Studie nun einige der Methoden der Theologie (wie oben in ihren Unzulänglichkeiten dargestellt) selbst neu ordnet. Erstens gehen die meisten wirksamen Vorstellungen von Gnade auf Augustinus und Luther zurück, und selbst die Gelehrten des Neuen Testaments gehen davon aus, dass diese beiden Giganten die Gnade richtig verstanden haben. Zweitens wird die Gnade von der einen Gruppe auf eine gewisse Weise verstanden (oder vervollkommnet) und von einer anderen Gruppe auf eine andere Weise. Es ist genauso unzutreffend zu sagen, dass die Werke des Judentums der christlichen Gnade gewichen sind, wie zu sagen, dass Pelagius oder die Arminianer oder Katholiken keinen Sinn für Gnade haben, während die Reformierten oder Puritaner oder Baptisten einen haben. Was die Reformierten vervollkommen, ist vielleicht nicht das, was die Katholiken tun, aber die Gnade hat verschiedene Vollkommenheiten. Barclays Arbeit beweist, dass wir mehr auf die Nuancen der Gnade achten müssen, und so

müssen wir Paulus vergleichend wahrnehmen:

Das Verhältnis von Paulus zum Judentum des Zweiten Tempels sollte nicht auf zwei gängige, aber allzu einfache Optionen beschränkt werden: Entweder vertrat Paulus die Gnade gegen ein gnadenloses und „legalistisches“ Judentum, oder Paulus war sich mit allen seinen jüdischen Mitbürgern über den Charakter der [86] Gnade völlig einig. Wir können mit einer einfacheren Frage beginnen: *Wie lassen sich Paulus' Vollkommenheiten der Gnade mit denen seiner jüdischen Mitbürger vergleichen?*¹⁸

Barclays eigene Arbeit macht überdeutlich, dass Paulus' Betonung der Inkongruenz der Gnade nicht geschmälert wird: Menschen verdienen sie nicht, unabhängig von ihrem Status; Gottes Gnade ist vorrangig und unermesslich. Aber auch diese Vollkommenheiten der Gnade führen zu einer weiteren wichtigen Schlussfolgerung: Die Gnade kann nicht auf eine einzige Bedeutung oder Kerneigenschaft reduziert werden, denn die Gnade hat verschiedene Bedeutungen, und die Gnade ist nicht besser, je mehr Vollkommenheiten hinzugefügt werden. Hinzu kommt, dass unterschiedliche Kontexte unterschiedliche Elemente dieses vielschichtigen Sinns der Gnade hervorrufen.

Nach seiner sorgfältigen Untersuchung der Gnade im Judentum führt Barclay die Fäden in einer Zusammenfassung zusammen, die erschüttern sollte, wie christliche Theologen über das Fehlen der Gnade im Judentum gesprochen haben:

Anhand des beschriebenen sechsfachen Schemas der Vollkommenheiten ... haben wir festgestellt, dass unsere Texte in einigen Punkten übereinstimmen und in anderen stark voneinander abweichen. *Alle* vervollkommen den Überfluss der göttlichen „Gnade“, indem sie das Übermaß der in die Welt ausgegossenen Gaben betonen, oder die „Fülle“ der göttlichen Barmherzigkeit und Güte, die sich in vielfältiger Weise ausbreitet. Andererseits, und das ist ein weiterer übereinstimmender Punkt, vervollkommenet *keine einzige* die Nicht-Zirkularität der Gnade, also die Vorstellung, dass Gott ohne Erwartung einer Gegenleistung gibt.¹⁹

Dies ist vielleicht der springende Punkt in Barclays Gnadenstudie, wenn es darum geht, eine systematische Theologie des Heils, der Gnade und des Glaubens zu entwickeln: Gnade und Pflicht oder Gnade und die Erwidern eines Menschen auf Gottes Gnade schließen sich nicht gegenseitig aus.

Obwohl meine Beschreibung von Barclay ziemlich lang geworden ist, bin ich noch nicht fertig, denn es ist wichtig zu sehen, wohin diese Studie führt, wenn sie zu Paulus kommt, einem Juden, einem Christen und dem Gnadentheologen aller Gnadentheologen. Zunächst eine allgemeine Feststellung: *Die Gnadentheologie des Paulus ist [87] typisch und unverwechselbar.*

¹⁸ Barclay, *Paul and the Gift*, 187.

¹⁹ Barclay, *Paul and the Gift*, 314.

Zweitens: Das zentrale Gnadenergebnis ist Christus—wer er ist, seine Sendung durch den Vater, sein Leben, sein Tod, sein Begräbnis, seine Auferstehung und seine Auffahrt zum Thron Gottes—, der eine universalistische Vision der Gnade für alle in Gang setzte. Drittens: Welche der Vollkommenheiten hat Paulus vervollkommenet? Für Barclay scheinen die Vollkommenheiten bei Paulus nur die Unverhältnismäßigkeit zu vervollkommenen, und in dieser Hinsicht wurde Barclays Betonung besonders von den Reformierten aufgegriffen. Dennoch ist die Gnade bei Paulus nicht mit der Vollkommenheit der Unverhältnismäßigkeit abgeschlossen: Für Paulus ist die Gnade paradoxerweise vorbehaltlos, aber nicht bedingungslos, und Paulusforscher haben lange beobachtet, dass man bei Paulus sowohl ohne Werke gerechtfertigt als auch nur nach Werken beurteilt werden kann. Der Schwerpunkt liegt hier also auf der Wirksamkeit der Gnade in der paulinischen Theologie. Abgesehen von den Begriffen sind Barclays eigene Worte das, was in dieser Diskussion gebraucht wird: Die Gnade Gottes begegnet dem sündigen Menschen auf eine unverhältnismäßige Weise, und diese Unverhältnismäßigkeit verwandelt sich in eine Art Verhältnismäßigkeit, eine Art Mensch, dessen Werke das Maß der Gnade sind.²⁰

Wo stehen wir in Bezug auf die Gnade? Barclays Studie zeigt, dass der Begriff der reinen Gabe—nicht zirkulär—weder das ist, was Paulus darstellt, noch der richtige Ansatzpunkt. Erstens sollte man mit dem Theologisieren der Gnade bei der Gabe in der menschlichen Wirklichkeit beginnen und bei der Frage, wie diese Wirklichkeit zu einer Theologie oder Philosophie der Gabe, der Gnade und der Gegenseitigkeit führt. Gewiss, jeder Kontext formt Gabe und Gnade neu, aber bei Paulus ist klar, dass Gott der Geber ist, die Menschen die Empfänger, und die Menschen, die diese Gabe empfangen, werden selbst zu Akteuren der Gnade. Die Vorstellung, es handele sich um eine reine Gabe, ist also verfehlt, weil sie vorschnell ist.

Zweitens zeigt Barclay, dass die Gnade bei Paulus das Thema der Unverhältnismäßigkeit vervollkommenet, aber die Theologie der Gnade bei Paulus umfasst auch die Priorität, den Überfluss und die paradoxe Wirksamkeit der Gnade selbst. Drittens geht die Gnade bei Paulus über die Soteriologie hinaus, auf die sich ein Großteil der christlichen Theologie konzentriert hat. Ja, die Soteriologie ist von zentraler Bedeutung, aber für Paulus beginnt die Gnade in Gottes Liebe, Gottes Heiligkeit und Gottes Gerechtigkeit, die [88] in eine Art und Weise einfließt, in der der nicht zu Rechtfertigende gerechtfertigt und der nicht Erlösbare erlöst wird—diejenigen, die „nicht mein Volk“ waren, werden „mein Volk“, um die Sprache von Hosea 1 zu verwenden. Die Gnade beginnt in der Theologie selbst und fließt in die Soteriologie ein, wird dann aber lebendig—weil das Geben von Gaben soziale Bindungen, Gegenseitigkeit und Reziprozität mit sich bringt—und fließt in das ein, was klassischerweise Heiligung und Ekklesiologie genannt wird. Die Empfänger der Gnade werden also in einer paulinischen Theologie der Gnade zu Akteuren der Gnade. Sie werden der Gnade würdig durch die Gnade selbst und dadurch, dass die Gnade in ihrem eigenen Habitus Leben annimmt.

²⁰ Barclay, *Paul and the Gift*, 328, 445-46, 491-92, 517, 557-58.

Die Gnade in den neutestamentlichen Studien, die sich auf die Bedeutung der Gnade in ihren Kontexten einstellen, hat also einige Barrieren der Gnadentheologie unter den Systematikern durchbrochen und verdient es, die Theologie neu zu gestalten. Die Gnade ist nur ein Beispiel, und im nächsten Kapitel wende ich mich einem anderen Beispiel zu: der Bedeutung der Erzählung, die der Theologie Gestalt gibt. Wenn die Theologie selbst von einer Narrative eingerahmt wird, geht die Theologie über die traditionellen Themen hinaus und wird konsequenter christlich und jüdisch und damit biblisch.

04: Theologie braucht mehr Narrative

[89]

VOR ETWA FÜNFZEHN JAHREN wollte ich mehr über die Geschichte der Theologie lesen—genauer gesagt über die Geschichte der christlichen theologischen Reflexion oder Systematik. Ich fragte einen befreundeten Theologen, wo ich anfangen sollte, und er schlug vor, Theologie in chronologischer Reihenfolge zu lesen und in der frühen Kirche mit Irenäus' Erweis der apostolischen Verkündigung zu beginnen. Was mir an Irenäus' Werk auffiel, war, dass er das Buch mit einer langen Erzählung darüber beginnt, wie das Alte Testament auf die Erlösung in Christus vorbereitet. Man könnte das, was Irenäus geschrieben hat, eine erzählende Theologie nennen, die dann mit einem systematischeren Ansatz der Theologie kontrastiert werden kann, wie man ihn zum Beispiel in Augustinus' Enchiridion findet, das eine Einführung in das christliche Denken in eher philosophischen Kategorien formuliert.

Man denke auch an unser Glaubensbekenntnis, sei es das Apostolische Glaubensbekenntnis oder das Nizäno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis, das das christliche Denken und das, was Christen glauben (sollen), in drei Kategorien einteilt: Gott (der Vater), der Sohn und der Geist (mit anderen Themen, die mit [90] dem Geist zu tun haben). Drei Artikel, drei Themen, aber nichtsdestotrotz war dieser Drei-Themen-Ansatz für das, was wir glauben, so einflussreich, dass wir die christliche Theologie heute in so genannte *Topoi* oder Themen einteilen:

- Gott
- Mensch (Menschheit)
- Christus
- Sünde
- Erlösung
- Ekklesiologie
- Eschatologie

Zu dieser Liste fügen einige—und andere nicht—noch die Ethik hinzu. Es erstaunt nicht nur Charismatiker, dass der Geist kein eigenständiges Thema ist. Dennoch sind die beiden wichtigsten Instrumente für die Organisation der christlichen Theologie das Glaubensbekenntnis und diese Themen.

Drei-Artikel- oder Bekenntnis-Rahmen

Das klassische Glaubensbekenntnis des christlichen Glaubens ist das Nizäno-Konstantinopoli-

tanische Glaubensbekenntnis, das historisch gesehen aus drei Artikeln besteht, von denen jeder hier kursiv gedruckt ist:

Wir glauben an den einen Gott,
den Vater, den Allmächtigen,
der alles geschaffen hat, die sichtbare und die unsichtbare Welt.
Wir glauben an den einen Herrn, Jesus Christus,
Gottes eingeborenen Sohn,
aus dem Vater geboren vor aller Zeit:
Gott von Gott, Licht vom Licht,
wahrer Gott vom wahren Gott,
gezeugt, nicht geschaffen,
eines Wesens mit dem Vater; [91]
durch ihn ist alles geschaffen.
für uns und zu unserem Heil
ist er vom Himmel gekommen,
hat Fleisch angenommen durch den Heiligen Geist
und die Jungfrau Maria
und ist Mensch geworden.
Er wurde für uns gekreuzigt unter Pontius Pilatus,
hat gelitten und ist begraben worden,
ist am dritten Tage auferstanden
nach der Schrift
und aufgefahren in den Himmel.
Er sitzt zur Rechten des Vaters
und wird wiederkommen in Herrlichkeit, um zu richten die Lebenden und die Toten;
seiner Herrschaft wird kein Ende sein.
Wir glauben an den Heiligen Geist, der Herr ist und lebendig macht,
der aus dem Vater (und dem Sohn) hervorgeht,
der mit dem Vater und dem Sohn zugleich angebetet und verherrlicht wird,
der gesprochen hat durch die Propheten,
und die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche.
Wir bekennen die eine Taufe zur Vergebung der Sünden.
Wir erwarten die Auferstehung der Toten
und das Leben der kommenden Welt. Amen

Augustinus, um auf meine frühere Bemerkung zurückzukommen, hat in seinem *Enchiridion* oder Katechismus-Handbuch die Themen der Theologie, den christlichen Glauben, nach den drei Artikeln des Glaubensbekenntnisses gegliedert: (1) Glaube an Gott, den Schöpfer; (2)

Glaube an Christus, den Erlöser; (3) Glaube an den Heiligen Geist und die Kirche, zu denen er (4) Glaube und Vergebung der Sünden und (5) Glaube an die Auferstehung und das ewige Leben hinzufügt und mit Abschnitten über Hoffnung und Nächstenliebe (oder Liebe) abschließt.¹ Eine hervorragende Orientierung bietet auch Augustinus' [92] Katechismus über die christlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe, der eine Orientierungshilfe für den christlichen Glauben in drei Kapiteln bietet.

Die Verwendung der drei Artikel des Glaubensbekenntnisses zur Formulierung des christlichen Glaubens hat eine lange und edle Geschichte, und seit Augustinus (vielleicht auch schon früher) haben die drei Artikel die Theologie mehr als ein Jahrtausend lang geprägt, wobei einer der Höhepunkte in der *Summa Theologica* von Thomas von Aquin zu finden ist. Johannes Calvins *Institutes of the Christian Religion* sind, wenn nicht *das, so doch* zumindest eines der einflussreichsten Bücher der christlichen Theologie.² Calvins Theologie besteht bekanntlich aus vier Büchern: (1) die Erkenntnis Gottes, des Schöpfers; (2) die Erkenntnis Gottes, des Erlösers, in Christus, die zuerst den Vätern unter dem Gesetz und dann uns im Evangelium offenbart wurde; (3) die Art und Weise, wie wir die Gnade Christi empfangen: welche Vorzüge uns daraus erwachsen und welche Wirkungen sich daraus ergeben; und (4) die äußeren Hilfsmittel, durch die Gott uns in die Gesellschaft Christi einlädt und uns darin hält. Das dritte Buch befasst sich mit dem Glauben und dem christlichen Leben, während das vierte Buch von der Kirche handelt. Die ersten beiden Bücher gehen von den drei Artikeln des Glaubensbekenntnisses aus, wenden sich dann aber in einem ausgedehnten Sinn der Soteriologie und dann der Ekklesiologie zu.

Robert Jenson, einer der einflussreichsten Theologen des späten zwanzigsten und frühen einundzwanzigsten Jahrhunderts, vertritt ebenfalls einen bekenntnisorientierten Ansatz zur Theologie.³ Jenson systematische Theologie ist mehr oder weniger ein dreiteiliger Ansatz, da er eine Theologie der Trinität und eine trinitarische Theologie erforscht, wobei er den Schwerpunkt auf die Identität Gottes in der Offenbarung Gottes in Christus (das Evangelium) legt. Im zweiten Band geht es um die Werke Gottes, womit Jenson die Schöpfung, den Menschen (Ebenbild Gottes, Politik und Sexualität, Personsein, Sünde, Gottes Reden in der Schöpfung), die Kirche und die Erfüllung (Verheißung, Jüngstes Gericht, die große Verwandlung, die Heiligen und das Telos) meint. Anstatt die Trinität durch das zu rahmen, was wir [93] über Gott wissen, sagt Jenson, dass wir Gott in der christlichen Tradition nur als Trinität kennen—die sich nicht nur durch, sondern auch mit dem Exodus und der Auferstehung identifiziert. Damit endet die klassische Trennung von Gott und Soteriologie, da die Soteriologie mit Gott als dem, was Gott

¹ Ich verwende hier die Kategorien aus der folgenden Ausgabe, die ihrerseits in der Standardwissenschaft über Augustinus wurzelt: Augustine, *The Augustine Catechism: The Enchiridion on Faith, Hope, and Charity*, trans. Bruce Harbert (Hyde Park, NY: New City Press, 2008).

² John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 2 vols., trans. Ford Lewis Battles, ed. John T. McNeill, Library of Christian Classics 20-21 (Philadelphia: Westminster, 1960). See also Bruce Gordon, *John Calvin's Institutes of the Christian Religion: A Biography*, Lives of Great Religious Books (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016).

³ Robert W. Jenson, *Systematic Theology*, 2 vols. (New York: Oxford University Press, 1997).

ist, verschmolzen wird.

Eine solche bekenntnishafte Rahmung der christlichen Theologie hat die Kirche geformt und formt sie weiterhin, und man kann weder ihre formende Kraft noch die Kraft bestreiten, die die Rahmung bei der Formung des Denkens der Christen hat.⁴ Dennoch muss dieser Rahmen noch ergänzt werden. Ich komme nun zur zweiten Rahmung, dem Thematischen.

Thematischer Rahmen

Einer der einflussreichsten Theologen der westlichen Theologie, der die Theologie der reformierten Theologen entscheidend geprägt hat, war Charles Hodge.⁵ Was Hodges Theologie auszeichnete, war die Betonung der induktiven, wissenschaftlichen Methode, und so beginnt er mit einem Kapitel über die Methode und wendet sich in seiner Einleitung gegen Rationalismus, Mystizismus und römischen Katholizismus, während er eine protestantische Glaubensregel vorschlägt. Anschließend gliedert er die christliche Theologie, indem er mit der eigentlichen Theologie oder Gott beginnt (mit Schwerpunkt auf der Erkenntnis Gottes durch die Offenbarung, den Eigenschaften Gottes, der Dreieinigkeit, der Göttlichkeit Christi, den göttlichen Weisungen, der Schöpfung, der Vorsehung, den Wundern und den Engeln), und dann die Anthropologie anschließt (Ursprung und Natur des Menschen, Ursprung der Seele, Einheit des Menschengeschlechts, der ursprüngliche Zustand der Menschheit, der Bund der Werke, der Sündenfall und die freie Entscheidung). Der dritte Teil befasst sich mit der Soteriologie (Heilsplan, Gnadenbund, Person Christi, Vermittlungswerk Christi, prophetisches Amt, priesterliches Amt, Satisfaktion Christi, Umfang des Sühneopfers und Sühnetheorien, Fürsprache Christi, Königsamt Christi, Demütigung und Erhöhung Christi, Berufung, Wiedergeburt, Glaube, Rechtfertigung, Heiligung, Gesetz und [94] Gnadenmittel), und der vierte Teil betrifft die Eschatologie (die Seele nach dem Tod, die Auferstehung, das zweite Kommen und die „Begleiterscheinungen des zweiten Kommens“ [allgemeine Auferstehung, Endgericht usw.]).

Viele Christen haben einen biblizistischen, beweistextähnlichen Ansatz für die christliche Theologie und wollen daher eine nach Themen geordnete Theologie mit Bibelverweisen und Zusammenfassungen, die darlegen, „was die Bibel über dieses und jenes lehrt“. Jahrzehntlang wurde dieser Ansatz von Augustus Hopkins Strong verfolgt, der all jenen den Weg ebnete, die die Möglichkeiten eines Standardwerks lieben.⁶ Als Collegestudent erwarb ich ein Exemplar von Strong und benutzte es jahrelang als Anlaufstelle für Themen, Texte, die mit diesen Themen verbundenen waren und Zitate. Kein anderes Buch hat dies mehr getan als Wayne Grudem's *Systematic Theology*. Grudem war Professor für Neues Testament, bevor er Professor für Systematische Theologie wurde, und er machte es sich zur Aufgabe, ältere Studien zu ersetzen,

⁴ Henri de Lubac, *Christian Faith: An Essay on the Structure of the Apostles' Creed*, trans. Brother Richard Arnan-dez (San Francisco: Ignatius, 1986).

⁵ Charles Hodge, *Systematic Theology*, 3 vols. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1960).

⁶ Augustus Strong, *Systematic Theology: A Compendium and Common-Place Book for the Use of Theological Students* (Philadelphia: Judson, 1907). On commonplace books, see Ann Moss, *Printed Commonplace-Books and the Structuring of Renaissance Thought* (New York: Clarendon, 1996).

die eine Sammlung von Bibelversen, oft als Prooftexting bezeichnet, zu bestimmten Themen oder Themen angeboten hatten.⁷ Grudem's systematischer Text wird seit mehr als fünfundzwanzig Jahren immer wieder neu aufgelegt und in der Homeschooling- und christlichen Schulbewegung sowie von vielen Pastoren als Hilfsmittel verwendet. Grudem hat die folgenden Themen: Wort Gottes, Gott, Mensch, Christus und der Heilige Geist, die Anwendung der Erlösung, die Kirche und die Zukunft.

Ich werde mich gleich den Auswirkungen der narrativen Wende in der Bibelwissenschaft zuwenden, doch zuvor möchte ich die Aufmerksamkeit auf eine neuere evangelikale, zumeist reformierte Theologie lenken, die einen ebenso dreiteiligen wie thematischen Rahmen besitzt, und doch die Narrativen des Evangeliums neu gestaltet wird. Ich beziehe mich hier auf den Australier Michael Bird.⁸ Wie fast die gesamte theologische Tradition setzt Bird bei der Art und Weise an, wie wir über Gott sprechen, und einer seiner wichtigsten [95] Beiträge besteht darin, dass seine Theologie vom Evangelium bestimmt ist, oder, wie ich es nennen würde, evangeliums-gerahmt ist. Für manche ist das *Evangelium* zu einem Modewort geworden, aber Birds Auffassung vom Evangelium wurde durch neuere Studien über das Evangelium geprägt, und es ist kein Aufguss von Billy Grahams Evangelium der persönlichen Errettung.⁹ Bird hat Kapitel über den Gott des Evangeliums (den dreieinigen Gott), das Evangelium des Königreichs (Evangelium, Königreich, jetzt und noch nicht, die Zukunft usw.), das Evangelium von Gottes Sohn (christologische Methode, Leben, Tod, Auferstehung, Himmelfahrt und Herrschaft Jesu und das Verhältnis zwischen Jesus und der Identität Gottes), das Evangelium der Erlösung (Erlösungsgeschichte, Reihenfolge der Erlösung, Bilder der Erlösung, Reichweite und Gewissheit), die Verheißung und Kraft des Evangeliums—der Heilige Geist (der Atem des Evangeliums, Person und Wirken), und das Evangelium und die Menschheit (Söhne und Töchter, Ebenbild Gottes, was der Mensch ist, das Problem und die Odyssee der Theodizee), und Bird schließt mit der Gemeinschaft der Evangelisierten (evangelikale Kirche, Bilder der Kirche, Gestalt und Kennzeichen und Leitung der Kirche und die Zeichen des Evangeliums in Taufe und Abendmahl). Birds Fähigkeit, sowohl in der Bibelwissenschaft als auch in der Theologie zu arbeiten, macht seine Theologie zu einer erfrischenden Entwicklung in der evangelikalen theologischen Tradition.

Die Rahmung der Theologie durch das Glaubensbekenntnis oder nach Themen ist der biblischen Offenbarung nicht angemessen. Der biblische Rahmen für die Theologie besteht nicht darin, eine Systematik oder eine Liste dessen, was zu glauben ist, vorzugeben, sondern es handelt sich um eine fortlaufende Erzählung einer Entwicklung. Als Bibel-Typ möchte ich Systematiker dazu auffordern, ihre Rahmung zu überdenken und einen eher erzählerischen Rahmen

⁷ Wayne Grudem, *Systematic Theology*, 2nd ed. (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2020).

⁸ Michael F. Bird, *Evangelical Theology: A Biblical and Systematic Introduction*, 2nd ed. (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2020).

⁹ N. T. Wright, *What Saint Paul Really Said: Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity?* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997); Scot McKnight, *The King Jesus Gospel: The Original Good News Revisited*, 2nd ed. (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2015). One could cite dozens of works by Wright.

zu wählen.

Warum hat Gott so gesprochen, wie Gott gesprochen hat?

Ich spreche hier für diejenigen, die auf der biblischen Seite stehen. Wir lesen Systematiken und haben manchmal das Gefühl, in einem fremden Land zu sein [96] und Bekannten zuzuhören, die in einer fremden Sprache über das sprechen, was wir beide glauben. Manchmal liegt das natürlich an der Gelehrsamkeit der Forscher—nur Spezialisten können Lewis Ayres' *Nicaea and Its Legacy (Nizäa und sein Erbe)* verschlingen und jeden Absatz verstehen—, aber manchmal liegt es auch an der dritten, vierten und fünften Ebene der Konversation, in der dieser und jener eine Sache gesagt hat, und dieser da hat sie hinzugefügt, und dann hat der da sie überarbeitet, und jetzt wissen wir, dass diese Überarbeitung durch ein Buch, das andere ignoriert haben, noch etwas Feinschliff brauchte ... und so weiter, bis jemand den Raum betritt und sich fragt, worüber eigentlich geredet wird. (Ich weiß, ich weiß, Systematiker fühlen sich so, wenn es um Diskussionen über griechische Zeitformen und exegetische Nuancen geht. Wir alle setzen manchmal ein Mona-Lisa-Lächeln auf) Man kann es sagen, wie man will, aber die Bibel-Leute werden zugeben, dass sie mit den theologischen Entwicklungen in der Systematik nicht Schritt gehalten haben. Sie sehen einmal mehr, dass wir in verschiedenen Häusern in derselben Straße leben und schon so lange voneinander getrennt sind, dass wir nicht wissen, dass sich ein neuer Diskurs gebildet hat.

Warum sage ich das? Zu viele Systematiker haben die Art und Weise ignoriert, in der die Bibel ihre eigene Theologie präsentiert. Die Bibel ist eine lange, komplexe Erzählung, und ohne diese Erzählung scheinen selbst die gut untersuchten Zeilen von Paulus in Römer 3,21–26 nicht an den theologischen Ort zu passen, der ihnen in einigen systematischen Lehrbüchern und Monographien gegeben wird. Wenn wir Theologie im Sinne der drei Artikel verstehen, denken wir in ihren Begrifflichkeiten—Vater, Sohn und Geist (und Kirche und Vergebung und ewiges Leben). Wenn wir die Theologie nach Themen ordnen, denken wir im Grunde genommen in Begriffen der Soteriologie, und alles wird durch die Soteriologie verdrängt. Wenn die Hauptthemen Gott, Mensch, Christus, Sünde und Erlösung, Ekklesiologie und Eschatologie (wo bleibt die Pneumatologie?) sind—dann denken wir (fast immer) in Begriffen der persönlichen Erlösung. Schön und gut, nur denken wir bei diesen beiden Ansätzen nicht immer in den Begriffen der Bibel, und wir Bibel-Leute fragen: Was hat mehr Gewicht—die Bibel oder die Zusammenfassung einiger (nicht aller!) Themen zu einem kohärenten System, das sowohl von der Philosophie [97] als auch von der Geschichte des theologischen Diskurses geprägt ist? Wir von der biblischen Seite beantworten diese Frage mit: „Die B-I-B-E-L!“

Wenn ich oben gesagt habe, dass die Bibel eine Erzählung oder eine Geschichte ist, muss ich mit Nachdruck hinzufügen, dass die verschiedenen Bücher der Bibel verschiedene Gattungen haben, und innerhalb der Bücher gibt es eine Vielzahl von Gattungen sowie unterschiedliche Rhetoriken. Vielleicht haben wir aufgrund der vielfältigen Stimmen der Bibel gelernt, uns

auf einen gemeinsamen Nenner zu einigen, oder auf einige übereinstimmende theologische Aussagen, und dann machen wir einfach weiter. Sollten wir den eigenen Ansatz der Bibel für die Themen aufgeben? Nein. Ist das simple Weitermachen vielleicht Teil des Problems? Ja. Das heißt, wir haben uns so sehr an die Themen gewöhnt, dass es eine Generation des Umdenkens brauchen würde, um einen neuen Rahmen für die Theologie zu schaffen? Ja.

D. A. Carson, der stellvertretend für viele auf der biblischen Seite spricht, hat sich in seiner langen Laufbahn mehrmals genau zu diesem Punkt geäußert, und ich zitiere hier aus seinem Eintrag über „Systematische Theologie und biblische Theologie“.¹⁰

Wie der Name schon sagt, versucht die systematische Theologie, die theologische Reflexion zu organisieren, zu systematisieren. Wenn die primäre maßgebende Quelle für diese theologische Synthese und Reflexion die Bibel ist, versucht die systematische Theologie, die Aussagen der Bibel nach einem bestimmten System zu ordnen. Die traditionelle zehnfache Unterteilung der Themen ist sicherlich nicht die einzige Möglichkeit. Aber selbst die Auswahl von Themen, ihre Hierarchisierung, bedeutet, der Schrift eine Rahmung aufzuerlegen, die in der Schrift selbst nicht transparent ist. In jedem Fall entsteht eine solche theologische Reflexion unweigerlich aus der einen oder anderen Erkenntnistheorie, aus einem bestimmten kulturellen Bewusstsein heraus, und solche Themen werden in dem Maße an Einfluss im System gewinnen, wie der Theologe sich ihrer nicht bewusst ist oder naiverweise annimmt, dass sie wenig oder keinen Einfluss haben.¹¹

[98] Ich bin einverstanden. Er fährt fort,

Es gibt tiefer liegende Probleme. Die Bibel spricht in höchst unterschiedlichen literarischen Gattungen, die in einer großen Vielfalt von Sprechakten auf unsere Herzen und unseren Verstand einwirken. Diese Vielfalt und Kraft in die Form einer systematischen Theologie zu fassen, würde die Disziplin überfordern. Aber der systematische Theologe kann die offensichtlichsten Gefahren entschärfen, indem er die Literatur der Exegese umfassend liest und sich tief in die biblische Theologie als vermittelnde Disziplin vertieft. Der systematische Theologe muss außerdem die inhärenten Grenzen der systematischen Theologie erkennen. Trotz all ihrer Stärken gibt es viele Dinge, die sie nicht tun kann. Sie kann ein Klagelied innerhalb des biblischen Korpus analysieren, aber sie kann kein von Herzen kommendes Klagelied hervorrufen, wie es ein Klagelied selbst kann. Sie kann die Bedeutung einiger Gleichnisse erläutern, aber sie kann die Weltanschauung des Lesers nicht in der Weise erschüttern, wie es die eindrucksvollsten narrativen Gleichnisse

¹⁰ D. A. Carson, "Systematic Theology and Biblical Theology," in *New Dictionary of Biblical Theology*, ed. T. Desmond Alexander and Brian S. Rosner (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000), 89-104.

¹¹ Carson, "Systematic Theology," 101

können.¹²

Ich stimme dem ersten Punkt zu, habe aber keine Ahnung, warum er meint, dass eine systematische Theologie einige dieser Dinge „nicht tun kann“. Sie kann es bestimmt, wenn sie es nur will. Vielleicht meint er mit kann nicht eigentlich „tut es normalerweise nicht“. Dann weist er auf das Problem hin, das Bibel-Leute typischerweise mit Systematikern haben: „Wenn eine bestimmte systematische Theologie erst einmal tief verankert ist, wird sie, gerade weil sie weltanschaulich prägend ist, wahrscheinlich einen bedeutenden Einfluss auf die Disziplinen ausüben, die sie nähren: Exegese, Biblische Theologie, Historische Theologie. Der hermeneutische Kreis ist geschlossen, aber nicht bösartig“. Er fügt hinzu: „Bei einer solchen systematischen Theologie ist jedoch offensichtlich, dass ihre Organisationsprinzipien die Erforschung des biblischen Handlungsstrangs nicht fördern, es sei denn nebenbei. Die Kategorien der systematischen Theologie sind logisch und hierarchisch, nicht zeitlich.“¹³ Und wieder stimme ich zu. Hier ist sein eigener zusammenfassender Vergleich von biblischer Theologie und systematischer Theologie:

[99] Die systematische Theologie versucht, das, was die Bibel sagt, in selbstbewusster Auseinandersetzung mit der Kultur (einschließlich der Konfrontation mit ihr) neu zu formulieren; die biblische Theologie, die sich kulturellen Einflüssen nicht entziehen kann, will in erster Linie induktiv und deskriptiv sein und ihre normative Kraft durch die Glaubwürdigkeit ihrer Ergebnisse gewinnen. Daher ist die systematische Theologie tendenziell etwas weiter vom biblischen Text entfernt als die biblische Theologie, aber etwas näher an der kulturellen Auseinandersetzung. Die biblische Theologie neigt dazu, die Rationalität und die kommunikative Genialität jeder literarischen Gattung aufzuspüren; die systematische Theologie neigt dazu, die verschiedenen Rationalitäten in ihrem Streben nach einer groß angelegten, weltanschauungsbildenden Synthese zu integrieren. In diesem Sinne ist die systematische Theologie eher eine abschließende/krönende Disziplin; die biblische Theologie ist zwar ein würdiger Selbstzweck, aber eher eine Brückendisziplin.¹⁴

Das ist mehr oder weniger das gängige Verständnis der Bibelwissenschaftler von den Unterschieden. Viele würden jedoch niemals der Systematik zugestehen, dass die biblische Theologie nur eine Brückendisziplin ist. Viele würden die Systematiker am liebsten über die Brücke zurückrufen und dann die Fahrspuren verengen und den Verkehr verlangsamen.¹⁵

Als Bibelprofessor stelle ich mir diese Frage oft, wenn ich mit der Lektüre systematischer Studien fertig bin: Wo ist Israel? Wo ist Abraham (abgesehen von dem, der von Paulus in Galater und Römer zitiert wird)? Wo sind David und Salomo und die Frage der Könige? Was ist

¹² Carson, „Systematic Theology,” 101-2.

¹³ Carson, „Systematic Theology,” 102.

¹⁴ Carson, „Systematic Theology,” 103.

¹⁵ Die Ironie ist, dass ich immer dachte, Carson selbst sei zu sehr von seinem Calvinismus beeinflusst.

mit Miriam, Deborah, Esther und Huldah? Wo sind die Propheten, abgesehen von den Leuten, die theologische Aussagen machen, die im Neuen Testament vertreten sind? Wo ist eigentlich die Geschichte als Bühne, auf der Gott die Erlösung der Welt ausspielt? Wo ist der Exodus? Das Exil? Das verheißene Land? Die Stadt? Was ist die Handlung? Noch unverblümt ausgedrückt: Wo ist die Handlung? Wo sind Jesus und das Reich Gottes? Meiner Meinung nach hat [100] der Drei-Artikel-Rahmen, egal wie gut die Gedanken und Formulierungen auch sein mögen, keinerlei Handlung, während der thematische Rahmen eine persönliche Erlösungshandlung hat. Ich bestreite nicht die Klärungen, die diese beiden Rahmungen für die Kirche gebracht haben. Ganz und gar nicht. Ich stelle die Angemessenheit der Rahmungen in Frage und dränge die Theologen, über einen narrativen Rahmen für die Systematik nachzudenken. Ich werde nicht müde, zu sagen: Gott hat keine Systematik offenbart, sondern er hat im Laufe der Zeit und auf vielfältige Weise durch eine Vielzahl von Personen und eine Vielzahl von Orten und Kontexten in die Geschichte gesprochen. Der schicke Begriff hierbei ist „Anforderungen“. Was sagt uns die Art und Weise, wie Gott in der Bibel zu uns spricht, über das Theologietreiben? Ich glaube, dass es für die christliche Theologie einen Weg gibt, den Rahmen adäquater zu gestalten, ohne die Erkenntnisse der Drei-Artikel- und der thematischen Rahmung zu verleugnen.

An dieser Stelle könnte man sich bei Theologen entschuldigen, die zwar eine Rahmung von drei Artikeln oder Themen bilden, aber innerhalb jedes Themas narrativ arbeiten, um die Substanz ihrer Theologie zu formen. Zumindest wird dies von einigen auf wichtige Weise versucht, und ich sehe nicht genug davon bei Katherine Sonderegger, einige flüchtige Einblicke bei Robert Jenson und mehr als flüchtige Einblicke bei Michael Bird. Diese Einblicke müssen gewürdigt werden, auch wenn sich dieser Bibel-Typ hier dabei fragt, wie Theologie aussehen könnte, wenn sie in einem noch narrativeren Rahmen betrieben würde.

Ein narrativer Rahmen für die Theologie

Ich beginne mit einigen neueren Definitionen der narrativen Theologie und nehme diesen Ausdruck als allgemeinen Indikator für das, was wir brauchen. Joel Green drückt es folgendermaßen aus:¹⁶

„Narrative Theologie“ bezieht sich auf eine Konstellation von Ansätzen für die Theologie, die typischerweise dadurch verbunden sind, dass sie (1) eine Abneigung gegen Formen der Theologie haben, die sich mit der systematischen [101] Organisation von Sätzen befassen und auf ahistorischen Prinzipien beruhen, und (2) versuchen, ein übergeordnetes Ziel und eine fortlaufende Handlung in den Wegen Gottes zu erkennen, wie sie in der Heiligen Schrift offenbart werden und sich in der Geschichte weiter ausdrücken.¹⁷

¹⁶ J. B. Green, „Narrative Theology,” in *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, ed. Kevin J. Vanhoozer (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005), 531-33.

¹⁷ Green, „Narrative Theology,” 531.

Sein erster Punkt schließt die Rahmung der Theologie durch drei Artikel oder Themen aus. Anstatt die Theologie in Propositionen zu fassen, versuchen narrative Theologen, „ein übergeordnetes Ziel und eine fortlaufende Handlung in den Wegen Gottes zu erkennen, wie sie in der Heiligen Schrift offenbart werden und sich in der Geschichte fortsetzen“. Green stellt weiter fest, dass die Bibel voll von Erzählungen ist, nicht zuletzt von Genesis bis Esther! Das heißt, etwa 495 von fast 1.000 Seiten in John Goldingays Übersetzung *The First Testament* sind erzählend. Auch die ersten fünf Bücher des Zweiten Testaments sind erzählend. Das sind etwa 400 von 680 Seiten meines griechischen Neuen Testaments. Gott wird durch Ereignisse und Zusammenhänge bekannt. Nochmal Green:

Die Bedeutung der narrativen Theologie wird durch die Erkenntnis unterstrichen, dass das Erzählen für die Identitätsbildung von zentraler Bedeutung ist; in der Tat betonen neuere Arbeiten in der Neurobiologie die Fähigkeit und den Drang, unserer erlebten Welt einen erzählerischen Sinn zu geben, als ein charakteristisches Merkmal der menschlichen Familie. In der Regel erklären wir unser Verhalten durch die historischen Erzählungen, mit denen wir zusammen daran arbeiten, uns als Person und als Volk zu verstehen. Die Geschichte, die wir uns zu eigen machen, dient als Interpretationsschema, das gleichzeitig konzeptuell (eine Art, die Dinge zu sehen), konativ (eine Reihe von Überzeugungen und Werten, denen eine Gruppe und ihre Mitglieder zutiefst verbunden sind) und handlungsleitend (wir versuchen, nach ihren Bedingungen zu leben) ist.¹⁸

Man muss zumindest die Angemessenheit des Drei-Artikel- oder Themen-Rahmens für den Menschen in Frage stellen, der ja dem Leben durch *Geschichten* einen Sinn gibt. Was [102] Green hier sagt, repräsentiert gut den narrativen Rahmen, der eine aktuelle Herausforderung für die Systematik, wie wir sie kennen, darstellt.

Aber welche Narrative?

Es reicht einfach, festzustellen, dass die systematische Theologie zu kurz greift, weil sie nicht von einer Erzählung eingerahmt wird. Die Bibel besteht aus einer Reihe von Büchern—von der Genesis bis Maleachi, von Matthäus bis zur Offenbarung—, die nie aufhören, alles in einem einzigen Dokument zusammenzufassen. Viele denken zwar, dass der Brief des Paulus an die Römer, der vielleicht in einer früheren Form im Galaterbrief gekürzt wurde, genau dieses Buch ist, aber das ist aus mehr als nur ein paar Gründen falsch—einschließlich der Tatsache, dass der Römerbrief selbst ein höchst kontingenter Brief an eine bestimmte Kirche zu einer bestimmten Zeit über bestimmte Themen ist und dass er nur die theologische Zusammenfassung eines einzigen Apostels bleibt, während es andere apostolische Zusammenfassungen im 1. Petrusbrief,

¹⁸ Green, “Narrative Theology,” 532.

im 1. Johannesbrief und im Jakobusbrief gibt.¹⁹ Es lässt sich noch hinzufügen, dass Jesus schließlich der Herr ist und seine Lehren über das Reich Gottes (synoptische Evangelien) und das ewige Leben (Johannes) eine weitere Art von Theologie darstellen. Den Römerbrief als grundlegende Systematik der Bibel zu betrachten, ist also selbst für das Neue Testament falsch.²⁰ Ich lasse hier den Punkt beiseite, dass die meisten thematischen Rahmen der Systematik offensichtlich Theologien sind, die aus dem Römerbrief heraus entwickelt wurden, mit sehr wenig Rücksicht auf das Reich Gottes, das ewige Leben oder die Priesterschaftsthemen des Hebräerbriefs. Dies ist die größte Schwäche der thematischen Rahmen und der Bekenntnisrahmen—and Tom Wright selbst hat sich gegen die Bekenntnisrahmen gewehrt, weil sie der Reich-Gottes-Theologie zu wenig Aufmerksamkeit schenken.²¹ Neutestamentler wehren sich sogar noch heftiger, wenn Systematiker diese Kritik beiseite schieben oder meinen, das Glaubensbekenntnis sei sehr wohl die Theologie des Reiches Gottes.

[103] Wie steht es dann mit der Erzählung? Eine Erzählung besteht aus Figuren und Ereignissen in einem Handlungsstrang, sowie aus entscheidenden Ideen und Interpretationsschritten des Erzählers und zumindest einer gewissen Spannung auf dem Weg vom Anfang bis zum Ende. Man könnte die wichtigsten Figuren aufzählen: Adam und seine oft vernachlässigte Partnerin Eva; Abram—der spätere Abraham—und seine oft vernachlässigte Partnerin Sarai—die spätere Sara; die Patriarchen (Isaak, Jakob, Josef); Mose; Aaron; Josua und die verrückten Richter; Samuel; Saul; David; Salomo und die Könige des nördlichen und des südlichen Königreichs; die Propheten (Jesaja bis Maleachi); Jesus und seine oft vernachlässigte Mutter Maria; die Apostel (vor allem Petrus und Paulus); und ein paar andere Namen, die in den Raum geworfen werden (Barnabas, Priscilla und Aquila, Phoebe, Lydia und andere). Dann die großen Ereignisse: die Schöpfung, der Sündenfall, der Bundschluss mit Abram, die Kinder Israels in Ägypten und ihre Befreiung unter Mose, die Gesetzgebung, der Einzug ins Land, die Eroberung des Landes, die Forderung nach einem König, das Auf und Ab von Gehorsam und Ungehorsam, das Exil, die Rückkehr, die Ankunft des Messias, der Tod und das Begräbnis und die Auferstehung und Himmelfahrt Jesu, die Gabe des Geistes, die Sendung der Kirche.

Der Handlungsstrang bewegt sich von der Schöpfung bis zur Ankunft des Königreichs. Bei jedem Ereignis treten Spannungen auf, die die Grundlage für spätere Ereignisse bilden. Hinzu kommen so wichtige Begriffe wie Gottebenbildlichkeit, Sünde, Bund, Königreich, Erlösung, Gesetz, Königtum, prophetisches Wort, Exil, Rückkehr, Nachfolge, Gerechtigkeit, Liebe, Heiligkeit, Tempel, Opfer, Messias, Geist, Apostelschaft und Beziehung zu den herrschenden Mächten. Dann wird noch die Geschichte Israels und die Geschichte der Kirche auf eine Weise hinzugenommen, die alles umfasst. Darüber hinaus gibt es Momente, in denen

¹⁹ Scot McKnight, *Reading Romans Backwards: A Gospel of Peace in the Midst of Empire* (Waco, TX: Baylor University Press, 2019).

²⁰ John Calvin's *Institutes* are formed on top of Romans, as many have noted. E.g., Sarah Coakley, *God, Sexuality, and the Self: An Essay "On the Trinity"* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 39.

²¹ N. T. Wright, *How God Became King: The Forgotten Story of the Gospels* (New York: HarperOne, 2012).

Interpretationsschritte unternommen werden: die Vertreibung Adams und Evas aus dem Garten Eden; die Verrücktheit des Versuchs, in Babel einen Turm in Gottes Größe zu bauen; die Verheißung eines Volkes durch Bundesschluss; die Zuweisung eines Landes, in dem man in Treue bei Gott wohnen wird; das Gesetz als Bundesleben; das Exil als Disziplinierung für Ungehorsam; die Rückkehr als Zeichen der Bundestreue Gottes; die Propheten, die Ungerechtigkeiten anprangern mit der Verheißung von Segen für Treue; die Erwartung eines messianischen Königs, der Gottes Reich für immer und ewig einführen wird; die Segnung eines Volkes durch den Geist, das sich in der universalen Mission engagiert; die Sehnsucht und Erwartung einer universalen Erweckung aller zur Anbetung des einen wahren Gottes und seines Sohnes durch den Geist—und es gibt noch mehr, aber diese reichen aus, um eines deutlich zu machen: *Ja, es gibt eine Erzählung, die geklärt werden muss.*

Aber das führt nur zu einem größeren Problem: Wenn man eindeutig feststellen kann, dass die Systematik nach dem Themenrahmen einseitig und sogar eng vom Römerbrief abhängig ist und die Lehren Jesu selbst vernachlässigt (!), kann man argumentieren, dass es auch nicht die eine Erzählung gibt. Es gibt mehr als eine Möglichkeit, diese Figuren, Ereignisse und Ideen in einer sinnstiftenden Erzählung zu ordnen. Wenn man 1–2 Könige mit 1–2 Chronik vergleicht, findet man unterschiedliche Auffassungen über weitgehend dieselben Personen und Ereignisse, und wenn man dann Nehemia 9–10 liest, findet man eine zusammenfassende Darstellung, die diesen längeren Erzählungen ähnelt, aber nicht mit ihnen identisch ist, und dann liest man den Bericht über diese Personen und Ereignisse in Apostelgeschichte 7. In der Bibel gibt es also nicht nur eine Erzählung. Als der jüdische Historiker Flavius Josephus beschloss, alles in eine Erzählung zu packen—*Jüdische Altertümer*—, nahm er diese biblischen Bücher und formte sie zu seiner eigenen Art von Erzählung um. Wie steht es nun mit dem israelgeschichtlichen Ansatz beim Lesen des Alten Testaments? Welche kritische Sichtung erzählt die Geschichte am besten? Welche am genaueste? Aber diese Beispiele beziehen sich nur auf die Geschichte Israels. Was ist mit der ganzen Bibel? Was ist hier die Narrative?

Ein Beispiel macht dies deutlich. Die am weitesten verbreitete Narrative der Bibel, die ich oft im Unterricht verwendet habe, ist die Vier-Kapitel-Erzählung, die aus Schöpfung, Sündenfall, Erlösung und Vollendung besteht. So nützlich diese Erzählung auch sein mag—und ich glaube, ich habe diese Erzählung zum ersten Mal als Student bei der Lektüre von Geerhardus Vos kennengelernt—bin ich mir nicht so sicher, ob irgendjemand in der Bibel diese Erzählung tatsächlich verwendet, außer Paulus im Römerbrief. Sogar dort ist es eine entschärfte Version einer komplexen Erzählung, die in Römer 5 zu finden ist, aber die Abwandlungen dieser Erzählung in Römer 9–11 weitgehend vernachlässigt. Was mich davon überzeugt hat, dass diese Erzählung nicht [105] die Narrative der Bibel, sondern eine reduktionistische Narrative innerhalb der Bibel ist, ist, dass Jesus, wenn man ihn gefragt hätte, welches Narrativ er verwendet hat, die Antwort lauten würde: das *Reich Gottes*. Aber diese Vier-Kapitel-Erzählung schafft nicht die Notwendigkeit eines Reiches Gottes, es sei denn, man fängt an, herumzuspielen (wie es einige

in letzter Zeit getan haben, indem sie vorgaben, dass Bund und Reich Gottes dasselbe seien, oder dass Erlösung/Gerechtigkeit und Reich Gottes dasselbe seien). Stattdessen war Jesus eher mit der lahmen Forderung nach einem König in 1 Samuel 8 im Einklang als mit der Erlösung im Sinne des Bundes. Das mag für manche schockierend klingen, aber Jesus dachte nicht mit dem Begriff des *Bundes*, sondern mit dem Begriff des *Reiches*, und was man braucht, um die Narrative Jesu zu verstehen, ist die Sehnsucht nach dem Reich Gottes.

Ein Beispiel von einem Systematiker: Wenn Robert Jenson zu seinem Kapitel über Jesus kommt, wählt er eine Theologie des Wortes à la Rudolf Bultmann. Dabei handelt es sich um eine lutherische Wahrnehmung des Glaubens, die sowohl durch Paulus als auch durch Johannes gefiltert wird. Seine (allzu kurze) Skizze des Reiches Gottes erinnert an Gunther Bornkamms eschatologischen Tenor (Jesus ist selbst die Immanenz des Reiches Gottes), wird aber der modernen Bibelwissenschaft nicht gerecht.²² Was Jenson nicht tut, ist, das Reich in seiner narrativen Handlung in der Bibel zu untersuchen—und die meisten, die über das Reich theologisiert haben, haben es genauso getan.

Wo in der gemeinsamen Schöpfung, dem Sündenfall, der Erlösung und der Vollendung gibt es eine irgendwie spürbare Gegenwart vom strukturellen und systemischen Bösen? Von einem Gott, der in die Welt eindringt, um die Menschen aus der Knechtschaft zu befreien? Von einem Reich, das so durchdringend von Gerechtigkeit und Frieden geprägt ist, dass das Ende die Erzählung so prägt, dass wir ganz von vorne anfangen und eine andere Geschichte erzählen müssen? Genau das haben Befreiungstheologen wie Elsa Tamez mit großem Erfolg getan. Eine gängige [106] Antwort (der Befürworter der Narrative Schöpfung-Sündenfall-Erlösung-Vollendung) ist, dass sowohl die Absicht als auch die Ausführung einer solchen Narrative voreingekommen ist, und die Antwort von jemandem wie Tamez lautet: „In der Tat, so ist es. So ist es auch bei euch!“ Was das liberationistische Narrativ entlarvt, ist die Lage anderer Narrativen, die bestimmen, wonach in der Bibel zu suchen ist, und daher auch bestimmen, was gefunden wird. „Wenn wir akzeptieren“, sagt sie, „dass die Sünde mit der sozialen Wirklichkeit zu tun hat, muss auch die Rechtfertigung im selben Horizont verstanden werden.“²³

Diese Schlussfolgerung führt zu einer völlig neu gestalteten Narrative. Wenn die Sünde ihre biblischen Ausmaße annimmt, gilt das auch für die Rechtfertigung. Versöhnung findet nicht mehr nur zwischen einem Mensch mit seinem Gott, sondern auch zwischen einem Mensch mit einem anderen Menschen statt, und der individualistische Rahmen der Moderne wird in Frage gestellt, wenn nicht gar überwunden. Das Studium der jüdischen Wurzeln der Rechtfertigung im hebräischen *tsedeq/tsedeqah* zeigt auch, dass Gerechtigkeit oder Rechtschaffenheit nicht auf

²² Jenson, *Systematic Theology*, 1:165-78. Hier ist seine zusammenfassende Aussage: „Jesus, der Christus, in seiner vollen geschichtlichen Wirklichkeit von Geburt, Leben, Tod und Auferstehung, ist das Wort Gottes, weil er die Identität der Zukunft ist, die durch das Wort Gottes eröffnet wird. Er ist das Wort Gottes, weil er der narrative Inhalt der Verkündigung ist, die, weil sie eine eschatologische Möglichkeit darstellt, das Wort Gottes ist. Er ist das Wort Gottes, weil er der erzählerische Inhalt des Wortereignisses ist, das das Wort Gottes ist“ (1:171).

²³ Elsa Tamez, *The Amnesty of Grace: Justification by Faith from a Latin American Perspective*, trans. Sharon H. Ringe (Nashville: Abingdon, 1991), 21.

die persönliche Seele und den persönlichen Gott beschränkt sein kann, sondern sich auf Gottes Willen für die gesamte Schöpfung erstrecken muss, und dass Rechtfertigung bedeutet, dass Gott die Dinge für die gesamte Schöpfung in Ordnung bringt. Rechtfertigung, so Tamez, bedeutet die Bestätigung des Lebens eines jeden Menschen, und das kann nur bedeuten, dass die Rechtfertigung eine befreiende Kraft für die Armen ist. Und warum? Aufgrund von Texten wie Römer 4,25, wo die Rechtfertigung mit der Auferstehung und damit mit der neuen Schöpfung verbunden ist. Plötzlich lernen wir, die Rechtfertigung mit der Befreiung aus Ägypten, dem neuen Leben im verheißenen Land, der Rückkehr aus dem Exil und der Hoffnung auf eine von Gerechtigkeit geprägte Welt zu verbinden. Auch die Geschichte wird zum Thema, da die Gerechtfertigten und Befreiten nun ein neues Projekt in Angriff nehmen, um sich durch den Abbau von Unterdrückung für Gerechtigkeit in der Welt einzusetzen.

Narrative Ansätze in der Bibel neigen ebenso wie die Systematik zu der Annahme, dass es *eine einzige* Erzählung gibt, die die gesamte Bibel zusammenfasst, und dass man die wichtigsten Namen, Ereignisse und Ideen zusammenfassen und so eine Art Erzählung konstruieren kann (das ist es, was viele Geschichtsstunden zum Alten Testament [107] tun). Eine solche Erzählung ist die des Konstruktors und nicht die eines einzelnen Autors der Bibel. Ein anderes Eingeständnis ist vielleicht noch wichtiger: *Christliche Erzähltheologen konstruieren eine Narrative auf der Grundlage der Offenbarung Gottes in Christus*. Man hat gelernt, Erzählungen gegenüber misstrauisch zu sein, die meinen, bei Genesis 1 zu beginnen und sich vorwärts zu bewegen, bis ... plötzlich die Teile alle zusammenpassen ... und da ist Christus! Ein Theologe, der besonders sensibel für Erzählungen ist, Jenson, drückt genau diesen Punkt aus: „Eine Geschichte wird durch den Ausgang der erzählten Ereignisse konstituiert.“²⁴ Diese Aussage allein artikuliert eine narrative Theologie in ihrer ganzen Fülle, obwohl man das Ergebnis genau studieren muss, um zu wissen, wie die Erzählung konstituiert wurde. Einige Seiten später führt er diese einfache (und klare) Formulierung weiter aus:

Die Zukunft, die eine erzählbare Geschichte eröffnet, formt diese Geschichte, und im Nachhinein kann diese Formung manchmal beurteilt werden. Umgekehrt muss das, was eine gezeichnete Geschichte zu formen scheint, in irgendeiner Zukunft innerhalb dieser Geschichte stattfinden, wenn die Beurteilung wahr ist. Zumindest hat die Kirche die Geschichte von Anfang an so verstanden: Die Praxis der „geistlichen“ Exegese der Kirchenväter zielte darauf ab, die von der Schrift erzählte Geschichte in jeder fiktiven Gegenwart durch ihre kommende Erfüllung nachzuzeichnen. Sie verstanden die erzählten Ereignisse als Prophezeiung, gerade weil sie als eine Abfolge verstanden werden konnten, die auf ihre endgültige Zukunft hin angelegt war. Eine solche Lesart wurde auch nicht als Auferlegung von Bedeutung auf die „wörtliche“ Bedeutung verstanden; die Väter behaupteten, die „Allegorie“ der Erzählung auf ihre eigene Erfüllung nicht über oder jenseits der

²⁴ Jenson, *Systematic Theology*, 1:66.

erzählten Tatsachen zu sehen, sondern *in ihnen*.²⁵

Trotz der Dichte der Prosa über die Zukunft hat er meiner Meinung nach Recht: Die Zukunft der Erzählung, sobald sie eintritt, verleiht der Erzählung ihre dramatische Kohärenz und gibt Aufschluss darüber, wie die Erzählung zu lesen ist. Was verborgen ist, wird erst deutlich, wenn die Zukunft klar ist. Um kurz [108] zu einem anderen Thema zu springen: Das ist nicht weit von dem entfernt, was die apokalyptischen Paulusforscher sagen, obwohl ich glaube, dass sie diesen Punkt in einer Weise betonen, die weit über das hinausgeht, was Jenson sagt. Er stellt klar fest, dass in die alttestamentlichen Erzählung die Zukünftigkeit hineingeschrieben ist, während die apokalyptischen Gelehrten dazu neigen, diese Zukünftigkeit abzuschwächen und alles apokalyptisch (d. h. offenbart) auf eine erschütternd neue Weise in Jesus zu sehen.²⁶ Jenson verankert diese Zukünftigkeit in seinem siebten Punkt über Gottes Schöpfung in der Schöpfung selbst: „Die Welt, die Gott erschafft, ist nicht ein Ding, ein ‚Kosmos‘, sondern eine Geschichte.“²⁷

Ich behaupte, dass es keine einzige Erzählung gibt, die die ganze Bibel zusammenfasst, wenn man nicht alle Namen, alle Ereignisse, alle Ideen und alle Interpretationsansätze verwendet. Daher möchte ich hier eine der großen Erzählungen ausgestalten, die ihre Zukunft in der Hermeneutik des Reiches Gottes Jesu findet. Anstelle des Vier-Kapitel-Rahmens, den ich hier vorschlage (um Jesus zu verstehen), ist hier ein Drei-Kapitel-Rahmen von Theokratie, Monarchie und Christokratie (Gott regiert, ein König regiert, Christus der König regiert).

Theokratie

1. Gott ist Schöpfergott, Gott ist ein Bund-schließender Gott. (Gen 1–2)
2. Die Menschen sind beauftragt, Könige und Priester im kosmischen Tempel zu sein. (Gen 2)
3. Die Menschen reißen Gottes Rolle an sich und werden aus Eden vertrieben. (Gen 3) [109]
4. Der Mensch taumelt nach seiner Machtübernahme. (Gen 4–11, insbesondere Babel)

²⁵ Jenson, *Systematic Theology*, 1:81-82.

²⁶ Der apokalyptische Gelehrte, von dem ich in dieser Hinsicht am meisten gelernt habe, ist Douglas Campbell. Ich erwähne hier nur Campbell, *The Quest for Paul's Gospel* (London: T&T Clark, 2005); Campbell, *The Deliverance of God: An Apocalyptic Rereading of Justification in Paul* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2013); Campbell, „Apocalyptic Epistemology: The Sine Qua Non of Valid Pauline Interpretation,“ in *Paul and the Apocalyptic Imagination*, ed. Ben C. Blackwell, John K. Goodrich, and Jason Maston (Minneapolis: Fortress, 2016), 65-85; Campbell, *Pauline Dogmatics: The Triumph of God's Love* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2020). Kritik an den apokalyptischen Paulusgelehrten findet sich insbesondere in N. T. Wright, *Pauline Perspectives: Essays on Paul, 1978-2013* (Minneapolis: Fortress, 2013); Wright, *The Paul Debate: Critical Questions for Understanding the Apostle* (Waco, TX: Baylor University Press, 2015). Sein energischster Versuch, eine alternative Geschichtsschreibung zu entwerfen, ist Wright, *History and Eschatology: Jesus and the Promise of Natural Theology* (Waco, TX: Baylor University Press, 2019).

²⁷ Jenson, *Systematic Theology*, 2:14. Jenson glaubt auch, dass Gott bei der Schöpfung Raum schafft oder die Schöpfung unterbringt, um sie am göttlichen Leben der Dreifaltigkeit teilhaben zu lassen, was alles mit dieser Theorie von Zeit und Ausdehnung zusammenhängt—die ich hier nicht zusammenfassen möchte (selbst wenn ich es könnte). „Gott nimmt sich Zeit in seiner Zeit für uns“ (2:35).

5. Die Menschen werden durch Gottes Bundeswahl Abrahams in Form gebracht, und Israel wird durch die Thora von Mose gelenkt. (Gen 12 bis Deuteronomium)
6. Der göttliche Plan sah vor, dass Gott durch ein einziges Volk—Israel—herrschen sollte. (Josua, Richter, Geschichtsbücher)

Monarchie

7. Auf Anfrage gibt es eine göttliche Erlaubnis, einen König zu haben (1 Sam 8), und Gott nahm eine Monarchie und machte sie sich zu eigen: Gott wird durch ein Volk (Israel) regieren, das von einem König (David und seinen Nachfolgern; 2 Sam 7) repräsentiert wird.
8. Die Monarchie scheiterte trotz göttlicher Disziplinierung: Das Nordreich wird nach Assyrien verbannt, das Südreich nach Babylon und dann nach Persien und Rom. (Prophe- ten)

Christokratie

9. Die göttliche Herrschaft ist in Christus wiederhergestellt: Gott regiert durch ein Volk (Israel), aber er selbst regiert durch seinen einzigen Sohn, König Jesus, und König Jesus ist der Herr sowohl der Juden als auch der Heiden. (Evangelien)
10. Die Christokratie dehnt daher die Herrschaft Gottes durch Israel unter König Jesus durch die Kirche auf die Welt der Heiden aus. Die Kirche ersetzt Israel nicht; die Kirche erweitert Israel. Das heißt, das erweiterte Israel ist die Kirche. (Apostelgeschichte, Paulusbriefe; siehe vor allem Röm 11,17–24)
11. Die Christokratie bringt Generationen von Missionen mit sich, um Israel/Kirche auf die ganze Welt auszudehnen. (Kirchengeschichte)
12. Die Christokratie wird im neuen Himmel und auf der neuen Erde in einem neuen Jerusalem vollendet, wo Gott durch das Lamm, das der neue Tempel ist, herrschen wird. Dies ist das Reich Gottes. (Offb 20–22)

[110] Diese Erzählung findet sich in keiner einzigen systematischen Theologie, aber man kann wohl sagen, dass es sich um die Erzählung handelt, die in Jesus und der Mission der Kirche am Werk ist, und wenn das annähernd der Fall ist, dann hat sich die systematische Theologie unabhängig von Jesu eigener Erzählung gebildet.

Das ist eine Erzählung, die (zumindest für mich) am besten die Narrative erklärt, die Jesus benutzte, aber sie erklärt nicht den narrativen Rahmen, der für die Apostel Johannes, Paulus, Petrus oder Jakobus gilt, und sie führt uns auch nicht zu der Narrative, die hinter dem Buch Hebräer steht. In meiner obigen Erzählung gibt es einige Überschneidungen mit dem Buch der Offenbarung, aber die Offenbarung hat ihre eigene Narrative, und auch sie muss als das gesehen werden, was sie ist. Wenn man eine Erzählung will, deren Zukunft mit der des Paulus übereinstimmt, dann muss man eine Erzählung konstruieren, in der Adam und Abraham und Mose die

stärksten Stimmen, Ereignisse und Ideen sind. Aber es braucht gar nicht eine Reihe von Erzählungen, denn es gibt ironischerweise keine einzige narrative Hermeneutik (z. B. die Erzählung von Schöpfung, Sündenfall, Erlösung und Vollendung), die die ganze Bibel in sich zusammenfasst, obschon es natürlich Erzählungen gibt, die mit, was in der Bibel passiert, zusammenhängen. Jede der verschiedenen Erzählungen der biblischen Autoren arbeitet mit den grundlegenden Charakteren, Ereignissen und Ideen, aber jeder bringt auch neue Interpretationsansätze ein, um die Erzählung für das eigene Publikum auf den neuesten Stand zu bringen. Erschwerend kommt hinzu, dass die Erzählung im Laufe der Zeit wächst. Wir bekommen neue Figuren, neue Ereignisse, die uns zwingen, unsere alten Erzählungen neu zu formulieren, und wir bekommen neue Ideen (das Reich Gottes ist größtenteils neu für Jesus, die Rechtfertigung ist größtenteils neu für Paulus, die Themen des Opferpriestertums in den Hebräerbriefen heben Levitikus auf eine neue Ebene, das ewige Leben kommt in dieser Form bis Johannes nirgendwo vor) und damit neue Interpretationsansätze. Die Erzählung ist kaleidoskopisch: die gleichen Teile sind in der Röhre, aber der eigene Blickwinkel und das eigene Licht brechen eine andere Sicht.

Aus diesem Grund greifen sowohl der Drei-Artikel- als auch der thematische Rahmen zu kurz. Sie sind nicht groß genug, nicht breit genug und nicht tief genug, um alle Figuren, Ereignisse, Ideen und Interpretationsansätze der Bibel selbst zu erfassen. Einige von ihnen versuchen es nicht einmal, und weil sie es nicht versuchen, [111] wird so viel ausgelassen. Es gibt Dinge, die für manche Systematiker keine Rolle zu spielen scheinen und daher ignoriert werden können, wie Jephthah oder Ananias und Sapphira. Aber wir sind diejenigen, die verlieren, wenn unsere Systeme Dinge ausklammern, die nicht hineinpassen. Eugene Peterson, der beste Bibelleser, den es je gab, hat es gut ausgedrückt:

Die häufigste Methode, die wir haben, um die rätselhaften oder unangenehmen Schwierigkeiten in der Bibel loszuwerden, besteht darin, sie zu systematisieren, sie nach irgendeinem Schema zu ordnen, das zusammenfasst, „was die Bibel lehrt“. Wenn wir wissen, was die Bibel lehrt, brauchen wir sie nicht mehr zu lesen. Dann müssen wir nicht mehr in die Geschichte eintauchen und uns auf die seltsame und wenig schmeichelhafte und unangenehme Art und Weise einlassen, in der sich diese Geschichte entwickelt, mit so vielen Menschen und Umständen, die, wie wir meinen, nichts mit uns zu tun haben.²⁸

Nur ein narrativer Rahmen wird weiter bringen, als ein Drei-Artikel- oder thematischer Rahmen, und zwar in einer Weise, die besagt, dass alles, was da ist, dorthin passt, wo es hingehört, und dass das Weglassen dessen—wie die Weigerung, die Geschichte eines verrückten Onkels oder eines gestörten Cousins zu erzählen—die Geschichte und unsere Theologie beeinträchtigen wird.

²⁸ Eugene Peterson, *Eat This Book: A Conversation in the Art of Spiritual Reading* (Grand Rapids, MI: Baker, 2006), 66.

Narrative bedeutet, dass Fortschritt das Paradigma ist

Ich stand auf einem Podium in Seattle und sprach über diesen Wiki-Story-Ansatz, als mir vor aller Augen dämmerte, dass jeder, der an einem narrativen Rahmen für die Bibel festhält, ein expansives Modell verfolgt. Die Passagen über den Heiligen Krieg im Ersten Testament haben mich schon lange gestört. Was mich noch mehr stört, ist, dass manche Menschen in unseren Kirchen sie benutzen, um die Verbreitung von Atomwaffen und nichts weniger als das scheinbar sadistische Sterben im Krieg zu rechtfertigen. Wenn ich diese Passagen lese, spüre ich, dass sie nicht mit der Vision von Jesus in den Evangelien oder den Aposteln übereinstimmen. Das Paradigma Jesu für den Umgang mit Feinden besteht darin, sie zu lieben, für sie zu sterben, sich um Versöhnung mit ihnen zu bemühen und ihnen zu helfen, [112] sich mit Gott zu versöhnen. Hinter der christusförmigen Theologie des Apostels Paulus, wie sie in Philipper 2,6–11 zu sehen ist, steht nichts weniger als ein Kreuz-zentrierter Ansatz für zwischenmenschliche Beziehungen. Was sagt Jesus und was sagen die Apostel zu den Texten über den Heiligen Krieg in der Geschichte Israels?

Es gibt eigentlich nur zwei Möglichkeiten: Entweder wir behalten die Texte des Heiligen Krieges als vertretbare Lehren bei, oder wir glauben, dass es in der Bibel eine gewisse Form des Fortschritts gibt, so dass die Vision Jesu die Texte des Heiligen Krieges aufhebt. William Webb und Gordon Oestle stellen in ihrem neuen Buch *Bloody, Brutal, and Barbaric?* die folgenden sieben Überlegungen darüber an, was mit den Texten des Heiligen Krieges geschieht, wenn sie mit Jesus zu Abend essen:

1. Das Kreuz stellt eine einzigartige Veränderung oder einen Fortschritt in der kanonischen Geschichte dar, die das Wiederkehren des ethischen Schadens durch buchstäblichen heiligen Krieg niemals wieder verhindert (nicht unähnlich dem Ende der buchstäblichen Tieropfer). Dies geschieht dadurch, dass der Heilige Krieg (Kämpfe zwischen menschlichen Armeen) vom buchstäblichen in den spirituellen/metaphorischen Bereich verlagert wird.
2. Die extreme Grausamkeit und Ungerechtigkeit, die Jesus bei seiner kriegsartigen Kreuzigung durch römische Soldaten erlebte (der Horizont gemeinsamer Gräueltaten in der antiken Welt), qualifiziert ihn in einzigartiger Weise dazu, das ethische Chaos derer zu hören, zu beurteilen und zu entwirren, die im antiken biblischen heiligen Krieg eingebettete (Un-)Gerechtigkeit erlebten.
3. Die völkerübergreifende Ausweitung des Todes Jesu und seines Evangeliums sollte uns zumindest offen, wenn nicht gar geneigt machen, die letzte eschatologische Schlacht in einem metaphorischen (nicht wörtlichen) Licht zu sehen.
4. Das Bild eines leidenden und weinenden Gottes sowohl im Kreuz Jesu als auch in den Texten des Heiligen Krieges führt uns tief in das Geheimnis der göttlichen Liebe und Verletzlichkeit. Das löst zwar nicht direkt das ethische Problem, aber es hilft uns sicher zu erkennen, wo Gott in all dem Leid steht. Es ist schwer, auf jemanden wütend zu sein,

der in einer leidenden Welt mit uns leidet. [113]

5. Der zerrissene Tempelvorhang beim Tod Jesu und die aufkommenden Ideen eines neuen Tempels stellen die Tempel-Land-Nation-Ideologie des Alten Testaments und der antiken Welt völlig neu dar. Jede landgebundene, auf die Nation bezogene buchstäbliche Kriegsführung wird für die Anhänger Jesu, die in einem neuen, auf dem Volk basierenden Tempel anbeten, obsolet und unsinnig.
6. Das Kommen des Geistes bestätigt die Theologie des Neuen Tempels, bietet aber auch die Möglichkeit, die Ethik der biblischen Kriegsführung (ihre Gesetze) mit ihrer schrittweisen Erlösungsbewegung auf neue Ebenen der Erfüllung zu bringen, die weit über die Haager und Genfer Konventionen und das geltende Völkerrecht hinausgehen. Auf einer persönlichen Ebene sind wir aufgerufen, weniger Vergeltung zu üben (nicht mehr Auge um Auge) und mehr zu geben (die Extrameile zu gehen).
7. Der Tod Jesu und das leere Grab führen die Erlösungsgeschichte fort, bis hin zur endgültigen Gerechtigkeit. Die sich entfaltenden Implikationen von Kreuzigung, Auferstehung und Himmelfahrt liegen tief in der spirituellen Essenz dessen, was nötig ist, um den nächsten Schritt zu gehen. Die Ereignisse des ersten Jesusereignisses geben den theologischen Anstoß, der es der Geschichte ermöglicht, sich auf einen lang erwarteten Moment im Eschaton zuzubewegen—die endgültige (Er)Lösung aller vergangenen Ungerechtigkeiten durch der Ankunft der endgültigen und vollständigen Gerechtigkeit, die Jesus in den neuen Himmel und auf die neue Erde bringt.²⁹

Nicht alle wollen mit Webb und Oeste tanzen; einige werden das theologischere Interpretationsraster von Greg Boyd vorziehen.³⁰ Was jedoch nur wenige akzeptieren werden, ist eine pauschale Bejahung der Texte des Heiligen Krieges, was bedeutet, dass die meisten gelernt haben, auf einer neuen Tanzfläche mit Jesus zu tanzen, und das schließt eine Art expansiven narrativen Rahmen für die Ausübung der Theologie *innerhalb der Bibel selbst* mit ein.

[114] Texte über den Heiligen Krieg sind in diesem Fall natürlich eine leichtere Kategorie als einige andere, aber es ist nicht so leicht, den Haken zu übersehen, wie man meinen könnte. Alle Christen lesen die Bibel in einer expansiven Weise, denn alle bestätigen, dass Jesus der lang erwartete Messias ist und dass das Gesetz in Markus 7,19, Apostelgeschichte 10, Römer 7 oder Römer 9–11, Galater 3 und auch im Hebräerbrieff ernsthaft in Frage gestellt wurde. Fortschritt ist das Gebot der Stunde, wenn man sich auf einen narrativen Rahmen einlässt.

Narrative bedeutet, dass Ekklesiologie zentral ist

Im Drei-Artikel-Rahmen des Glaubensbekenntnisses gibt es nicht drei, sondern vier Stellen, an

²⁹ William J. Webb and Gordon K. Oeste, *Bloody, Brutal, and Barbaric? Wrestling with Troubling War Texts* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2019), 333-34.

³⁰ Gregory A. Boyd, *The Crucifixion of the Warrior God* (Minneapolis: Fortress, 2017).

denen es heißt: „Wir glauben“: an den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist, aber im dritten Artikel findet sich auch: „Wir glauben an die eine heilige, katholische und apostolische Kirche“. Es fällt auf, dass dieses vierte Element des Glaubensbekenntnisses in vielen thematischen Rahmungen der Theologie heruntergespielt wird. Je nachdem, wer die Theologie betreibt, kann die Kirche auch in den Drei-Artikel-Rahmungen heruntergespielt werden. In der systematischen Theologie von Sarah Coakley sehe ich das nur sehr wenig. Ihre Arbeit ist noch nicht abgeschlossen, und so wird die Zeit zeigen, ob sie die Kirche in das Herz ihrer trinitarischen Theologie stellen wird.

Der narrative Rahmen hingegen hebt die Kirche hervor. Es ist eine Floskel geworden, die Systematik wegen ihrer Betonung des individuellen und persönlichen Heils, insbesondere im reformatorischen Flügel der Kirche, zu kritisieren, aber Floskeln entstehen oft, weil sie Wahres enthalten. Wenn der thematische Rahmen die Ekklesiologie auf ein späteres Thema verschiebt, läuft er Gefahr, die Ekklesiologie zu reduzieren, bis man bei ihr ankommt, und dasselbe geschieht zuweilen auch bei Drei-Artikel-Rahmen. Tatsache ist, dass das Alte Testament die Geschichte der persönlichen Erlösung einfach nicht sehr oft erzählt. Worum geht es dann? Die Erlösung kommt zwar vor, aber es geht fast ausschließlich *um die Erlösung der Gemeinschaft oder der Gruppe*. Ja, in der Bibel geht es um Erlösung, aber es geht um die Erlösung des Volkes Gottes mit dem Ziel, die Mission Gottes in der Welt auszuführen. Wenn man die Bibel von Genesis bis Maleachi liest, begegnet man einer Geschichte nach der anderen über Israel und über die Könige und Propheten Israels. Es geht um Gottes [115] Wege mit dem Volk Israel. Wir begehen einen kolossalen Fehler, wenn wir uns dann ins Neue Testament begeben und anfangen, ausschließlich in Begriffen der individuellen Erlösung zu denken, obwohl der persönlichen Heilung (in den Evangelien oft als Heil oder Erlösung bezeichnet) und der persönlichen Bekehrung zu Jesus viel Aufmerksamkeit geschenkt wird. Der Kern der Schriften von Paulus, Petrus und Johannes ist vielmehr die Kirche, das Volk Gottes in Christus. Ein narrativer Rahmen für die Theologie kann nicht anders, als das Volk Gottes in den Vordergrund der Geschichte zu stellen, denn darum geht es in der Bibel. Liest man die Apostelgeschichte, so begegnet man dort der Geschichte des Wachstums insbesondere der paulinischen Gemeinden von Jerusalem bis Rom.

Was die Bibel zusammenhält, ist die Geschichte Israels, die zur Geschichte Jesu, der Apostel und der Kirche führt. Was die Bibel also zusammenhält, ist die Geschichte der Kirche über Jesus. Was den narrativen Bibeltheologen schockiert, ist die Verharmlosung der Kirche in den Drei-Artikel-Rahmungen und die Verschiebung der Ekklesiologie auf ein späteres Thema in den thematischen Rahmungen. Die zentrale Theologie der Bibel ist eine Erzählung über Gottes Wege mit seinem Volk (Israel, Kirche). Die Theologie der Bibel ist eine Geschichte, und ohne diese Geschichte, die die Theologie einrahmt, verlieren wir die zentrale Bedeutung des Rahmens der Bibel selbst.

Schlussfolgerung

Rahmen sind für das, was in der Theologie geschieht, von großer Bedeutung, und ich bin überzeugt, dass die Geschichte der christlichen Theologie mit ihren Drei-Artikel- und thematischen Rahmungen mit absoluter Genialität festgehalten wurde und ein Reframing benötigt—eines, das die Narrative der Bibel in Betracht zieht. Ich bin auch davon überzeugt, dass die Ethik nicht in ein spätes Kapitel des thematischen Rahmens verbannt werden sollte. Theologie, die nicht gelebt wird, ist keine Theologie. Bevor ich im nächsten Kapitel darauf zu sprechen komme, möchte ich unsere gesamte Methode, die bisher vorgeschlagen wurde, zusammenfassen. Theologie ist multidisziplinär, exegetisch, historisch, narrativ, und alles ist dazu gedacht so verkörpert werden, dass *das Leben die Theologie ist*.

05: Theologie muss gelebte Theologie sein

[116]

ES IST KEINE ÜBERTREIBUNG ZU SAGEN, dass man nicht nach seiner Theologie, sondern nach seinem Leben beurteilt werden wird. Jeder Theologe hebt jetzt die Hand, um denjenigen, der so etwas sagt, daran zu erinnern, dass es schlimmer als eine Übertreibung sein kann. Was man glaubt, ist wichtig. Ja, damit möchte ich beginnen, und diese beiden Bücher—das von Boersma und das von mir—beruhen auf dieser Aussage. Aber es reicht nicht aus, die richtigen Dinge zu glauben. Es kommt darauf an, das zu leben, was wir glauben, und in diesem letzten Kapitel geht es darum, dass eine Theologie, die keine gelebte Theologie ist, zu kurz greift. Die Ethik ist manchmal eines von vielen Themen in Theologien nach dem thematischen Rahmen. Dem gegenüber enthalten Theologien nach dem Drei-Artikel-Rahmen so gut wie nichts über Ethik. Man könnte aus einer oder zwei der Zeilen des Glaubensbekenntnisses ethische Folgerungen ableiten, z.B. aus „er wird kommen, zu richten die Lebenden und die Toten“ und „Vergebung der Sünden“. Man kann es drehen und wenden, wie man will, aber in diesem Rahmen fehlt die Ethik im Herzen unseres Glaubens. Einige mögen an dieser Stelle einwenden: „Nun, im Glaubensbekenntnis geht es doch darum, was wir glauben, und nicht darum, wie wir leben“... und die Antwort [117] darauf ist sogar noch offensichtlicher: Leben ist das, worum es beim Glauben wirklich geht. Theologie, so hat uns Adam Ned erst kürzlich in Erinnerung gerufen, ist für das Leben.¹

Es ist nicht nur der Drei-Artikel-Rahmen, der die Ethik vernachlässigt, sondern auch der thematische Rahmen. Die meisten neigen dazu, die Ethik in der Soteriologie und damit in der Heiligung zu platzieren, was (wie ich schnell hinzufügen möchte) ein völlig angemessener Platz für die Ethik ist. Wenn Karl Barth die Ethik zum Thema macht, integriert er in gewohnter Manier die Gesamtheit seiner Theologie in sie. Barth stand zu Lebzeiten Dietrich Bonhoeffers an dessen Seite und sah, wie die Theologie des jungen Mannes sichtbar wurde, und was Bonhoeffer entwickelte, war nichts weniger als eine theologische Ethik. Wir wissen nicht, was aus Bonhoeffers Theologie geworden wäre, wenn er eine normale Lebensspanne gelebt hätte. Man muss sich fragen—oder ich weiß, dass ich das muss—, ob der Unterschied hier zwischen einem Menschen besteht, dessen Theologie seine gesamte Ethik so sehr durchdrungen hat, dass die Ethik seine Theologie war (Bonhoeffer), und einem Menschen, dessen Ethik eine Ausprägung seiner Theologie war (Barth). Robert Jenson erregt meine Aufmerksamkeit, wenn er sagt, dass Ethik ein Teil der Ekklesiologie ist: „Die Diskussion über das spezifisch christliche Leben gehört zur

¹ Adam Neder, *Theology as a Way of Life: On Teaching and Learning the Christian Life* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2019).

Lehre der Kirche, nicht in eine eigene Abteilung.“² Der Christ ist derjenige, durch den sich die Kirche ausdrückt; die Kirche ist der Ort, an dem der Christ wirklich christlich ist. Ich hoffe, dass das Folgende diese Aussage in die Realität umsetzt, indem ich zu zeigen versuche, dass die systematische Theologie nur unzureichend von der gelebten Theologie eingerahmt wird und dass die gelebte Theologie uns allen helfen kann, die Theologie auf eine biblischere Weise zu gestalten.

Der biblische Blickwinkel auf die Theologie

Eine Theologie, die von der Ethik oder von der gelebten Theologie abstrahiert wird, ist keine biblische Theologie. Im alten Israel war die Theologie ebenso in die Ethik integriert wie die Ethik in die Theologie. Beide sind untrennbar miteinander verbunden, und nur eine Version des kognitiven Behaviorismus oder des „mind over matter“ [118] erlaubt eine solche Trennung. Es ist einer der ältesten theologischen Fehler, die Art und Weise, wie wir leben, von dem zu trennen, was wir glauben. Der Bund, den Gott mit Abram/Abraham geschlossen hat, der Bund, den Gott mit Mose geschlossen hat, der Bund, den Gott mit David geschlossen hat, der neue Bund, den Gott durch Jeremia und Hesekiel versprochen hat—dieser vielseitige Bund war ebenso sehr eine Ethik wie eine Theologie. Die Tora ist keine theoretische Moral, sondern gelebte Theologie, ein Leben, das von der Erkenntnis Gottes entzündet ist. Ja, manchmal geht sie von der Theologie zur Ethik über, etwa wenn Gott sagt: Weil ich heilig bin, sollt ihr (Israel) heilig sein. Aber es ist ein simplifizierender Irrtum zu glauben, man könne die beiden Bereiche voneinander trennen.

Nehmen wir zum Beispiel Jakobus 2,14–19:

Was nützt es, meine Brüder und Schwestern, wenn einer sagt, er habe Glauben, aber es fehlen die Werke? Kann etwa der Glaube ihn retten? Wenn ein Bruder oder eine Schwester ohne Kleidung sind und ohne das tägliche Brot und einer von euch zu ihnen sagt: „Geht in Frieden, wärmt und sättigt euch!“, ihr gebt ihnen aber nicht, was sie zum Leben brauchen—was nützt das? So ist auch der Glaube für sich allein tot, wenn er nicht Werke vorzuweisen hat.

Aber es könnte einer sagen: „Du hast Glauben und ich kann Werke vorweisen.“ Zeige mir deinen Glauben ohne die Werke und ich zeige dir aus meinen Werken den Glauben. Du glaubst: Es gibt nur einen Gott. Damit hast du Recht; das glauben auch die Dämonen und sie zittern.

Jakobus zum Beispiel kann eine Theologie, die nicht gelebt wird, nicht ertragen. „Der Glaube an sich“, sagt er, „ist tot“. Man ist nur einen kleinen Schritt von Jakobus entfernt, wenn man hier das Wort Theologie statt des Wortes Glaube verwendet, und damit würde Jakobus sagen,

² Robert W. Jenson, *Systematic Theology* (New York: Oxford University Press, 1997), 2:289.

dass die Theologie an sich tot ist, wenn sie nicht gelebt wird.

Nehmen wir auch die Worte des Paulus an Timotheus. In einem Abschnitt, der mehr durch die Verwendung des Begriffs Inspiration als durch seine grundsätzliche Ausrichtung bekannt ist, lesen wir dies:

Du aber bleibe bei dem, was du gelernt und wovon du dich überzeugt hast. Du weißt, von wem du es gelernt hast; denn du kennst von Kindheit an die heiligen Schriften, die dich [119] weise machen können zum Heil durch den Glauben an Christus Jesus. Jede Schrift ist, als von Gott eingegeben, auch nützlich zur Belehrung, zur Widerlegung, zur Besserung, zur Erziehung in der Gerechtigkeit, damit der Mensch Gottes gerüstet ist, ausgerüstet zu jedem guten Werk. (2 Tim 3,14–17)

Timotheus kam durch seine Mutter und Großmutter zum Glauben (und Paulus ignoriert hier seinen eigenen Einfluss auf den jungen Mann). In dieser Familie lernte er die Kunst der heiligen Schrift, die ein Ziel verfolgt: „damit jeder, der Gott angehört, tüchtig sei“, das heißt „zu jedem guten Werk ausgerüstet“. Die Heilige Schrift schickt die Theologie in eine Richtung: das Leben. Eine Theologie, die nicht zu diesem Leben führt, ist nicht das, was Gott im Sinn hat, und bleibt eine unvollständige Theologie.

Die wichtigste Stelle in der Bibel über die Bibel sind jedoch nicht die beiden aussagekräftigen neutestamentlichen Passagen, die uns Worte wie *Inspiration* (2 Tim 3,14–17; 2 Petr 1,20–21) beschert haben. Vielmehr ist es Psalm 119, der als die biblische Sicht der Bibel gelesen werden kann. Er verwendet acht verschiedene Begriffe für das, was wir die Bibel nennen: *Thora* oder *Gesetz* oder *Weisung* (25x), *Wort* (24x), *Regeln* und *Bund* (23x), *Gebote* (22x), *Satzungen* und *Vorschriften* (21 x) und *Sprüche* (19x). Jeder Teil dieses sehr langen Psalms vermittelt eine Erkenntnis, die ein Tun ist, ein Tun, das aus der Erkenntnis hervorgeht, und ein Tun, das die Erkenntnis echt macht.

Der nächste Abschnitt aus Jakobus ist nichts weniger als eine Zusammenfassung von Psalm 119. Jakobus 1,22–27 ist eine Warnung vor dem Bibellesen und der Theologie als Disziplin, denn er fasst die Aussagen der gesamten Bibel darüber zusammen, wozu die Schrift da ist. Theologie, die nicht gelebt wird, ist keine Theologie.

Werdet aber Täter des Wortes und nicht nur Hörer, sonst betrügt ihr euch selbst! Wer nur Hörer des Wortes ist und nicht danach handelt, gleicht einem Menschen, der sein eigenes Gesicht im Spiegel betrachtet: Er betrachtet sich, geht weg und schon hat er vergessen, wie er aussah. Wer sich aber in das vollkommene Gesetz der Freiheit vertieft und an ihm festhält, wer es nicht nur hört und es wieder vergisst, sondern zum Täter des Werkes geworden ist, wird selig sein in seinem Tun.

[120] Wenn einer meint, er diene Gott, aber seine Zunge nicht im Zaum hält, sondern sein Herz betrügt, dessen Gottesdienst ist wertlos. Ein reiner und makelloser Gottesdienst

ist es vor Gott, dem Vater: für Waisen und Witwen in ihrer Not zu sorgen und sich unbefleckt von der Welt zu bewahren.

Der Sinn des Wortes ist das Tun des Wortes, und wer anders denkt, „betrügt sich selbst“. Dementsprechend ist „ein reiner und makelloser Gottesdienst [...] vor Gott“ nicht Theologie per se, sondern gelebte Theologie. Und wie? „Für Waisen und Witwen in ihrer Not zu sorgen“ und auch „sich unbefleckt von der Welt zu bewahren“. Theologie ist für die Ethik bestimmt. John Websters Vorlesungen über die Kultur der Theologie endeten mit einem Vortrag über nichts Geringeres als den Charakter, den ein Theologe haben muss: „Gute Theologie erfordert gute Theologen“, sagte er mehr als einmal.³ Ich möchte das noch ein wenig ausweiten und sagen, dass gute Theologie Theologen braucht, die gute Theologie so leben, dass ihr Leben ihre Theologie ist.

Fünf aktuelle Perspektiven auf eine ethische Theologie

Ich wende mich nun fünf aktuellen Studien zu, die Theologie als gelebte Theologie entwerfen, und zwar jeweils aus der eigenen Disziplin des Autors: Neutestamentliche Studien, klassische systematische Theologie, hermeneutische Theologie, christliche öffentliche Ethik und Befreiungstheologie. Erstens: Ben Witheringtons zweibändiges Werk über theologische Ethik oder ethische Theologie trug den Titel *The Indelible Image* („Das unauslöschliche Bild“) und trägt jetzt den neuen Titel *New Testament Theology and Ethics* („Neutestamentliche Theologie und Ethik“). Kurz gesagt, weil Witherington und ich in derselben Disziplin tätig sind und ich bereits gesagt habe, was er sagt, möchte ich hier auf seine einleitenden Bemerkungen über die schockierende Realität der neutestamentlichen Theologie, wie sie heute praktiziert wird, hinweisen und fragen: „Warum versuchen wir Christen, [121] die Theologie vom Rest dessen zu isolieren, worum es im Neuen Testament geht—Geschichte, Ethik, Praxis und verwandte Themen?“ Er fährt fort,

Aber gibt es nicht eine ethische Dimension der neutestamentlichen Theologie und des Theologisierens? ... Sind Ethik und Theologie nicht tatsächlich im gesamten Neuen Testament miteinander verwoben? Gibt es nicht sowohl eine theologische Grundlage und einen theologischen Charakter für die neutestamentliche Ethik als auch eine ethische Grundlage und einen ethischen Charakter für die neutestamentliche Theologie? Und da schließlich alle oder fast alle Verfasser des Neuen Testaments Juden waren, warum in aller Welt sollten wir denken, dass sie nicht viel mehr an Orthopraxie interessiert waren, und zwar genau so sehr wie an Orthodoxie? Nehmen wir zum Beispiel die Lehre von Jesus. All diese Gleichnisse, Aphorismen, Sprüche und Geschichten haben sowohl einen

³ John Webster, *The Culture of Theology*, ed. Ivor J. Davidson and Alden C. McCray (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2019), 131.

theologischen als auch einen ethischen Charakter, eine Schärfe und eine Pointe. Es scheint, dass Jesus nicht will, dass wir über den Glauben sprechen, ohne auch über das Verhalten zu sprechen.⁴

Dies wird von Witherington in zwei (langen) Bänden ausgearbeitet, von denen sich der eine auf einzelne Zeugnisse der ethischen Theologie konzentriert und der andere sie zusammenfasst. Hier haben wir einen neutestamentlichen Theologen, der die Integration von Theologie und Ethik in ähnlicher Weise sieht, wie ich es hier vorschlage. Es ist von großer Bedeutung, wie sich dies in einer Theologie niederschlägt.

Beth Felker Jones, eine klassische Systematikerin, betitelt ihren schlanken systematischen Text *Practicing Christian Doctrine: An Introduction to Thinking and Living Theologically*. Ich kenne keinen systematischen Text, der sich so klar auf die Praxis konzentriert. „Unser Glaube“, sagt sie, „muss in die Praxis umgesetzt werden“—was die Ethik in eine eigene Kategorie innerhalb eines thematischen Rahmens einordnen könnte, aber weil sie weiß, dass man das nicht tun sollte, fährt sie fort: „und eine treue Praxis ist wichtig für das, was wir glauben“. In der Tat. Sie weiß, dass beides „eng miteinander verbunden“ ist und dass „Lehre und Nachfolge immer zusammengehören“. Was mir [122] an Jones' Buch vielleicht am besten gefällt—und ich mag es aus vielen Gründen—ist, dass jedes Kapitel mit einem Abschnitt über die Praxis eines bestimmten Themas oder einer Lehre endet. Im vierten Kapitel „A Delightful World“, das sich mit den Lehren von der Schöpfung und der Vorsehung befasst, schließt Jones mit dem Hinweis auf die Praxis, indem sie feststellt, dass sich unser ganzes Leben um die Lehre von der Schöpfung dreht (Arbeit, Freizeit, Ehe, Sport [das letzte habe ich hinzugefügt]). Sie macht die scharfsinnige Beobachtung, dass wir uns „im Leben neu orientieren werden, wenn wir uns in der Schöpfungslehre üben.“⁵ Ich gebe hier ihre Liste in Zitaten wieder:

Durch die Kraft des Geistes werden wir lernen, uns zu ändern:

- von der Geringschätzung der Schöpfung zur christlichen Freude an ihrer Güte;
- vom gnostischen Impuls zum Eskapismus hin zu einer Verpflichtung zur Präsenz und zur Teilnahme an der Welt;
- von stolzen Versuchen der akribischen Kontrolle zu dankbarer Offenheit für Gottes Wirken in unserem Leben;
- von der Frustration über unsere Endlichkeit zur Wertschätzung ihrer Gnadenhaftigkeit;
- vom Fatalismus und der Resignation zum aktiven Engagement in Gottes Welt, zum Kampf gegen Sünde und Ungerechtigkeit;
- von der verdammten Entschlossenheit, in allen Dingen unabhängig zu sein, zur Dankbarkeit für unsere Abhängigkeit von Gott und zur Akzeptanz der gegenseitigen

⁴ Ben W. Witherington III, *New Testament Theology and Ethics* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2016), 1:14.

⁵ Beth Felker Jones, *Practicing Christian Doctrine: An Introduction to Thinking and Living Theologically* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2014), 2, 4, 95.

Abhängigkeit von anderen;

- von der Verzweiflung über die Sünde zur Ehrfurcht vor Gottes Souveränität und zum Vertrauen in Gottes Absicht;
- vom Haben-wollen zur Verwalterschaft;
- von der Gier zum Geben;
- vom krampfhaften Verzicht zur Freude; [123]
- von der inneren Stimme, die uns als wertlos bezeichnet, zu einem neuen Selbstbewusstsein, das von dem Wert kommt, den wir in Gott haben;
- vom Zynismus zu einem Ort, an dem wir die Gewohnheit des Staunens kultivieren; und
- vom Anspruch auf die zur Bewahrung der Schöpfung.⁶

Diese Implikationen der Schöpfungslehre verbinden sich mit der Praxis der Schöpfung zu einer Theologie der Schöpfung. Eine gelebte Theologie der Schöpfung führt zur Reflexion über unseren Schöpfer und das Leben als Geschöpfe. Eine Theologie der Schöpfung muss gelebt werden, wenn sie so verstanden werden soll, wie Gott es beabsichtigt.

Das nächste Beispiel dafür, dass Theologie gelebt werden muss, stammt von dem Hermeneutiker Kevin Vanhoozer, dessen großes Projekt mit dem Titel *The Drama of Doctrine* (Das Drama der Lehre) aufschlussreich die Theologie als etwas untersucht, das auf der Bühne nach dem Skript mit dem Namen Heilige Schrift aufgeführt wird. Vanhoozers Vorhang fiel über die Bühne als seine vorherrschende Metapher, die das Evangelium, die Theologie und die Schrift in Drama und Skript verwandelt, das von einem Dramaturgen (Theologen) zur Aufführung des Skripts geleitet wird. Wenn sein Ansatz in Richtung einer in die Praxis ausgearbeiteten Theologie geht, möchte ich seine Betonung der Aufführung hervorheben. „Die Kirche“, so argumentiert er, „ist ein Ensemble von Schauspielern, die zusammenkommen, um Szenen des Reiches Gottes um einer zuschauenden Welt willen zu inszenieren. Die Ausrichtung der Lehre befähigt uns daher als Einzelne und als Kirche, das Evangelium öffentlich zu machen, indem wir ein Leben in kreativer Nachahmung Christi führen.“⁷ Auch hier ist ein Theologe, der, wie Jones, die Theologie nicht als einen Rahmen von drei Artikeln oder Themen belässt, in denen Ideen dargelegt werden. Er drängt die Ideen auf die Bühne, wo das Leben der Kirche und der einzelnen Christen das Evangelium verkörpert.⁸

[124] Viertens: Charles Marsh. Ich erläutere seine Sichtweise ausführlicher, weil er sich der Theologie von der anderen Seite her nähert. Anstatt mit Ideen zu beginnen und zu sehen, wie sie gemacht, praktiziert oder ausgeführt werden, beginnt er mit dem Leben der Gläubigen

⁶ Jones, *Practicing Christian Doctrine*, 95-96.

⁷ Kevin J. Vanhoozer, *The Drama of Doctrine: A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 2005), 32-33.

⁸ In einem anderen seiner Bücher wird all dies mit der Metapher der Ausbildung in der Nachfolge weitergeführt. Siehe Kevin J. Vanhoozer, *Hearers and Doers: A Pastor's Guide to Making Disciples Through Scripture and Doctrine* (Bellingham, WA: Lexham, 2019) • Ich habe mich aber entschieden, hier sein *Drama of Doctrine* zu verwenden.

(Praxis, Ausführung), um die Theologie herauszuarbeiten, die hinter einem solchen Leben steckt. Auf diese Weise bietet Marsh uns eine Möglichkeit, über gelebte Theologie nachzudenken, und stellt damit den allzu häufigen strategischen Ansatz in Frage, der sich geradlinig von der Theologie (im Abstrakten) zur Praxis (im Konkreten) bewegt. Eine kurze Skizze seines Projekts an der Universität von Virginia verdient eine Erwähnung. Marsh weiß, dass das, was wir *tun*, nicht theologisch neutral ist, und stellt daher fest: „Praktiken sind von Natur aus kommunikativ und im Grunde genommen an ein soziales Umfeld und bestimmte Orte gebunden.“ Das heißt, was wir tun, ist nicht nur nicht theologisch neutral, sondern oft auch räumlich bestimmt oder verortet. Er stellt fest, dass Handlungen etwas an sich haben, das über Ideen hinausgeht: „Wir könnten hinzufügen, dass Praktiken, die theologisch gerahmt sind, heilige Ereignisse und heilige Räume, Kirchen und Gemeinden sowie religiöse Handlungen und Personen übersteigen.“⁹ Marshs Begriff der *Praxis* taucht im Gespräch mit dem herrschenden Paradigma auf, das Tugendethik genannt wird. Alasdair MacIntyre definiert die Tugendethik, macht dabei aber eine (verbale) Wendung:

Mit „Praxis“ meine ich jede kohärente und komplexe Form gesellschaftlich etablierter kooperativer menschlicher Aktivität, durch die Güter, die dieser Form der Aktivität innewohnen, im Zuge des Versuchs, jene Standards der Exzellenz zu erreichen, die dieser Form der Aktivität angemessen und teilweise bestimmend sind, realisiert werden, mit dem Ergebnis, dass die menschlichen Fähigkeiten, Exzellenz zu erreichen, und die menschlichen Vorstellungen von den damit verbundenen Zielen und Gütern systematisch erweitert werden.¹⁰

[125] Zur Tugend sagt er in kursiver Schrift: „Eine Tugend ist eine erworbene menschliche Eigenschaft, deren Besitz und Ausübung uns dazu befähigt, jene Güter zu erreichen, die den Praktiken innewohnen, und deren Fehlen uns effektiv daran hindert, solche Güter zu erreichen.“¹¹ Gordon Mikoski definiert in seiner Skizze von Praktiken in *The Dictionary of Scripture and Ethics* Praktiken auf eine verständlichere Weise: „beobachtbare Phänomene bestimmter Arten teleologischen menschlichen Handelns in spezifischen historischen und gemeinschaftlichen Kontexten.“¹²

Ob wir unter Praktiken nun die allgemeine Lebensweise oder eine bestimmte Konstellation der eigenen Lebensweise in einer Praxis verstehen, oder den noch umfassenderen Sinn der gelebten Theologie, aus der wir eine Theologie ableiten können, Marsh bietet uns die Möglichkeit, über Theologie als gelebte Theologie nachzudenken. Wir können aus unserem Leben ableiten,

⁹ Charles Marsh, Peter Slade, and Sarah Azaransky, eds., *Lived Theology: New Perspectives on Method, Style, and Pedagogy* (New York: Oxford University Press, 2016), 6-7.

¹⁰ Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3rd ed. (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2007), 187.

¹¹ MacIntyre, *After Virtue*, 191.

¹² Gordon Mikoski, „Practices,“ in *The Dictionary of Scripture and Ethics*, ed. Joel B. Green et al. (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2011), 613.

welche Theologie verkörpert wird. Marsh fährt fort: „Als solche ist gelebte Theologie ein geeigneter Ausdruck für die Betonung der verkörperten Besonderheit in der theologischen Narrative.“ Marsh ist nicht gegen die Theologie, noch reduziert er die Theologie auf das Phraseologische (ein Ausdruck von Bonhoeffer). Sein Ziel ist es jedoch, die theologische Methode auf das theologische Leben anzuwenden. So sagt er: „Gelebte Theologie basiert daher auf der Überlegung, dass die konkreten Formen von Gottes Gegenwart und Handeln in der Welt reiches und generatives Material für theologische Methode, Stil und Pädagogik versprechen.“¹³ Marsh erinnert uns:

Das Fehlen eines Gefühls für die Verortung hat die Erzählfähigkeit der Theologie nicht selten beeinträchtigt. Apropos geografische Einflüsse auf das religiöse Denken: Bonhoeffer bemerkte in einem Brief, den er während seines Jahres als Hilfsvikar in Barcelona schrieb, dass sein Verständnis von Dogmatik und systematischer Theologie durch die starken Eindrücke der mediterranen Kultur „aufgerüttelt“ worden war.

[126] „Es ist schwierig, sie alle zu verarbeiten“, schrieb er, „aber eines ist unausweichlich klar geworden: Barth hätte nicht in Spanien schreiben können.“¹⁴

Und der Römerbrief wurde nicht für Galatien geschrieben, und keiner dieser Briefe würde in den Prozess des Paulus vor Felix in Cäsarea Maritima oder in Kolossä passen. Marsh fährt fort,

So wie sich ein klarer *Sitz im Leben* in Bonhoeffers kontextbezogenem Ansatz zum Schreiben und Lehren als generativ erwiesen hat, so haben in unserer Zusammenarbeit [in Marshs Buch] die richtigen Fragen und ein Sinn für die Verortung einen Rahmen geschaffen, innerhalb dessen praxisnahe Entscheidungen hinsichtlich der Wechselwirkungen von Theorie und Methode überraschend unkompliziert wurden. Ohne ein Gefühl für die Verortung verlieren wir uns in einem Niemandsland von Konzepten ohne Fußspuren.¹⁵

Marsh verweist damit auf die Bedeutung einer verorteten, spezifischen Gemeinschaft und Tradition, wenn es um Tugenden, Praktiken und gelebte Theologie geht.

Die Gemeinschaft ist also für die moralische Formierung unerlässlich. Der Individualismus des berühmten Indikativs und Imperativs von Rudolf Bultmann wurde von David Horrell nuanciert, der in verschiedenen Zusammenhängen argumentiert hat, dass wir besser nicht in den Begriffen Indikativ und Imperativ denken sollten, sondern in der Identitätsbildung im Kontext

¹³ Marsh, Slade, and Azaransky, *Lived Theology*, 7-8.

¹⁴ Marsh, Slade, and Azaransky, *Lived Theology*, 9.

¹⁵ Marsh, Slade, and Azaransky, *Lived Theology*, 9.

der Gemeinschaft.¹⁶ Eine seiner Schlussfolgerungen ist, dass Identitätsbildung durch den Vergleich mit anderen Gemeinschaften erfolgt. Douglas Campbells neue *Pauline Dogmatics*, die in so vielen Richtungen reichhaltig ist, ist eines der wenigen Werke, die ich gelesen habe, in denen offen dargelegt wird, dass wir Gott durch unsere Mitmenschen erkennen. Wir begegnen Gott, so Campbell, durch Menschen, die im Laufe der Zeit gottesfürchtig oder gottähnlich geworden sind, was bedeutet, dass der Ort eine Rolle spielt, Menschen an einem Ort.¹⁷

[127] Fünftens: In dem Moment, in dem wir Verortung denken, denken wir an *unseren* Ort, und wenn wir das zulassen, werden wir darauf aufmerksam, dass unterschiedliche Orte zu unterschiedlichen Theologien führen, die von Mitmenschen an unterschiedlichen Orten vermittelt werden. Der lateinamerikanische Theologe Luis Pedraja stützt sich auf die inzwischen gut entwickelten lateinamerikanischen Theologen, die die göttliche Vorzugsoption für die Armen betonten, und darauf, dass die Soteriologie mit der systemischen Befreiung verbunden sein muss, um vollständig biblisch zu sein—man denke an den Exodus. Pedraja behauptet: „Dass Gott in menschlicher Gestalt zu uns kommt, sagt uns etwas über Gottes Offenbarung. Es sagt uns, dass Gottes Offenbarung nicht *losgelöst* von der menschlichen Erfahrung stattfindet. Vielmehr ist sie ein *Teil* davon.“ Er erforscht, wie das Leben Jesu Gott offenbart:

Daraus können wir schließen, dass das Leben Jesu Elemente veranschaulicht, die für die meisten Menschen und für das hispanische Leben wichtig sind: Glaube, Liebe, Mitgefühl, Leiden, Hoffnung und der Wunsch nach sozialem Wandel. Indem wir unsere Erfahrungen mit denen Jesu vergleichen, können uns die Merkmale, die wir bei Jesus finden, als Wegweiser dienen, um herauszufinden, wo und wie Gott in der Menschheit gegenwärtig ist.

In einem inzwischen bekannten Schachzug spielt er auf die spanischen Übersetzungen an, in denen es heißt „das Verb wurde Fleisch“, und mit diesen Schlussfolgerungen auf der Tafel geht er vor Ort auf das iberische grafische Leiden und die Tragödie als Offenbarung Gottes ein.¹⁸ Das Leiden Jesu ist für sie keine Morbidität oder Morosität, sondern die gelebte Realität des hispanischen Lebens. Indem er sich mit Sühnetheorien auseinandersetzt, wendet sich Pedraja auch gegen viele Sühne- und Satisfaktionstheorien, um im Kreuz Jesu die Aufdeckung von Ungerechtigkeit zu sehen und zu zeigen, dass Gott in unserem Leid bei uns ist. Theologie ist gelebte Theologie, und gelebte Theologie ist lokal, und die lokale Erfahrung formt dann die Theologie.

Theologie ist verkörpert, und sie ist unvollständig, solange sie nicht verkörpert ist. Man könnte sagen, dass die Ethik der Beweis für die Bedeutsamkeit unserer Theologie ist, und um

¹⁶ David G. Horrell, *Solidarity and Difference: A Contemporary Reading of Paul's Ethics*, 2nd ed. (London: Bloomsbury T&T Clark, 2015); Richard B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament: Community, Cross, New Creation; A Contemporary Introduction to New Testament Ethics* (San Francisco: HarperOne, 1996), 99-115.

¹⁷ Douglas A. Campbell, *Pauline Dogmatics: The Triumph of God's Love* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2020), 57-62.

¹⁸ Luis G. Pedraja, *Jesus Is My Uncle: Christology from a Hispanic Perspective* (Nashville: Abingdon, 1999), 40, 42,60-84.

das Ganze etwas frecher zu formulieren, könnten wir [128] sagen, dass die Theologie die Rationalisierung oder zumindest die rationale Erforschung unserer verkörperten Praxis ist. Als solche ist die Ethik kein Thema, das am Rand des Rahmens steht, sondern der Direktor aller Themen. Es ist nicht falsch wahrzunehmen, dass, als Jesus sich hinsetzte, um seine Jünger zu lehren, das, was aus dem Mund des Sohnes kam, die Bergpredigt war, und nicht irgendeine abstrakte Theologie oder eine Reihe von propositionalen Wahrheiten. Wenn der Apostel Johannes im 1. Johannesbrief Theologie betreibt, geht es mehr um das Leben, den Wandel im Licht, das Meiden der Finsternis, das Bleiben in Christus und die Liebe zu den Geschwistern als um abstrakte Theologie ohne Ethik. Seine Theologie war nicht eine Reihe von Ideen, die angewandt wurden, sondern ein Leben in Liebe und Licht, das intellektuell erforscht wurde. Wenn Jakobus sich an die Arbeit macht, ist sein Brief eine Übung in der von Jesus geprägten Ethik, die gelebt werden muss. Daher wendet sich dieses letzte Kapitel einer Auslegung von Römer 12,1–2 als gelebte Theologie zu, die das gesamte Anliegen dieses Buches zu veranschaulichen sucht.

Gelebte Theologie im Römerbrief

Viele, wenn nicht sogar die meisten, denken, dass Römer 1,16–17 das Thema des Römerbriefs ist. Dafür gibt es gute Gründe, vor allem, wenn wir den theologischen Weg verfolgen, der für die Lektüre des Briefes in der Geschichte der Kirche vorgegeben ist. Hier sind diese Verse: „Denn ich schäme mich des Evangeliums nicht: Es ist eine Kraft Gottes zur Rettung für jeden, der glaubt, zuerst für den Juden, aber ebenso für den Griechen. Denn in ihm wird die Gerechtigkeit Gottes offenbart aus Glauben zum Glauben, wie geschrieben steht: ‚Der aus Glauben Gerechte wird leben.‘“ Für viele ist genau das der Punkt. Im Römerbrief geht es um das Evangelium, im Evangelium geht es um die Erösung für alle, und es geht um die Gerechtigkeit durch den Glauben (oder die Rechtfertigung durch den Glauben).

Aber es gibt gute Gründe, sich zu fragen, ob das alles so einfach ist, und wir sind wieder da, wo wir schon einmal waren: Zu denken, dass diese Verse das Thema des Römerbriefs sind, ist wieder einmal die Privilegierung von Themen gegenüber der Ethik, und die gelebte Theologie ringt in ihrem Wasser nach etwas Luft. Ich schließe mich also der Minderheit an, die entweder argumentiert, dass der Römerbrief soetwas wie Leitverse nicht hat, oder die meint, dass wir auf Römer 12,1–2 schauen sollten, um das [129] Thema des Römerbriefs zu finden: „Ich ermahne euch also, Brüder und Schwestern, kraft der Barmherzigkeit Gottes, eure Leiber als lebendiges, heiliges und Gott wohlgefälliges Opfer darzubringen—als euren geistigen Gottesdienst. Und gleicht euch nicht dieser Welt an, sondern lasst euch verwandeln durch die Erneuerung des Denkens, damit ihr prüfen und erkennen könnt, was der Wille Gottes ist: das Gute, Wohlgefällige und Vollkommene.“

Es gibt keine Möglichkeit, zu entscheiden, welche Verse im Römerbrief die wichtigsten sind. Deshalb möchte ich das Gespräch darüber an dieser Stelle beenden: Vielleicht ist Römer 1,16–17 nicht das Thema, vielleicht ist es Römer 12,1–2, und vielleicht sollten wir nicht darüber

streiten, weil es keine Möglichkeit gibt, das zu entscheiden. Ich möchte jedoch sagen, dass die beiden letztgenannten Verse bei jeder Lektüre des Römerbriefs berücksichtigt werden sollten. Darauf zielt Paulus schließlich in seinem Brief ab, und ich werde diese Verse im Folgenden in den Mittelpunkt unserer Aufmerksamkeit rücken.

Strategien und Taktiken. Einige Auslegungen von Römer 12,1–2 sind ansprechend und bieten ahnungslosen Kirchenbesuchern eine Floskel wie „Lasst uns dieses Jahr unseren Urlaub opfern, um den Armen in Mexiko zu helfen“. Aber das alltägliche Leben der gewöhnlichen Anhänger Jesu in Rom, die den anstößigen Lehren des Paulus folgten, war alles andere als ansprechend. Diese Art von Leben, das als alltägliches Opfer beschrieben werden kann, war radikal und subversiv. Um es mit den Worten von Michel de Certeau auszudrücken, war ein Leben des alltäglichen Opfers in der Tat eine „Taktik“ der Ohnmächtigen, die die „Strategien“ der römischen Mächtigen unterlief.¹⁹ Die Subversion war notwendig—oder besser gesagt, sie war die einzige Option—, weil der Akteur (Rom) so mächtig war. Römer 12,1–2 kann als eine Taktik zur Unterwanderung der Strategien Roms angesehen werden.

Rom als solches war vielleicht gar nicht das Ziel von Paulus. Die Sünde und das Fleisch, die in der römischen Lebensweise am Werk waren, waren es. Sünde und Fleisch, zwei Begriffe, die in der christlichen Rhetorik oft zu schwachen Begriffen werden, ruinierten die Gemeinschaft der Starken und Schwachen in Rom. Sünde und Fleisch lassen sich im paulinischen Diskurs nicht auf Zustände oder einfache Handlungen reduzieren, sondern sind aktive Agenten [130], wie Matthew Croasmuns erstaunliches neues Werk über die Verwendung der Emergenztheorie zur Untersuchung des kosmischen Tyrannen der Sünde deutlich zeigt.²⁰ Römer 12,1–2 ist also als Taktik gegen die Sünde und das Fleisch zu verstehen, die in den Hauskirchen in Rom am Werk sind (Röm 14–15; mehr dazu unten). Was wir in unserem Text finden, sind nicht, um es mit den Worten von Robert Jewett zu sagen, „vage erhebende Gefühle“, sondern ein irdisches, anspruchsvolles, opferbereites Leben, das nur in den Härten bekannt ist, die diese Herausforderungen mit sich bringen.²¹ Dieses alltägliche Opfer ist nicht nur eine moralische Idee oder eine ethische Vision, sondern, wie Kavin Rowe argumentiert hat, ein wahres Leben, das mit verschiedenen römischen Traditionen konkurriert und durch seine Praxis oder gelebte Theologie auffällt.²²

Bevor ich zu zeigen versuche, dass die biblische Theologie in eine gelebte Theologie als Höhepunkt dessen, worum es in der Theologie geht, einfließt, möchte ich eine gängige Lesart dieser Verse skizzieren, die sich nicht auf die Ebene des alltäglichen Opfers als einer Taktik

¹⁹ Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, trans. Steven Rendall (Berkeley: University of California Press, 1984), xix, 34–39.

²⁰ Matthew Croasmun, *The Emergence of Sin: The Cosmic Tyrant in Romans* (New York: Oxford University Press, 2017).

²¹ Robert Jewett, *Romans: A Commentary*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress, 2007), 728.

²² C. Kavin Rowe, *One True Life: The Stoics and Early Christians as Rival Traditions* (New Haven, CT: Yale University Press, 2016).

erhebt, die die römische Lebensweise, ihre Strategie zur Aufrechterhaltung und Bewahrung ihres einzigen wahren Lebens, untergräbt. Diese Skizze wird uns eine Möglichkeit bieten, die Theologie im nächsten Teil des Kapitels als verortet zu erkennen.

Lektüre von Römer 12,1-2 als Strategie des Christentums. Theologie beginnt mit biblischer Reflexion, und der Rückgriff auf die Bibel ist notwendig, damit wir verantwortungsvolle christliche Theologen werden können. Es ist nicht nötig, sich hier in eine tiefe Exegese zu stürzen, und ich werde die Fußnoten auf ein Minimum beschränken, aber ich möchte auf acht Beobachtungen zu diesem Text aufmerksam machen. Noch einmal, hier ist der Text: „Ich ermahne euch also, Brüder und Schwestern, kraft der Barmherzigkeit Gottes, eure Leiber als lebendiges, heiliges und Gott wohlgefälliges Opfer darzubringen—als euren geistigen Gottesdienst. Und gleicht euch nicht dieser Welt an, sondern lasst euch verwandeln durch die Erneuerung des Denkens, damit ihr prüfen und erkennen könnt, was der Wille Gottes ist: das Gute, Wohlgefällige und Vollkommene!“

[131] Ich beginne mit der Feststellung, dass das also in Römer 12,1 die Frage aufgeworfen hat, ob die Ermahnung die logische Konsequenz aus Römer 1,1 bis Römer 11,33 ist, wobei einige Römer 5–8 betonen, oder ob die Ermahnung nur die Konsequenz aus Römer 9–11 ist, wobei der Schwerpunkt auf dem Thema der Barmherzigkeit in Römer 11,30–32 liegt. Am besten scheint, dass die Gläubigen in Rom aufgrund der Barmherzigkeit Gottes in Christus ein erlöstes Volk aus beiden—Juden und Heiden—bilden, und nun dazu ermahnt werden, sich („also“) als Opfer darzubringen.

Zweitens ermahnt Paulus die in-den-Tod-Christi-getauften römischen Christen, ihre „Leiber als lebendiges, heiliges und Gott wohlgefälliges Opfer darzubringen“, was in Römer 12,2 als ein wechselseitiges, sich ergänzendes und abwechselndes Doppel verdeutlicht wird: „*gleicht* euch nicht dieser Welt *an*“ und „*lasst* euch *verwandeln*“. Das christliche Leben ist ein Leben, das im Kreuz und in der Auferstehung Christi verwurzelt ist, ein Leben der Teilhabe an diesem Christusereignis und damit auch ein Leben der Weltverneinung und der geistig-moralischen Verwandlung.²³ Der Begriff darbringen rekapituliert hier, was Paulus in Römer 6 über das Darbringen unseres Leibes zur Gerechtigkeit gesagt hat (siehe z.B. Röm 12,13.16.19). *Drittens* handelt es sich bei der darzubringenden Opfergabe um ein *verkörpertes* Opfer („eure Leiber“). Paulus ermahnt die Gläubigen dazu, ihren lebendigen, atmenden, vibrierenden Körper den ganzen Tag lang hinzugeben—in Beziehungen, in Gesprächen, in der Arbeit, in allen Dingen. Da er nicht an ein Leben in der Klausur oder an eine geistliche-aber-nicht-körperliche Existenz denkt, haben wir hier die Grundlage für die Berufung als Ort des Opfers. Wie Ernst Käsemann meint, wird so das ganze Leben zum Gottesdienst.²⁴ *Viertens* erweitert Paulus hierdurch die Bedeutung von Opfer und Tempel und verortet letzteres in den Hauskirchen und ersteres in

²³ Michael J. Gorman, *Becoming the Gospel: Paul, Participation, and Mission* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2015), 26-36.

²⁴ Ernst Käsemann, *Commentary on Romans* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1980), 325-31.

Christi Tod und Eucharistie.²⁵ Um eine Beobachtung aufzugreifen, die im [132] vorangegangenen Punkt nicht weiter ausgeführt wurde, stellt Richard Hays fest, dass der Plural *Leiber* nicht das individuelle christliche Leben, sondern das kirchliche Leben bezeichnet. Was in Römer 12,1–2 gesagt wird, „muss also von der Gemeinschaft als Ganzes vollzogen werden“. Hays fährt fort: „Gott verwandelt und rettet ein Volk, nicht atomisierte Individuen. Folglich finden die Gläubigen ihre Identität und Berufung in der Welt als der Leib Christi“.²⁶

Fünftens ist dies, wie Paulus sagt, euer „geistiger Gottesdienst“, eine Übersetzung, die eine Million murrende Reaktionen hervorgerufen hat. Der „geistige Gottesdienst“ in der EU entspricht dem „wahren Gottesdienst“ in der NGÜ und dem „vernünftigen Gottesdienst“ in der ELB, LUT und SLT. Alles hängt von *logikos* ab, einem Begriff, den der Apostel Paulus nur einmal verwendet, der aber in seiner ganzen Denkwelt für das Vernünftige, Rationale und Logische steht, was zu Übersetzungsvorschlägen wie „rationale Religion“ und „vernünftiger Gottesdienst“ führt.²⁷ Die meisten wissen heute, dass Paulus *pneumatikos* hätte verwenden können, wenn er „geistlich“ gemeint hätte, so dass wir über eine andere Bedeutung als „geistlich“ nachdenken müssen. Barclay bringt uns dem Ziel wieder einen Schritt näher: Die Vernünftigkeit ist hier nicht einfach Rationalität, sondern „neu definiert durch das Handeln Gottes in Christus“, und „die Logik, die den christlichen Habitus steuert, steht selbstbewusst im Widerspruch zu den vorherrschenden Logiken der heutigen Gesellschaft.“²⁸ Ein *logike* Gottesdienst, füge ich hinzu, verliert nie die Verbindung zum *Logos*.²⁹ Folglich ist dieser kalkulierte und vernünftige Gottesdienst verkörperte Christologie oder, besser noch, Christusähnlichkeit.

Sechstens erklärt Römer 12,2, wie bereits erwähnt, Römer 12,1 mit einer doppelten Sichtweise: nicht gleichförmig sein, sondern verwandelt werden. Der Ausdruck „diese Welt“ in der EU, LUT und ELB verschleiert den griechischen Ausdruck *to aioni touto*, der wörtlich übersetzt „dieses Zeitalter“ oder „diese Epoche“ bedeuten würde. Die Übersetzung mit „Welt“ suggeriert, dass es sich bei dem Begriff um *kosmos* handelt, was nicht der Fall ist, und [133] auch die Vermeidung von „Zeitalter“ oder „Epoche“ vermeidet die zeitliche Dimension, in der dieser griechische Begriff vorkommt. *Siebtens*, die Aufforderung, sich nicht anzupassen—*syschematizo*—steht in Verbindung zu 1. Korinther 7,31: „denn die Gestalt [*schema*] dieser Welt vergeht“, und dies verschiebt die Bedeutung von *to aioni touto* entscheidend von „dieser Welt“ zu „diesem Zeitalter“ oder „dieser Epoche“. Dies ist ein Begriff, der eher die apostolische Eschatologie als die apostolische Kosmologie zum Ausdruck bringt, und als solcher berührt er die philosophische Tradition des Stoizismus, aber noch mehr das apokalyptische Handeln Gottes

²⁵ E.g., 1 Kor 3,16–17; 6,19; 2 Kor 6,16, e beide auf Worte Jesu zurückgehen (Mk 14,58). Zur Diskussion siehe D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), 545–47.

²⁶ Hays, *Moral Vision*, 36, Betonung original.

²⁷ Für eine gute Diskussion siehe vor allem Craig S. Keener, *The Mind of the Spirit: Paul's Approach to Transformed Thinking* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2016), 150–52.

²⁸ John M. G. Barclay, *Paul and the Gift* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2015), 509 and n28.

²⁹ Sarah Heaner Lancaster, *Romans, Belief: A Theological Commentary on the Bible* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 2015), 205.

in Christus.³⁰ *Achtens*, die Alternative, die Ergänzung, die Umkehrung des Neins zu den Mächten dieses Zeitalters ist das Ja zu einer Erweckung oder Erneuerung—aus Gottes Gnade durch den Geist. Sowohl die Gnade als auch der Geist sind im Römerbrief präsent genug, um festzustellen, dass diese Erneuerung das Werk Gottes ist.³¹ Diese Verwandlung vervollständigt die Buße. Um zu verstehen, was Paulus hier mit Verwandlung meint, müssen Geist und Gnade durch die Freisetzung der Kräfte von Jesu Auferstehung und Himmelfahrt, aus denen heraus der Sohn den Geist gesandt hat, der durch die Gnade Erneuerung bewirkt. Diese Dimension der Verwandlung hat auch Anteil an Paulus' angebrochener Eschatologie. So wie der Geist des Götzendieners „entartet“ ist (Röm 1,28), so bedarf er der Erneuerung, was sicherlich eine Ergänzung zu 1 Korinther 2,16 ist, wo es heißt: „Wir aber haben den Geist Christi“.³² Wenn wir nun einige dieser Beobachtungen in Beziehung zueinander setzen, so ist das Opfer der eigenen verkörperten Existenz die Christusähnlichkeit einer Person, ihr vernünftiger Gottesdienst und manifestiert sich sowohl in der Loslösung von den Mächten dieses Zeitalters als auch in der Verstrickung in eine geistige Erneuerung. Dies führt zur Fähigkeit, zu erkennen, „was der Wille Gottes ist: das Gute, Wohlgefällige und Vollkommene!“ (Röm 12,2).

Nur sehr wenige machen aus den Worten des Paulus etwas anderes als eine Binsenweisheit, eine bequeme *Strategie* für das christliche Leben im Allgemeinen. Ein Beispiel ist [134] Joseph Fitzmyer, der unseren Text folgendermaßen zusammenfasst: „Auf diese Weise sieht er die Verwandlung oder Metamorphose des Christen, die stattgefunden hat, als eine Auswirkung des Christusereignisses, das sich im konkreten Alltagsleben auswirkt.“³³ Einer, der sich mit den Realitäten des Römerbriefs auseinandersetzt und deshalb diese Verse als subversive *Taktik* interpretiert, ist Robert Jewett: „Ein Opfer, das auf dem Altar getötet oder verbrannt wird, ist kaum die geeignete Metapher für das Wischen des Bodens.“ Und weiter: „Die Aufzählung des ‚Guten und Wohlgefälligen und Vollkommenen‘ im Kontext der Nichtkonformität mit dieser Welt und der Bestimmung des Willens Gottes legitimiert sowohl die Verhaltensstandards der verschiedenen Gruppen römischer Gläubiger als auch die kulturellen Arenen, aus denen sie stammen.“³⁴

In Sarah Lancasters Studie über die Römer springt ein dringend benötigter und erschreckender Aufschrei aus dem Buch:

In diesem Brief, der sich an ein bestimmtes Publikum richtet, ermahnt Paulus eine bestimmte Gruppe von Menschen zu bestimmten Problemen, anstatt allgemeine Ratschläge für alle Christen zu allen Zeiten zu geben.... Wenn wir diese Ermahnungen als zeitlose,

³⁰ Zur neutestamentlichen Eschatologie siehe Craig L. Blomberg, *A New Testament Theology* (Waco, TX: Baylor University Press, 2018). Zu den Anklängen an diese Passage siehe Keener, *Mind of the Spirit*, 156-58.

³¹ For discussions, see Barclay, *Paul and the Gift*; Gordon Fee, *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul* (Peabody, MA: Hendrickson, 1994).

³² Für eine vollständige Analyse siehe Keener, *Mind of the Spirit*, 143-72.

³³ J. A. Fitzmyer, *Romans*, Anchor Yale Bible Commentary 33 (New Haven, CT: Yale University Press, 2007), 639.

³⁴ Jewett, *Romans*, 728, 735.

allgemeine Ratschläge auffassen, sind sie für uns weniger wertvoll, weil wir die spezifischen Überlegungen verpassen, die Paulus angestellt hat, um zu verstehen, wie das Leben vor Gott gelebt werden sollte.³⁵

So manche Exegese lässt den spezifischen historischen Kontext außer Acht. Bei einer solchen Lesart wird Römer 12,1–2 allzu leicht zu einer Bestätigung des Christentums in unserer lokalen, nationalen oder ökumenischen Form. Unser verkörpertes Opfer untergräbt dann nicht die Welt, das Fleisch oder die Sünde, sondern denkt, dass es ihnen ausweicht, während sie weiterhin unsere Leben durchdringen. Anstatt das Privileg zu untergraben, das in Rom sowohl von den Star-ken als auch von den Schwachen beansprucht wird, spricht es eine andere Sprache. Anstatt in Christus zu leben, leben wir in unserem Selbst; anstatt Frieden unter den Geschwistern in Christus zu finden, [135] führen wir unsere Uneinigkeit mit völliger Ruhe weiter oder vielleicht mit dem vagen Wunsch, dass die Dinge anders wären; anstatt mit Feinden zu essen und sie in Nachbarn zu verwandeln, essen wir mit anderen, die sich so ähnlich sind wie jeder soziale Club in Nordamerika; und anstatt uns gegenseitig mit geistlichen Gaben zu beschenken, benutzen wir unsere und erwarten, dass andere so werden wie wir oder uns verehren. Nein, das verkörperte Opfer kann sehr unzureichend sein, wenn es nicht als Taktik gesehen wird, um die Welt, die Sünde und das Fleisch zu untergraben—Rom, in konkreten Einzelheiten.

Was hat Paulus konkret mit diesem Bild des täglichen Opfers im Sinn? Um einen der einprägsamen Ausdrücke von J. Christiaan Beker zu verwenden: Wie sehen diese Verse aus, wenn wir sie auf „die historische Besonderheit der Situationstheologie des Paulus“ fokussieren?³⁶ Sicherlich hatte Paulus’ Bild mehr Füße und Beine und Finger und Zehen als verallgemeinerte ethische Ermahnungen. Die verallgemeinernde Lesart von Römer 12,1–2 ist eine *Strategie* im Sinne von de Certeau, die darin besteht, verkörperte Opfer als Handlungen von Machthabern zu sehen, die bewusst oder unbewusst diese Macht stützen. Wir können dieselbe Passage in einem anderen von de Certeaus Begriffen untersuchen, nämlich dass Römer 12,1–2 eine *Taktik* für die Marginalisierten ist. Als Taktik, die ein Verhalten von jemandem ist, der nicht an der Macht ist, von jemandem, der der andere ist, von jemandem in der Subalternität, und um der Subversion willen—als Taktik ist das, was Paulus sagt, subversiv, aber so wie die Theologie von Römer 1–11 kein „dogmatischer Monolog“ ist, so ist sein Aufruf in Römer 12,1–2 kein allgemeiner, abstrakter Aufruf zur Subversion oder zum Subversivsein im Sinne eines Prinzips.³⁷ Römer 12,1–2 ist ein Aufruf zur Subversion in einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort.³⁸

³⁵ Lancaster, *Romans*, 201.

³⁶ J. Christiaan Beker, *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought* (Philadelphia: Fortress, 1982), 64.

³⁷ „Dogmatischer Monolog“ stammt aus Beker, *Paul the Apostle*, 64.

³⁸ Parallele Beobachtungen finden sich in der aufschlussreichen Studie über die Taktiken der Juden/Jüdinnen in ihren verschiedenen Kontexten der Unterdrückung von Steven Weitzman, *Surviving Sacrilege: Cultural Persistence in Jewish Antiquity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005).

Lektüre des Römerbriefes als subversive Taktik: Zurück zur Bibel. Eine Taktik ist, um de Certeau zu zitieren, „eine Kunst der Schwachen“.³⁹ Für viele [136] ist Römer 1–8 oder Römer 1–11 reine Theologie, während Römer 12–16 Ethik, Praxis ist, als das Unreine. Gelebte Theologie ordnet das *Gelebte* nicht der reinen *Theologie* unter, so dass man vielleicht auch sagen könnte, Römer 12–16 sei das theologische Leben der Römer. Man könnte vielleicht sagen, Römer 1–11 rationalisiert Römer 12–16. Deshalb sollte man Römer 12–16 lesen, bevor man Römer 1–11 liest. Einer meiner Studenten, Ben Davis, schlug vor, dass das, was wir im Römerbrief finden, ein Aufruf dazu ist, *in einer neuen Art zu denken zu leben*. In Miroslav Volfs und Matthew Croasmuns Buch *Für das Leben der Welt* begegnet uns das Argument, dass die Theologie zwar auf Gott und die Erlösung gegründet ist, es aber vor allem um ein erfülltes Leben geht.⁴⁰ Auch das ist ein Beispiel dafür, dass wir lernen müssen, Römer 12–16 nicht als Anwendung der reinen Theologie von Römer 1–11 zu sehen, sondern als den Sinn des ganzen Briefes.

Den Römerbrief rückwärts zu lesen, was zuerst in einem kurzen Buch von Paul Minear skizziert wurde, ist aus mindestens zwei Gründen ein notwendiger Ansatz: Wenn die Leserinnen und Leser heute nicht erschöpft sind, wenn sie zu Römer 9,1 kommen, dann sind sie es, wenn sie zu Römer 12,1 kommen.⁴¹ Sicherlich hatte Petrus den Römerbrief im Sinn, als er sagte: „In ihnen ist einiges schwer zu verstehen“ (2 Petr 3,16). Der zweite Grund ist, dass der Römerbrief so lang und kompliziert ist und das Publikum in Römer 12–16 so klar angesprochen wird, dass es notwendig ist, die beiden Teile zu kombinieren. Man kann sowohl in den üblichen Kommentaren als auch in intensiven Studien über den Römerbrief viel lesen, bevor man etwas über die in Römer 12–16 beschriebene Zielgruppe erfährt. Das heißt, Römer 12,1–2 muss im Licht von Römer 12–16 gelesen werden, insbesondere Römer 14–15, wo Paulus über die Schwachen und die Starken spricht, um unsere beiden Verse von einer Strategie in eine Taktik zu verwandeln. Der Römerbrief ist zu Theologie in einem abstrakten Sinn und Römer 12,1–2 zu einem theoretischen Ansatz für die Anwendung von Römer 1–11 geworden.

Aber wenn wir den Römerbrief durch die Linse der Schwach-und-Stark-Problematik von Römer 14–15 lesen, wenden wir uns vom abstrakten Römerbrief zum realen Römerbrief. Dieser Brief wurde von einem echten Apostel an eine echte Gruppe von Hausgemeinden geschrieben, wahrscheinlich mindestens fünf: die Haushalte/Hausgemeinden von

1. Prisca und Aquila (Röm 16:3–5)
2. Sklaven von Aristobulus (Röm 16:10)
3. Sklaven von Narcissus (Röm 16:11)
4. Brüder mit Asyncritus (Röm 16:14)
5. Heilige mit Philologus (Röm 16:15)

³⁹ De Certeau, *Practice of Everyday Life*, 37.

⁴⁰ Miroslav Volf and Matthew Croasmun, *For the Life of the World: Theology That Makes a Difference* (Grand Rapids, MI: Brazos, 2019), esp. 61–83.

⁴¹ Paul S. Minear, *The Obedience of Faith: The Purposes of Paul in the Epistle to the Romans*, Studies in Biblical Theology 2.19 (London: SCM Press, 1971); Scot McKnight, *Reading Romans Backwards: A Gospel of Peace in the Midst of Empire* (Waco, TX: Baylor University Press, 2019).

Darüber hinaus wurde die Situation in Rom nicht nur durch den jüdischen Ursprung der Kirche in Rom kompliziert, sondern auch durch den Versuch, diese Bewegung zu zerstören, als Claudius die Juden, oder vielleicht besser die Judenchristen, aus Rom vertrieb. Dies führte zu einem eher heidnischen Zentrum der römischen Kirche, und bis die jüdischen Gläubigen zurückkehrten, wurde die heidnische Kultur der christlichen Bewegung in Rom so dominant, dass es zu kulturellen Spannungen zwischen den jüdischen und heidnischen Gläubigen in Rom kam, als die ersteren in den frühen Jahren von Nero zurückkehrten. Paulus greift hier mit Bezeichnungen ein, die zweifellos sowohl provozieren als auch klären: die jüdischen Gläubigen bezeichnet er als schwach und die heidnischen Gläubigen als stark. Die Situation ist aber noch komplexer, denn es scheint, dass Paulus sich selbst durchaus als einen der Starken gesehen hat, oder dass sich seine Ansichten zumindest zeitweise mit denen der Starken überschneiden haben. Im Allgemeinen geht es bei den Starken jedoch um die privilegierten heidnischen Gläubigen und bei den Schwachen um die jüdischen Gläubigen, die ein Auserwählungsprivileg in Gottes Plan beanspruchten.

Unter den Hauskirchen in Rom kam es also zu einem Kampf der Privilegierten: Heidnische römische Gläubige mit sozialem Status, die durch ihr Privileg Macht hatten, gegen jüdische Gläubige ohne sozialen Status, [138] die keine Macht hatten, aber mit dem Privileg der Auserwählung ausgestattet waren, was eines der komplizierten Themen von Römer 9–11 ist. Römer 15,1 drückt dies vielleicht am prägnantesten aus: „Wir müssen als die Starken die Schwäche derer tragen, die schwach sind, und dürfen nicht für uns selbst leben“. Oder, um es soziologisch zu formulieren: "Wir, müssen als die dynatoi (Mächtigen) die Schwäche derer ertragen, die adynatoi (ohnmächtig) sind"—das heißt, wir sollen nicht uns selbst gefallen und die Dinge nach unserem eigenen Willen gestalten.

Wer waren dann die Schwachen und wer die Starken? Hier ist mein Entwurf: Die *Schwachen* sind jüdische Gläubige, die im Strom von Gottes Erwählung stehen und in ihrer Erwählung bestätigt werden müssen, die aber die Treue Gottes zu dieser Erwählung hinterfragen und die die überraschenden Schritte Gottes in der Geschichte Israels annehmen müssen. Die Schwachen kennen die Tora, praktizieren die Tora, aber in der Person des Richters (aus Röm 2) halten sie über die Heiden, insbesondere über die Starken in der christlichen Gemeinde in Rom, auch wenn die Schwachen keinen Status, kein Privileg und keine Macht haben. Darüber hinaus sind die Schwachen versucht, sich der Zahlung von Steuern an Rom aufgrund der Tradition des jüdischen Eiferers zu widersetzen (Röm 13,1–7). Darüber hinaus müssen die Schwachen—angesichts des Richters—den Glauben an Christus radikaler auf sich selbst anwenden, um zu entdecken, dass sie ein neues Beispiel für den Überrest Israels sind, und sie müssen erkennen, dass die Hinlänglichkeit des Glaubens bedeutet, dass die heidnischen Christusgläubigen ihre Geschwister sind, damit sie erkennen können, dass die Einhaltung der Tora weder für sie selbst noch für die Starken in Rom der Weg der Transformation ist.

Die *Starken* sind überwiegend Heiden, die an Jesus als Messias oder König glauben, die die

Tora nicht als den Willen Gottes für sie verstehen und die eine herablassende und verachtende Haltung wahrscheinlich gegenüber Juden, aber besonders gegenüber jüdischen Gläubigen an Jesus haben, und all dies ist umgeben von dem überlegenen und höheren Status der Starken in Rom. Paulus und die jüdischen Gläubigen, die die Nicht-Notwendigkeit der Tora-Beachtung anerkennen, gehören zumindest zeitweise zu den Starken in ihren theologischen Überzeugungen über die Tora-Beachtung als Weg der Christusähnlichkeit. [139] Aber die Starken nutzen ihren überlegenen sozialen Status, um die Tora und die Heiligkeit als das Bestreben der Christen in Rom zu verunglimpfen, und so zwingen sie die Schwachen zur Tischgemeinschaft bei nicht-koscherem Essen. Die Starken sind für ihre Haltung zur Einhaltung der Tora und für ihren Status ebenso bekannt wie für ihre ethnische Zugehörigkeit.

Um gleich zum Ziel zu kommen: Römer 12,1–2 ist eine thematische Aussage, die sich ausschließlich an die Schwachen und die Starken wendet. Es ist keine einfache, abstrakte Aussage zum christlichen Leben, sondern ein konkreter Ausdruck dafür, wie zwei Seiten einer Debatte in Rom, die sich gegenseitig an die Gurgel gehen, lernen können, die Einheit in Christus zum Ausdruck zu bringen, indem sie in ihrer Beziehung zueinander christusähnlich werden und wie sie lernen können, Gemeinschaft miteinander zu leben. In Römer 12,1–2 ist eine Neuheit am Werk, die man nur apokalyptisch nennen kann.

Taktische Lektüre von Römer 12,1–2. Diese Verse sind, wie der gesamte Römerbrief, an die Christen in Rom gerichtet, an schwache und starke, aber immer noch an Christen. Sie sind eine Randgruppe. Worte wie diese, die zu Menschen wie diesen gesprochen werden, werden nicht als beruhigende moralische Gefühle verstanden, sondern als fordernd, als herausfordernd und als Umsturz der römischen und jüdischen Lebensweise. Den Schwachen zu sagen, dass sie sterben sollen—denn das bedeutet, dass „ihr euren Leib als lebendiges Opfer darbringen sollt“—ist kein Aufruf zum Trost. Es geht darum, den Starken zu sagen, dass ihr Status keine Rolle mehr spielt. Es geht darum, ihnen sagen, dass sie mit ihrem herablassenden, unerträglichen und selbstgerechten Verhalten aufhören sollen. Es geht darum, ihnen sagen, dass sie auf die Essensskrupel ihrer jüdischen Geschwister in Christus Rücksicht nehmen sollen. Es geht darum, ihnen zu sagen, sie sollen sich an den Tisch setzen, „ohne [...] über verschiedene Auffassungen zu streiten!“ (Röm 14,1). Es geht darum, ihnen zu sagen, dass ihr *dynatoi*-Leben die römische Lebensweise ist und nicht die christus- und kreuzähnliche. Es geht darum, ihnen zu sagen, dass die Geschichte Israels, die aktualisiert wurde, um sie als echte Nachkommen Abrahams einzu beziehen, jetzt ihre Geschichte ist. Vergiss die *Ilias* und die *Odyssee*, die als griechisches Altes und Neues Testament bekannt sind; vergiss die römische Bibel, Virgils *Aeneis*; nimm die LXX als deine Geschichte an. Es geht darum, ihnen zu sagen, dass sie nicht auf ihre jüdischen Geschwister herab, sondern zu ihnen aufschauen sollen.

[140] Im Kontext gelesen, sagt Römer 12,1–2 den Schwachen, dass ihr Privileg durch Erwählung, durch Gnade, aber nur durch den Glauben an Jesus als ihren Messias erhalten bleibt. Diese Stelle bestätigt sie und fordert sie gleichzeitig heraus, die überraschenden Wege Gottes

in der Geschichte anzunehmen, zu denen nun auch der überraschende Glaube der Heiden und die überraschende, damit verbundene Ablehnung durch einige ihrer Verwandten gehören. Es geht darum, ihnen zu sagen, dass Gott treu ist, aber auf überraschende Weise. Es geht darum, ihnen zu sagen, dass sie einige Dimensionen ihrer Geschichte aufgeben und andere Dimensionen der Geschichte Israels annehmen sollen. Es geht darum, ihnen zu sagen, dass die Einhaltung der Tora nicht der Weg der Verwandlung ist. Es geht darum, ihnen zu sagen, dass die ganze Zeit über durch Gottes Gnade, Gottes souveräne Wege, Gottes überraschendes Geschenk des Geistes Transformation stattgefunden hat. Es geht darum, ihnen zu sagen, dass sie aufhören sollen, Heiden und heidnische Gläubige zu verurteilen. Es geht darum, ihnen zu sagen, dass für nichtjüdische Gläubige kein koscheres Essen erforderlich ist und dass sie mit anderen an einem Tisch sitzen können. Diese Verse sollen ihnen sagen, dass sie Differenzen über das, was Jewett „Blattgemüse“ nennt, tolerieren sollen. Sie sollen ihnen sagen, dass sie ihre Steuern zahlen und nicht die Taktiken der Zeloten anwenden sollen. Es geht darum, ihnen zu sagen, dass der Glaube als die wahre Antwort auf Gottes Gnade in Christus alles ist, was nötig ist, und dass alles, was dahinter, darunter, darüber oder davor steht, die Großzügigkeit von Gottes Gnade zunichte macht.

Der Tod, zu dem Paulus die römischen Christen aufruft, ist also der Tod der Bevorteilung, und es bedeutet, die Geschwister als Gleiche in der einen Familie Gottes anzunehmen. Die privilegierten Starken sollen ihren Status aufgeben, so wie auch die privilegierten Schwachen ihren Status aufgeben sollen. Dies ist ein Aufruf zum Tod ihrer Vergangenheit und zu dem, was Paulus etwa zur gleichen Zeit „neue Schöpfung“ nennt (2 Kor 5,17).

Wenn Paulus sagt: „Bringt eure Leiber dar“, dann ergibt sich aus dem Kontext „schwach und stark“ noch etwas anderes. Jewett hat argumentiert, dass viele, wenn nicht sogar die meisten der in Römer 16 genannten Personen Sklavennamen aus Sklavenhaushalten, ja sogar aus Mietskasernen sind. Peter Oakes argumentiert aufschlussreich, dass, wenn wir Römer 14–15 im Kontext eines typischen Haushalts in Pompeji und—mit einigen Anpassungen—in Rom lesen, dieser Begriff „Leiber“ sich in vielen Fällen auf Sklavenkörper bezieht, die ihre Körper [141] von ihren Herren abwenden und sich einem neuen Herrn, einem neuen Gott und einer neuen Familie, der Kirche, zuwenden.⁴² In diesem Zusammenhang soll es keinen Missbrauch des Leibes und keine Entwürdigung des Leibes geben, sondern eine Ehrung, eine Heiligung und eine Erhöhung des Leibes als schön und nach Gottes Bild geschaffen. Wenn wir in ein anderes Register schlüpfen, sind dies Worte für jüdische und heidnische Körper, für Gläubige, deren Körper nicht—in der Gemeinschaft, im Gottesdienst, in der Ehe—mit Körpern vermischt werden, die früher verboten oder zumindest eingeschränkt waren. Das Geben und Empfangen von geistlichen Gaben wird in Römer 12,3–8 hervorgehoben, aber auch hier liegt die Betonung auf dem Leib. Miteinander an einem Tisch zu essen ist die deutlichste Anweisung des Paulus in Römer 14–15. Auf die Aufforderung in Römer 14,1, dass die Starken die Schwachen aufnehmen sollen,

⁴² Peter Oakes, *Reading Romans in Pompeii: Paul's Letter at Ground Level* (Minneapolis: Fortress, 2009).

folgt die Anweisung, miteinander zu essen und die zuvor eingehaltenen Grenzen zu überschreiten. In Römer 15,7 wird daraus eine *gegenseitige* Gastfreundschaft und damit eine gegenseitige Tischgemeinschaft. Für Paulus funktioniert das in beide Richtungen.

Denken Sie realistisch darüber nach; denn genau das ist Theologie als gelebte Theologie. Es ist nicht beruhigend, die Menschen in unseren Kirchen aufzufordern, sich mit denjenigen zusammenzusetzen, die der anderen politischen Partei angehören, wirtschaftlich auf der anderen Seite des Zauns stehen oder unterschiedliche moralische Positionen vertreten, vor allem, wenn einem gesagt wird, dass man nicht streiten, sondern über Gemeinsamkeiten sprechen soll. Es geht darum, für beide Gruppen zusammenfassend zu lernen, was Paulus in Römer 14,17 sagt: „denn das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit, Friede und Freude im Heiligen Geist.“ Katherine Grieb hat das genau richtig erkannt:

Die Verkörperung unserer Existenz dient als Beweis für die Macht des Evangeliums in und über seine Botschafter. Was wir mit unserem Leben, unserer verkörperte Existenz und der Materialität der täglichen Entscheidungen tun, offenbart unweigerlich das Ausmaß der Herrschaft Jesu Christi in unserem Leben. In dem Maße, in dem der lebendige Herr uns in einen neuen Machtbereich hineingezogen hat, [142] verlieren die Mächte des gegenwärtigen Zeitalters ihre Fähigkeit, uns der Welt anzupassen. Christen „gehören“ nicht mehr zu diesen Mächten, weil ihr Leib Gott als lebendiges Opfer dargebracht wurde und als der Leib Jesu Christi Gott gehört.⁴³

Charles Marsh, dessen Projekt der gelebten Theologie einen Teil dieses Kapitels inspiriert hat, vertritt die Ansicht, dass die Geschichten unseres Lebens genauso sehr Theologie sind wie unsere so genannten reineren theologischen Systeme. Diejenigen, die ihrer Bevorzugung sterben—die Starken und die Schwachen—erzählen eine Geschichte des Todes. R. H. Fullers berühmte Übersetzung von Bonhoeffers *The Cost of Discipleship* (Nachfolge) führte zu einer Formulierung, die poetischer ist als Bonhoeffers eigene und weitaus einprägsamer: „Wenn Jesus einem Menschen befiehlt zu kommen, dann befiehlt er ihm zu kommen und zu sterben.“ Bonhoeffers Worte waren nicht so poetisch: „Jeder Ruf Jesu führt zum Tod.“⁴⁴ „Bringt eure Leiber als lebendiges Opfer dar“, so drückt Paulus das aus, was für Bonhoeffer die Aufforderung geworden ist, Jesu eigene Aufforderung, das Kreuz auf sich zu nehmen, weiterzuführen. Wenn einer der privilegierten Starken oder der privilegierten Schwachen auf diese Weise gestorben wäre, dann hätte er Römer 6 verkörpert. Gelebte Theologie fordert uns jedoch auf, dies umzukehren: Römer 6 erklärt, dass ein starker oder schwacher Gläubiger sich selbst zum Wohl des anderen stirbt. Römer 6 ist aus dem *Habitus* von Römer 12,1 ableitbar. Römer 6 entstand in Paulus' missionarischer Arbeit mit jüdischen und heidnischen Gläubigen, als er mit ihnen ihr

⁴³ A. Katherine Grieb, *The Story of Romans: A Narrative Defense of God's Righteousness* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 2002), 119.

⁴⁴ Dietrich Bonhoeffer, *Discipleship*, Dietrich Bonhoeffer Works 4 (Minneapolis: Fortress, 2001), 87; see nil for the R. H. Fuller translation.

Heil erarbeitete, als er in Gemeinden, die aus völlig unterschiedlichen Menschen bestanden, Gemeinschaft schuf. Römer 6 passt zu Römer 12,1–2, so wie Römer 12,1–2 zu Römer 6 passt. Es funktioniert in beide Richtungen, und man kann vermuten, dass Römer 12 Römer 6 ebenso sehr, wenn nicht noch mehr, beeinflusst hat wie umgekehrt.

Theologische Lektüre von Römer 12,1–2. Der Zweck der täglichen Aufopferung des Leibes ist nicht die geistige Ekstase, sondern die Fähigkeit, das [143] zu tun, was gut ist, was von Gott gutgeheißen wird und was sich in einer christusähnlichen Lebensweise vollendet. Was könnte das sein? Noch einmal, im Kontext gelesen und als Taktik zur Unterwanderung der römischen und ungläubigen jüdischen Lebensweise verstanden, wird dies mindestens die folgenden vier Beobachtungen nach sich ziehen. Auch hier handelt es sich um Untergrundtaktiken, die darauf abzielen, die römische Lebensweise in den Hauskirchen Roms zu untergraben.

Erstens: Eine erneuerte Gesinnung befürwortet *Christusähnlichkeit*. Michael Gorman hat eine Denkrichtung entwickelt, die er Kreuzesformität oder Konformität mit dem Kreuz nennt, und ich stimme ihm zu, bevorzuge aber den Begriff *Christusähnlichkeit* oder *Christoformität*. Christusähnlichkeit ist eine Angleichung unseres Lebens an Christus als Person in seiner ganzen Person und seinem Werk oder, mit einem Hinweis auf die Barthianer und Torrancianer, eine Teilhabe an Christus. Es ist also—um schlechte Begriffe zu verwenden—Bioformität, Kreuzesformität und Anastasi-formität. Wie auch immer man es nennen mag, es zieht sich durch diese Kapitel.

Denn keiner von uns lebt sich selber und keiner stirbt sich selber: Leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn. Ob wir leben oder ob wir sterben, wir gehören dem Herrn. Denn Christus ist gestorben und lebendig geworden, um Herr zu sein über Tote und Lebende. (Röm 14,7–9)

Denn wenn wegen einer Speise, die du isst, dein Bruder verwirrt und betrübt wird, dann handelst du nicht mehr der Liebe gemäß. Richte durch deine Speise nicht die zugrunde, für die Christus gestorben ist! (Röm 14,15)

Denn wer Christus so dient, ist Gott wohlgefällig und geachtet bei den Menschen. (Röm 14,18)

Denn auch Christus hat nicht sich selbst zu Gefallen gelebt; vielmehr steht geschrieben: ‚Die Schmähungen derer, die dich schmähen, sind auf mich gefallen.‘ (Röm 15,3)

Der Gott der Geduld und des Trostes aber schenke euch, eines Sinnes untereinander zu sein, Christus Jesus gemäß. (Röm 15,5)

Darum nehmt einander an, wie auch Christus euch angenommen hat, zur Ehre Gottes! Denn, das sage ich, Christus ist um der Wahrhaftigkeit Gottes willen [144] Diener der

Beschnittenen geworden, um die Verheißungen an die Väter zu bestätigen. (Röm 15,7–8)

Wie Christus zu sein, bedeutet also, uns selbst zu sterben, für Gott zu leben; unseren Essensvorlieben zu sterben, da Christus für beide Seiten gestorben ist; jeden anzunehmen, der Christus dient; unserer Selbstgefälligkeit zu sterben und uns dafür einzusetzen, anderen zu gefallen; in Harmonie zu leben; einander willkommen zu heißen und uns an der Heidenmission zu beteiligen. Christusähnlichkeit ist das treibende Thema für christliches Verhalten; sie ist die Vollmacht und der Kanon.

Zweitens: Eine erneuerte Gesinnung befürwortet die *Einheit*. Nach dem, was ich gesagt habe, ist dies zwar redundant, aber es lohnt sich, es zu wiederholen: Paulus wünscht sich, dass die Spannungen zwischen den Starken und den Schwachen in der Einheit in Christus zusammenbrechen. Da Gott der Richter aller ist (Röm 14,4) und Christus für alle gestorben ist (Röm 14,9.15), sollen sie sich gegenseitig aufnehmen. Da Gottes Gaben einem jeden zum Wohl des anderen zugeteilt werden, sollen sie in Einheit miteinander leben. Da sie in Liebe leben sollen (Röm 12,9–10), sollen sie „in Eintracht miteinander leben“ und sich nicht auf ihren Status berufen (Röm 12,16) und „in Frieden mit allen leben“ (Röm 12,18), was sich darin zeigt, dass sie gute Mitglieder der Gesellschaft sind und Steuern zahlen (Röm 13,1–7). Die Starken und die Schwachen sollen also eine erneuerte Gesinnung haben, die den Frieden mit allen anstrebt.

Drittens: Eine erneuerte Gesinnung billigt das *Essen mit dem anderen*. Dieses Thema kommt in Jewetts Werk häufiger vor als in den meisten anderen, aber auch in Reta Fingers vielfältigen Werken.⁴⁵ Essen ist verkörperte Gemeinschaft, ist verkörperte Einheit, ist verkörperte Toleranz, ist verkörperter Frieden. Römer 14,1–6 ist von diesem Thema geprägt, als die Art und Weise, wie ein erneuerter Geist funktioniert, auch wenn moderne Leserinnen und Leser routinemäßig „Na und?“-Fragen stellen. „Der eine nämlich bevorzugt bestimmte Tage, der andere aber macht keinen Unterschied zwischen den Tagen. Jeder soll von seiner eigenen Auffassung überzeugt sein. Wer einen bestimmten Tag bevorzugt, tut es zur Ehre des Herrn. Und wer Fleisch isst, [145] tut es zur Ehre des Herrn; denn er dankt Gott dabei. Und wer kein Fleisch isst, unterlässt es zur Ehre des Herrn und auch er dankt Gott.“ (Röm 14,5–6). Schön und gut, könnte man sagen. Aber was halten die Schwachen von dieser Taktik der Einheit? Andere wundern sich über die berühmten Worte aus Römer 14,17: „Denn das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit, Friede und Freude im Heiligen Geist.“ Aber was ist mit den Gesetzen für koscheres Essen? Sollen wir sie aufgeben? Behalten wir sie? Noch mehr Fragen tauchen auf, wenn man liest, dass man darauf achten soll, „dem Bruder keinen Anstoß zu geben und ihn nicht zu Fall zu bringen!“ (Röm 14,13).

Das kann in beide Richtungen gehen. Wenn Paulus sagt: „Nichts ist unrein in sich selbst“ (Röm 14,14), dann hat er unbestreitbar die meisten dieser Fragen umschifft und den berühmten

⁴⁵ Jewett, *Romans*; Reta Haltzman Finger, *Roman House Churches for Today: A Practical Guide for Small Groups* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2007).

Worten aus Römer 14,7 Klarheit verliehen. Aber auch er will damit sagen, dass man sich anderen nicht aufdrängen soll, sondern dass jeder Mensch in diesen Fragen reif werden soll—und zwar in seinem eigenen Tempo. Christusähnliche Absage ist hier ein schweres Wort: „Alle Dinge sind rein; schlecht ist es jedoch, wenn ein Mensch durch sein Essen Anstoß erregt. Es ist nicht gut, Fleisch zu essen oder Wein zu trinken oder sonst etwas zu tun, wenn dein Bruder daran Anstoß nimmt.“ (Röm 14,20–21). Sein abschließender Abschiedsgruß zur Frage des gemeinsamen Essens lautet: „Alles, was nicht aus Glauben geschieht, ist Sünde“ (Röm 14,23). Und nun beobachten Sie die Wellen, die sich ausbreiten. Eine erneuerte Gesinnung isst mit einem anderen, so herausfordernd und runzlig das auch sein mag.

Viertens: Eine erneuerte Gesinnung *antwortet mit geistlichen Gaben*. Römer 5–8 ist der Kern des Römerbriefs, wenn es um das Leben in Christus geht. Römer 5–8 begründet die Art von christlicher Gemeinschaft, die in Römer 12–16 vorgestellt wird. Im Mittelpunkt der Worte des Paulus, die unmittelbar auf Römer 12,1–2 folgen, stehen Worte über das Leben im Geist. Ich wiederhole sie:

Denn aufgrund der Gnade, die mir gegeben ist, sage ich einem jeden von euch: Strebt nicht über das hinaus, was euch zukommt, sondern strebt danach, besonnen zu sein, jeder nach dem Maß des Glaubens, das Gott ihm zugeteilt hat! Denn wie wir an dem einen Leib viele Glieder haben, aber nicht alle Glieder dieselbe Aufgabe haben, so sind wir, die vielen, ein Leib in Christus, als Einzelne aber sind wir Glieder, die zueinander gehören. Wir haben unterschiedliche Gaben, je nach der uns verliehenen Gnade. Hat einer die Gabe prophetischer Rede, dann rede er in Übereinstimmung mit dem Glauben; hat einer die Gabe des Dienens, dann diene er. Wer zum Lehren berufen ist, der lehre; wer zum Trösten und Ermahnen berufen ist, der tröste und ermahne. Wer gibt, gebe ohne Hintergedanken; wer Vorsteher ist, setze sich eifrig ein; wer Barmherzigkeit übt, der tue es freudig. (Röm 12,3–8)

Paulus' Schwerpunkte in der Lehre über die geistlichen Gaben sind wohlbekannt. Jeder ist oder hat eine Gabe; jeder übt die Gabe für den anderen aus; das Ausüben von Gaben und das Empfangen von Gaben schafft Gegenseitigkeit und sogar Verpflichtung; die Gaben ziehen die Menschen zu einer Einheit zusammen. Diese Einheit ist der harmonische Leib Christi. Eine erneuerte Gesinnung antwortet mit geistlichen Gaben.

Wahre Theologie ist verkörpert

Kavin Rowe verteidigt in seinem großartigen Werk *On True Life* ausführlich und wortgewandt die Annäherung des christlichen Glaubens an die stoische Lebensweise mit diesen markanten Worten:

Vertrauen, Einführung, Disziplin, Unterweisung, Ausbildung, Lehre, Pflege, Heilung—

das waren die Wege, durch die die jede Wahrheit erkannt und gedacht wurde. Nicht diese oder jene Information über den Zustand des Menschen, nicht diese oder jene Ansicht über das *pneuma* (Geist/Luft), nicht diese oder jene Auffassung über die Leidenschaften, sondern ein existentiell strukturierendes Muster, ein Weg, das eine und einzige Leben zu leben, das wir mitten in der Zeit leben können; das war die Art und Weise, wie man nach der Wahrheit gestrebt hat.... Der Unterschied, für den die Namen Stoiker und Christ stehen, ist also gelebte Wahrheit.

Seine Schlussfolgerung lautet: „Wahre Weisheit ist die Wiederherstellung der Vernunft durch das Vertrauen in die Vertrauenswürdigkeit des gekreuzigten Christus—das, was nach dem Wissen der Welt als reine Torheit erscheint.“⁴⁶ Wenn wir den Römerbrief in diesem Kontext betrachten, dann werden—wenn sie Handlungen verkörperter Opfer für das Wohl des anderen sind—die Handlungen der Starken und Schwachen einander gegenüber, *ihre gelebte Theologie der gegenseitigen Annahme*, sowohl Römer 6 als auch Römer 12 in einer Weise überfluten, die etwas mehr als diese Texte vermitteln.

Lauren Winner vertritt in ihrem neuesten Buch über Tugendethik und Gewohnheiten, *The Dangers of Christian Practice*, die Ansicht, dass Gewohnheiten weder neutral noch immer formend sind. Sie behauptet, dass in manchen Kontexten das, was zum Guten und zum geistigen Nutzen gedacht war, böse deformiert werden kann. MacIntyre selbst sagte: „Wo die Tugenden gefordert sind, können auch die Laster gedeihen.“⁴⁷ Römer 12,1–2 von einer Strategie in eine Taktik umzuwandeln, löst das verkörperte Opfer nicht ab. Warum eigentlich? Der Grund sind Sünde und Fleisch als Agenten, um es auf den Punkt zu bringen. Winner drückt es folgendermaßen aus: „Sünde ist das, was durch den Sündenfall eingeleitet wird und all diesen Schaden verursacht. Das heißt, das Wort Sünde bezeichnet Gewohnheiten, Handlungen und Neigungen von Menschen (und anderen Geschöpfen mit Handlungsfähigkeit, wie Engeln und vielleicht bestimmten anderen nichtmenschlichen Primaten), die das, was Gott geschaffen hat, von Gott wegziehen und Schaden in der Welt anrichten.“⁴⁸

Wenn dies die Welt ist, in der wir leben, können unsere Praktiken—unsere verkörperten Opfer im täglichen Leben als Taktik der Weltsubversion—mit Sünde und Fleisch besudelt werden, und Winner fährt fort: „Die Dinge werden durch die Sünde auf eine Art und Weise deformiert, die zu der Sache passt, die deformiert wird, und wenn diese Deformationen Konsequenzen haben, kann man die Konsequenzen nicht von der deformierten Sache selbst trennen, weil es potentiell zu der Sache gehört, eben diese Konsequenzen zu haben.“ Eine ihrer vielen Illustrationen trifft den Nagel auf den Kopf: „Es ist charakteristisch für die akademische Wissenschaft, dass ihre Teilnehmer durch Stolz korrumpiert werden; Stolz ist eine Korruption, die uns etwas

⁴⁶ Rowe, *One True Life*, 6, 7, 221. Eine gute Zusammenfassung findet sich auf 237.

⁴⁷ MacIntyre, *After Virtue*, 193.

⁴⁸ Lauren F. Winner, *The Dangers of Christian Practice: On Wayward Gifts, Characteristic Damage, and Sin* (New Haven, CT: Yale University Press, 2018), 2.

darüber sagt, was die akademische Wissenschaft ist.“ So untersucht Winner drei Praktiken, beginnend mit der Eucharistie, die für einige Christen zeitweise zur Gelegenheit wurde, Juden für den Mord an Jesus zu ermorden. Außerdem wurde das Gebet in den Händen von [148] Sklavenhaltern zum „kommandierenden Bittgebet“ oder „der Wagen, mit dem man immer wieder um ein fehlgeleitetes Objekt der Begierde kreist, einschließlich der Verdammung der eigenen Sklaven, während man angeblich für ihre Erlösung betet“. Schließlich kann die Taufe, die, wie sie zeigt, zuweilen in Privathäusern im Beisein nur der Familie durchgeführt wurde, zu einer Feier des sozialen Status und des wirtschaftlichen Privilegs werden, die von Kirche und Gemeinschaft getrennt ist.⁴⁹

What deformations arise when we turn Romans 12:1–2 from the world of strategy to the world of tactic? When embodied everyday sacrifice is detached

von Christusähnlichkeit,
von der Einheit und dem Frieden untereinander,
vom gemeinsamen Essen,
und von der Gegenseitigkeit der Geistesgaben,
wird es stattdessen zu einer Strategie,
die das Kreuz und Christus verhöhnt,
die die Einheit und den Frieden zerstört
mit selbstgefälligen Glückwünschen
der Frömmigkeit,
einer Aufteilung in Hierarchien, wobei die eigene unerträgliche Selbstgerechtigkeit an
der Spitze steht und auf die anderen herabschaut,
und mit geistlichen Gaben nicht als gegenseitige Formen der Gnade, sondern als Ämter
und Stationen und Orte, an denen wir uns als überlegen empfinden, weil wir ironischer-
weise von dem, der alles gegeben hat, beschenkt worden sind.

Diese Art von Leben ist es, was Theologie ausmacht, und jede Theologie, die diese Art von Leben nicht verkörpert, ist keine Theologie. Theologie muss so sehr gelebt werden, dass gelebte Theologie Theologie ist.

⁴⁹ Winner, *Dangers of Christian Practice*, 5, 16, 79, 84.

Schlussfolgerung

[149]

ICH GLAUBE NICHT, DASS ICH MICH JEMALS mit systematischen Theologien werde anfreunden können. Das soll nicht heißen, dass ich sie nicht lese, von ihnen lerne und mein Denken über die Bibel im Lichte ihrer Erkenntnisse anpasse. Ich las gerade Katherine Sondereggers Systematische Theologie, als dieses Buch in der Endredaktion war. Ich liebe es und bin gleichzeitig irritiert davon. Ihr Ansatz ist gottesfürchtig, und sie verwendet die Bibel weit mehr als viele Theologen, die ich lese. Sie wendet sich gegen die Einrahmung der Theologie durch den Christozentrismus im Barth'schen Sinne und beginnt stattdessen mit einer großen Studie über „den einen Gott“. Dann wendet sie sich der Allgegenwart, der Allmacht und der Allwissenheit dieses einen Gottes zu, um sich dann den letzten Dingen zuzuwenden. In ihrem zweiten Band geht es um die Dreifaltigkeit, den einen Gott und den Drei-in-Eins- oder Eins-in-Drei-Gott. Rahmungen sind wichtig, und es kann der systematischen Theologie helfen, diese Art von Rahmen zu überdenken, indem sie ihre Rahmen mehr auf die biblischen Rahmen—eine Art Erzählung—abbildet, anstatt verschiedene Bibelverse oder -passagen oder Autoren in die eigenen Themen oder das Glaubensbekenntnis hineinzupressen.

Das beunruhigendste Element der systematischen Theologie ist für mich das starre Festhalten an älteren exegetischen Schlussfolgerungen. Ich sehe ein, dass Bibelwissenschaftler tatsächlich von älteren systematischen Konstruktionen geprägt sind, aber es gibt zuweilen große Sprünge in unserem Verständnis neutestamentlicher (und alttestamentlicher) Texte, die ältere Systematiken [150] geprägt haben. Ich habe oft das Beispiel angeführt, wie *Werke* in der augustinischen, lutherischen und calvinistischen Auffassung von der Funktionsweise des Judentums verstanden wurden. Diese Auffassung hat sich geändert, was bedeutet, dass sich die *Werke* und sogar die Anthropologie in den Heilslehren auf manchmal dramatische Weise verändern. Bei allem Respekt, es ist nicht nötig, mit dem Neuesten vom Neuen Schritt zu halten, aber wichtige Beiträge—wie Barclay über die Gnade, N. T. Wright über die Geschichte und spezielle Studien über den sozialen Kontext des Neuen Testaments—haben älteren exegetischen Schlussfolgerungen ernsthaften Schaden zugefügt und sollten in der systematischen Theologie in vollem Umfang berücksichtigt werden.

Wenn Bibelwissenschaftler als Ärzte der Kirche tätig sein wollen, müssen sie die historischen theologischen Grundlagen des Glaubensbekenntnisses respektieren, aber dieser Respekt erfordert, dass sie sich engagieren und sogar einige Punkte in Frage stellen. Wenn systematische Theologen als Ärzte der Kirche tätig sein wollen, müssen sie sich mit den paradigmenerändernden Beiträgen der Bibelwissenschaftler auseinandersetzen. Ich nenne jetzt ein Beispiel, das ich bisher nur am Rande erwähnt habe. Die Bibel selbst ist eine Art Geschichtsbuch in dem

Sinne, dass sie eine interpretierende Geschichte Israels und der Kirche erzählt. Warum nennen systematische Theologen nicht eines ihrer Themen „Geschichte“? Jeden Tag in der Woche sind Pastoren, Professoren und gewöhnliche Christen darin herausgefordert, sich einen Reim darauf zu machen, was in der Welt und in ihrem lokalen Umfeld vor sich geht. Das Glaubensbekenntnis und seine Themen mögen dabei helfen, aber nicht auf die Art und Weise, wie es eine Theologie der Geschichte tun würde.

Wir brauchen einander, wir Systematiker und Bibelwissenschaftler. Die Bibeltheologen müssen einige ihrer Vorbehalte gegenüber der begrifflichen Klarheit späterer theologischer Überlegungen ablegen, während die Systematiker ihre Abneigung gegen neue bibelwissenschaftliche Studien ablegen müssen. Angesichts der zunehmenden Zahl von Studien in beiden Bereichen brauchen wir mehr denn je regelmäßige Gelegenheiten, um darüber zu berichten, was in unseren Bereichen geschieht. Deshalb schlage folgendes vor: Dass jede Fakultät—and ich denke dabei natürlich an die Seminare, aber nicht nur an die Seminare—beschließt, ihre Fakultätssitzungen interessant [151] und informativ zu gestalten. Schwer vorstellbar, ich weiß. Wie wäre es, wenn in jeder Fakultätssitzung ein Fakultätsmitglied gebeten würde, eine fünfzehnminütige Präsentation neuer Studien in seinem Fachgebiet zu geben, wobei die Zeit vielleicht einer wichtigen Studie oder einem neuen Studientrend gewidmet wäre?

Wenn Theologie und Bibelwissenschaft enger zusammenarbeiten und dabei mit einem stärker narrativen Rahmen, einem historisch und sozial sensibleren Ansatz an das herangehen, was die Bibel in ihrem Kontext sagt, und fragen, wie Gottes Wirken in der Geschichte uns hilft, die Theologie zu gestalten—wenn wir all diese Dinge tun, werden wir auch beginnen, Jesus stärker in den Mittelpunkt der Theologie zu stellen. Manchmal lese ich Theologen und Jesus scheint abwesend zu sein. Häufiger ist er zu einer Abstraktion geworden. Das war und ist er nicht. Es war die Person Jesus, die die Jünger anzog, und es war die Begegnung mit Gott, die die Menschen im alten Israel, von den Patriarchen bis zu den Propheten, anzog. Diese Form der Lehre war nicht einfach nur eine Idee, sondern eine persönliche Begegnung, und wir müssen dasselbe in unserer eigenen Lehre erkennen. Eine gelebte Theologie, die die Gnade Gottes in Christus widerspiegelt, zieht die Menschen zu Jesus. Gott verwandelt durch seine strahlende Gegenwart. Eine Systematikerin, Katherine Sonderegger, hat genau diese Beobachtung in verblüffenden Worten gepackt, weshalb ich sie hier zitiere und ihre Worte neu formatiere:

Aber von einem guten Lehrer ir werden wir nicht durch irgendwelche Ursachen angezogen, schon gar nicht durch überwältigende Gründe oder äußeren Druck, sondern vielmehr durch den Lehrer selbst. Sein Unterricht drückt lediglich das aus, was uns bereits dorthin gezogen hat, das Wesen, den Charakter und die Weisheit des guten Lehrers.

Wir sind daran gewöhnt, eine solche Kraft einfach als *Charisma* zu bezeichnen, das Elixier eines bemerkenswerten menschlichen Lebens. Aber wir machen uns nicht die Mühe, die Formel einer solchen persönlichen Magie zu analysieren:

so viel Lernen,

so viel Integrität,
so viel Eigenwilligkeit und Freiheit,
so viel Gefahr oder sinnlicher Nervenkitzel.

[152] Vielmehr ist der Charismatiker ein lebendiges Ganzes, und wir suchen eine solche Person, eine solche lebendige Kraft, aus einem einfachen Bedürfnis heraus. Wir kommen, weil wir uns hingezogen fühlen.

Mutatis mutandis können wir sagen, dass dies das eigene versöhnende und erlösende Lebenswerk Christi ist, sein eigenes Wesen, das auf andere ausstrahlt. Es ist, als ob wir in sein eigenes Leben hineingezogen werden; wir werden in seine eigene Person aufgenommen, in seine gesegnete Intimität mit Gott, in sein eigenes, rein wirksames Gottesbewusstsein. Und wir kommen als Einzelne, aber nur, weil wir zu einem geistigen Ganzen gemacht werden, zu einer Gemeinschaft derer, die in diesen Mittler hineingezogen werden. Genau das ist das geistige Leben, das Ziel der ganzen Schöpfung.¹

Da wir in der Kirche der biblischen Offenbarung als der normierenden Norm verpflichtet sind, müssen wir uns daran erinnern, dass unsere Aufgabe letztlich darin besteht, das in Christus geoffenbarte Evangelium zu bewahren, indem wir unsere Welt in ihrer lokalen Ausprägung mit der Gnade Gottes ansprechen. Wir werden entdecken, dass wir alle etwas über diese Gnade und für unsere Welt zu sagen haben.

¹ Katherine Sonderegger, *Systematic Theology: The Doctrine of God* (Minneapolis: Fortress, 2015), 1:263.

Bibliographie

- Augustine. *The Augustine Catechism: The Enchiridion on Faith, Hope, and Charity*. Translated by Bruce Harbert. Hyde Park, NY: New City Press, 2008.
- Ayres, Lewis. *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Theology*. New York: Oxford University Press, 2004.
- Bancroft, Emery H., and Ronald B. Mayers. *Elemental Theology: An Introductory Survey of Conservative Doctrine*. Rev. ed. Grand Rapids, MI: Kregel, 1996.
- Barclay, John M. G. *Paul and the Gift*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2015.
- Bates, Matthew W. *The Birth of the Trinity*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- . *Gospel Allegiance*. Grand Rapids, MI: Brazos, 2019.
- . *The Hermeneutics of the Apostolic Proclamation: The Center of Paul's Method of Scriptural Interpretation*. Waco, TX: Baylor University Press, 2012.
- . *Salvation by Allegiance Alone: Rethinking Faith, Works, and the Gospel of Jesus the King*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2017.
- Bauckham, Richard. *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2008.
- Bebbington, David W. *The Dominance of Evangelicalism: The Age of Spurgeon and Moody*. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2005.
- Beker, J. Christiaan. *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*. Philadelphia: Fortress, 1982.
- Bird, Michael F. *Evangelical Theology: A Biblical and Systematic Introduction*. 2nd ed. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2013.
- Blaising, Craig Alan, and Darrell L. Bock. *Progressive Dispensationalism*. Grand Rapids, MI: Baker, 2000.
- Bloesch, Donald G. *Essentials of Evangelical Theology*. 2 vols. Repr., Peabody, MA: Hendrickson, 2005.
- Blomberg, Craig L. *A New Testament Theology*. Waco, TX: Baylor University Press, 2018.
- Blount, Brian K. *Then the Whisper Put on Flesh: New Testament Ethics in an African American Context*. Nashville: Abingdon, 2001.
- Bockmuehl, Markus. "Bible Versus Theology: Is 'Theological Interpretation' the Answer?" *Nova et Vetera* 9, no. 1 (2011): 27-47.
- . *Seeing the Word: Refocusing New Testament Study*. Studies in Theological Interpretation. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006.
- Boersma, Hans. *Sacramental Preaching: Sermons on the Hidden Presence of Christ*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2016.
- . *Scripture as Real Presence: Sacramental Exegesis in the Early Church*. Grand Rapids,

- MI: Baker Academic, 2017.
- . *Violence, Hospitality, and the Cross: Reappropriating the Atonement Tradition*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2004.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Discipleship*. Dietrich Bonhoeffer Works 4. Minneapolis: Fortress, 2001.
- Borg, Marcus J. *Reading the Bible Again for the First Time: Taking the Bible Seriously but Not Literally*. Rev. ed. San Francisco: HarperSanFrancisco, 2002.
- Boyd, Gregory A. *The Crucifixion of the Warrior God*. Minneapolis: Fortress, 2017.
- Bray, Gerald L. "Grace." In *New Dictionary of Theology*, 2nd ed., edited by Martin Davie et al., 376-78. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2016.
- Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion*. 2 vols. Translated by Ford Lewis Batdes. Edited by John T. McNeill. Library of Christian Classics 20-21. Philadelphia: Westminster, 1960.
- Campbell, Douglas A. "Apocalyptic Epistemology: The Sine Qua Non of Valid Pauline Interpretation." In *Paul and the Apocalyptic Imagination*, edited by Ben C. Blackwell, John K. Goodrich, and Jason Maston, 65-85. Minneapolis: Fortress, 2016.
- . *The Deliverance of God: An Apocalyptic Rereading of Justification in Paul*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2013.
- . *Pauline Dogmatics: The Triumph of God's Love*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2020.
- . *The Quest for Paul's Gospel*. London: T&T Clark, 2005.
- Carson, D. A. "Systematic Theology and Biblical Theology." In *New Dictionary of Biblical Theology*, edited by T. Desmond Alexander and Brian S. Rosner, 89-104. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000.
- Certeau, Michel de. *The Practice of Everyday Life*. Translated by Steven Rendall. Berkeley: University of California Press, 1984.
- Chafer, Lewis Sperry. *Systematic Theology*. 4 vols. Repr., Grand Rapids, MI: Kregel, 1993.
- Coakley, Sarah. *God, Sexuality, and the Self: An Essay "On The Trinity."* Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Creegan, Nicola Hoggard. "The Winnowing and Hallowing of Doctrine: Extending the Program of the Father of Modern Theology?" In *Sarah Coakley and the Future of Systematic Theology*, edited by Janice McRandal, 115-37. Minneapolis: Fortress, 2016.
- Croasmun, Matthew. *The Emergence of Sin: The Cosmic Tyrant in Romans*. New York: Oxford University Press, 2017.
- Croy, N. Clayton. *Prima Scriptura: An Introduction to New Testament Interpretation*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2011.
- DeYoung, Kevin. *Grace Defined and Defended: What a Four-Hundred-Year-Old Confession Teaches Us About Sin, Salvation, and the Sovereignty of God*. Wheaton, IL: Crossway, 2019.
- . "Those Tricky Biblicists." Gospel Coalition. September 1, 2011. www.thegospelcoalition.org/blogs/kevin-deyoung/those-tricky-biblicists/.

- Dunn, James D. G. *Christology in the Making: A New Testament into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*. 2nd ed. Philadelphia: Westminster John Knox, 1989.
- . *Did the First Christians Worship Jesus? The New Testament Evidence*. Louisville, KY: Westminster John Knox, 2010.
- . *The Partings of the Ways: Between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity*. Philadelphia: Trinity Press International, 1991.
- . *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998.
- . *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*. 3rd ed. London: SCM Press, 2006.
- Eastman, Susan Grove. *Paul and the Person: Reframing Paul's Anthropology*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2017.
- Emanuel, Sarah. *Humor, Resistance, and Jewish Cultural Persistence in the Book of Revelation: Roasting Rome*. New York: Cambridge University Press, 2020.
- Epstein, Joseph. *Once More Around the Block: Familiar Essays*. New York: Norton, 1987.
- Fee, Gordon. *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul*. Peabody, MA: Hendrickson, 1994.
- Finger, Reta Halteman. *Roman House Churches for Today: A Practical Guide for Small Groups*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2007.
- Fishbane, Michael. *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford: Clarendon, 1985.
- Fitzmyer, J. A. *Romans*. Anchor Yale Bible Commentary 33. New Haven, CT: Yale University Press, 2007.
- Frame, John M. "Is Biblicism Impossible? A Review Article." *Reformed Faith & Practice* 1, no. 2 (2016). <https://journal.rts.edu/article/is-biblicism-impossible-a-review-article/>.
- Gaventa, Beverly. *When in Romans: An Invitation to Linger with the Gospel According to Paul*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2018.
- Girard, Rene. *I See Satan Fall Like Lightning*. Translated by James G. Williams. Maryknoll, NY: Orbis, 2001.
- Gordley, Matthew E. *The Colossian Hymn in Context: An Exegesis in Light of Jewish and Greco-Roman Hymnic and Epistolary Conventions*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/228. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- . *New Testament Christological Hymns: Exploring Texts, Contexts, and Significance*. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2018.
- . *Teaching Through Song in Antiquity: Didactic Hymnody Among Greeks, Romans, Jews, and Christians*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/302. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.
- Gordon, Bruce. *John Calvin's Institutes of the Christian Religion: A Biography*. Lives of Great Religious Books. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016.
- Gorman, Michael J. *Becoming the Gospel: Paul, Participation, and Mission*. Grand Rapids,

- MI: Eerdmans, 2015.
- . *Elements of Biblical Exegesis*. Rev. ed. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2010.
- Green, J. B. “Narrative Theology.” In *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, edited by Kevin J. Vanhoozer, 531-33. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005.
- Grieb, A. Katherine. *The Story of Romans: A Narrative Defense of God's Righteousness*. Louisville, KY: Westminster John Knox, 2002.
- Grudem, Wayne A. *Politics—According to the Bible: A Comprehensive Resource for Understanding Modern Political Issues in Light of Scripture*. Grand Rapids, MI: Zondervan Academic, 2010.
- Gutierrez, Gustavo. *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*. Rev. ed. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1988.
- . *We Drink from Our Own Wells: The Spiritual Journey of a People*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2010.
- Harris, Brian. “What Do Theologians Do?” January 8, 2019. <https://brianharrisauthor.com/what-do-theologians-do/>.
- Harvey, Lincoln. *Jesus in the Trinity: A Beginner's Guide to the Theology of Robert Jenson*. London: SCM Press, 2020.
- Hays, Richard B. *The Moral Vision of the New Testament: Community, Cross, New Creation; A Contemporary Introduction to New Testament Ethics*. San Francisco: HarperOne, 1996.
- Henry, Carl F. H. *God, Revelation and Authority*. 2nd ed. 6 vols. Wheaton, IL: Crossway, 1999.
- Hill, Graham. *GlobalChurch: Reshaping Our Conversations, Renewing Our Mission, Revitalizing Our Churches*. Downers Grove, IL: FVP Academic, 2016.
- Hill, Wesley. *Paul and the Trinity: Persons, Relations, and the Pauline Letters*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2015.
- Hirsch, Alan, and Michael Frost. *The Shaping of Things to Come: Innovation and Mission for the Twenty-First-Century Church*. Rev. ed. Grand Rapids, MI: Baker Books, 2013.
- Hodge, Charles. *Systematic Theology*. 3 vols. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1960.
- Hoklotubbe, T. Christopher. *Civilized Piety: The Rhetoric of Pietas in the Pastoral Epistles and the Roman Empire*. Waco, TX: Baylor University Press, 2017.
- Holcomb, Justin. “What Is Grace?” Christianity.com. www.christianity.com/theology/what-is-grace.html.
- Horrell, David G. *Solidarity and Difference: A Contemporary Reading of Paul's Ethics*. 2nd ed. London: Bloomsbury T&T Clark, 2015.
- Hughes, Kyle R. *How the Spirit Became God: The Mosaic of Early Christian Pneumatology*. Eugene, OR: Cascade, 2020.
- . *The Trinitarian Testimony of the Spirit: Prosopological Exegesis and the Development of Pre-Nicene Pneumatology*. Supplements to Vigiliae Christianae 147. Leiden: Brill, 2018.
- Hughes, Richard T. *Reviving the Ancient Faith: The Story of Churches of Christ in America*.

- 2nd ed. Abilene, TX: Abilene Christian University Press, 2008.
- Hurtado, Larry W. *Ancient Jewish Monotheism and Early Christian Jesus-Devotion: The Context and Character of Christological Faith*. Waco, TX: Baylor University Press, 2017.
- . *At the Origins of Christian Worship: The Context and Character of Earliest Christian Devotion*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999.
- . *God in New Testament Theology*. Nashville: Abingdon, 2010.
- . *Honoring the Son: Jesus in Earliest Christian Devotional Practice*. Bellingham, WA: Lexham, 2018.
- . *How on Earth Did Jesus Become a God? Historical Questions about Earliest Devotion to Jesus*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005.
- . *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003.
- . *One God, One Lord*. 3rd ed. New York: Bloomsbury T&T Clark, 2015.
- Jacobs, Alan. *Looking Before and After: Testimony and the Christian Life*. Stob Lectures. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2008.
- . *A Theology of Reading: The Hermeneutics of Love*. Boulder, CO: Westview, 2001.
- Jenson, Robert W. *Systematic Theology*. 2 vols. New York: Oxford University Press, 1997.
- Jewett, Robert. *Romans: A Commentary*. Hermeneia. Minneapolis: Fortress, 2007.
- Jones, Beth Felker. *Practicing Christian Doctrine: An Introduction to Thinking and Living Theologically*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2014.
- Käsemann, Ernst. *Commentary on Romans*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1980.
- Keener, Craig S. *The Mind of the Spirit: Paul's Approach to Transformed Thinking*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2016.
- Lampe, Peter. *From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries*. Translated by Michael Steinhauser. Edited by Marshall D. Johnson. Minneapolis: Fortress, 2003.
- Lancaster, Sarah Heaner. *Romans*. Belief: A Theological Commentary on the Bible. Louisville, KY: Westminster John Knox, 2015.
- Levison, John R. *Boundless God: The Spirit According to the Old Testament*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2020.
- . *Filled with the Spirit*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009.
- . *The Holy Spirit Before Christianity*. Waco, TX: Baylor University Press, 2019.
- . *Inspired: The Holy Spirit and the Mind of Faith*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2013.
- Lubac, Henri de. *Christian Faith: An Essay on the Structure of the Apostles' Creed*. Translated by Brother Richard Arnandez. San Francisco: Ignatius, 1986.
- MacIntyre, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 3rd ed. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2007.
- Marsh, Charles, Peter Slade, and Sarah Azaransky, eds. *Lived Theology: New Perspectives on Method, Style, and Pedagogy*. New York: Oxford University Press, 2016.

- Marshall, I. Howard, with contributions from Kevin J. Vanhoozer and Stanley E. Porter. *Beyond the Bible: Moving from Scripture to Theology*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2004.
- Martin, Dale B. *Pedagogy of the Bible: An Analysis and Proposal*. Louisville: Westminster John Knox, 2008.
- McClendon, James W., Jr. *Systematic Theology*. Rev. ed. 3 vols. Waco, TX: Baylor University Press, 2012.
- McGrath, James F. *The Only True God: Early Christian Monotheism in Its Jewish Context*. Champaign: University of Illinois Press, 2012.
- McKnight, Scot. *The Blue Parakeet: Rethinking How You Read the Bible*. Rev. ed. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2016.
- . *A Community Called Atonement*. Nashville: Abingdon, 2007.
- . *The King Jesus Gospel: The Original Good News Revisited*. 2nd ed. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2015.
- . *Kingdom Conspiracy: Returning to the Radical Mission of the Local Church*. Grand Rapids, MI: Brazos, 2014.
- . *Reading Romans Backwards: A Gospel of Peace in the Midst of Empire*. Waco, TX: Baylor University Press, 2019.
- McRandal, Janice, ed. *Sarah Coakley and the Future of Systematic Theology*. Minneapolis: Fortress, 2016.
- Meeks, Wayne A. *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. 2nd ed. New Haven, CT: Yale University Press, 2003.
- Middleton, J. Richard. *The Liberating Image: The Imago Dei in Genesis 1*. Grand Rapids, MI: Brazos, 2005.
- Mikoski, Gordon. "Practices." In *The Dictionary of Scripture and Ethics*, edited by Joel B. Green et al., 613-17. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2011.
- Minear, Paul S. *The Obedience of Faith: The Purposes of Paul in the Epistle to the Romans*. Studies in Biblical Theology 2.19. London: SCM Press, 1971.
- Mitchel, Patrick. *The Message of Love: The Only Thing That Counts*. London: Inter-Varsity Press, 2019.
- Morgan, Teresa. *Roman Faith and Christian Faith: Pistis and Fides in the Early Roman Empire and Early Churches*. New York: Oxford University Press, 2015.
- Morris, Leon L. "The Theme of Romans." In *Apostolic History and the Gospel: Biblical and Historical Essays Presented to F. F. Bruce on His 60th Birthday*, edited by W. Ward Gasque and Ralph P. Martin, 249-63. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1970.
- Moss, Ann. *Printed Commonplace-Books and the Structuring of Renaissance Thought*. New York: Clarendon, 1996.
- Myers, Benjamin. "Exegetical Mysticism: Scripture, *Paideia*, and the Spiritual Senses." In *Sarah Coakley and the Future of Systematic Theology*, edited by Janice McRandal, 1-14.

- Minneapolis: Fortress, 2016.
- Neder, Adam. *Theology as a Way of Life: On Teaching and Learning the Christian Life*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2019.
- Neill, Stephen, and N. T. Wright. *The Interpretation of the New Testament, 1861-1986*. New York: Oxford University Press, 1988.
- Oakes, Peter. *Reading Romans in Pompeii: Paul's Letter at Ground Level*. Minneapolis: Fortress, 2009.
- Oden, Thomas C. *Classic Christianity: A Systematic Theology*. New York: HarperOne, 2009.
- Olson, Roger E. *Arminian Theology: Myths and Realities*. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2006.
- . *The Journey of Modern Theology: From Reconstruction to Deconstruction*. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2013.
- Ortlund, Gavin. *Theological Retrieval for Evangelicals: Why We Need Our Past to Have a Future*. Wheaton, IL: Crossway, 2019.
- Packer, J. I. *Knowing God*. 20th anniversary ed. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1993.
- Pedraja, Luis G. *Jesus Is My Uncle: Christology from a Hispanic Perspective*. Nashville: Abingdon, 1999.
- Peterson, Eugene. *Eat This Book: A Conversation in the Art of Spiritual Reading*. Grand Rapids, MI: Baker, 2006.
- Peterson, Ryan S. *Imago Dei as Human Identity*. Journal of Theological Interpretation Supplement 14. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2016.
- Pierce, Madison N. *Divine Discourse in the Epistle to the Hebrews: The Recontextualization of Spoken Quotations of Scripture*. Society for New Testament Studies Monograph Series 178. New York: Cambridge University Press, 2020.
- Rabens, Volker. *The Holy Spirit and Ethics in Paul: Transformation and Empowering for Religious-Ethical Life*. 2nd ed. Minneapolis: Fortress, 2014.
- Romero, Robert Chao. *Brown Church: Five Centuries of Latina/o Social Justice, Theology, and Identity*. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2020.
- Rowe, C. Kavin. *One True Life: The Stoics and Early Christians as Rival Traditions*. New Haven, CT: Yale University Press, 2016.
- Sanders, E. P. *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE-66 CE*. Minneapolis: Fortress, 2016.
- Schleiermacher, Friedrich. *Christian Faith: A New Translation and Critical Edition*. 2 vols. Translated by Edwina Lawler, Terrence N. Tice, and Catherine L. Kelsey. Edited by Terrence N. Tice and Catherine L. Kelsey. Louisville, KY: Westminster John Knox, 2016.
- Scruton, Roger. *How to Be a Conservative*. London: Continuum, 2014.
- . *The Meaning of Conservatism*. 3rd ed. South Bend, IN: St. Augustine's Press, 2014.
- Smith, Christian. *The Bible Made Impossible: Why Biblicism Is Not a Truly Evangelical Reading of Scripture*. Grand Rapids, MI: Brazos, 2011.

- Sonderegger, Katherine. *Systematic Theology: The Doctrine of God*. Vol. 1. Minneapolis: Fortress, 2015.
- Steinmetz, David. *Taking the Long View: Christian Theology in Historical Perspective*. New York: Oxford University Press, 2011.
- Strong, Augustus. *Systematic Theology: A Compendium and Common-Place Book for the Use of Theological Students*. Philadelphia: Judson, 1907.
- Swain, Scott R. *The God of the Gospel: Robert Jenson's Trinitarian Theology*. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2013.
- Tamez, Elsa. *The Amnesty of Grace: Justification by Faith from a Latin American Perspective*. Translated by Sharon H. Ringe. Nashville: Abingdon, 1991.
- . *The Scandalous Message of James: Faith Without Works Is Dead*. Rev. ed. New York: Herder & Herder, 2002.
- Thiselton, Anthony C. *New Horizons in Hermeneutics*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1992.
- . *The Thiselton Companion to Christian Theology*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2015.
- Trueman, Carl R. *The Creedal Imperative*. Wheaton, IL: Crossway, 2012.
- Van Til, Cornelius. *Introduction to Systematic Theology: Prolegomena and the Doctrines of Revelation, Scripture, and God*. 2nd ed. Edited by William Edgar. Phillipsburg, NJ: P&R, 2007.
- Vanhoozer, Kevin J. *Biblical Authority After Babel: Retrieving the Solas in the Spirit of Mere Protestant Christianity*. Grand Rapids, MI: Brazos, 2016.
- . *The Drama of Doctrine: A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology*. Louisville, KY: Westminster John Knox, 2005.
- . *Hearers and Doers: A Pastor's Guide to Making Disciples Through Scripture and Doctrine*. Bellingham, WA: Lexham, 2019.
- Vanhoozer, Kevin J., and Daniel J. Treier. *Theology and the Mirror of Scripture: A Mere Evangelical Account*. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2015.
- Veeneman, Mary M. *Introducing theological Method: A Survey of Contemporary Theologians and Approaches*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2017.
- Volf, Miroslav. *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*. Rev. ed. Nashville: Abingdon, 2019.
- Volf, Miroslav, and Matthew Croasmun. *For the Life of the World: Theology That Makes a Difference*. Grand Rapids, MI: Brazos, 2019.
- Vos, Geerhardus. *Biblical Theology: Old and New Testaments*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1948.
- Walton, John H. *Genesis 1 as Ancient Cosmology*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2011.
- Webb, William J. *Slaves, Women and Homosexuals: Exploring the Hermeneutics of Cultural Analysis*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001.
- Webb, William J., and Gordon K. Oest. *Bloody, Brutal, and Barbaric? Wrestling with*

- Troubling War Texts*. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2019.
- Webster, John. *The Culture of Theology*. Edited by Ivor J. Davidson and Alden C. McCray. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2019.
- Weitzman, Steven. *Surviving Sacrilege: Cultural Persistence in Jewish Antiquity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005.
- Wertz, Myles. "The Body and the Body of the Church: Coakley, Yoder, and the Imitation of Christ." In *Sarah Coakley and the Future of Systematic Theology*, edited by Janice McRandal, 99-114. Minneapolis: Fortress, 2016.
- Williams, D. H. *Evangelicals and Tradition: The Formative Influence of the Early Church*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005.
- Winner, Lauren F. *The Dangers of Christian Practice: On Wayward Gifts, Characteristic Damage, and Sin*. New Haven, CT: Yale University Press, 2018.
- Witherington, Ben W., III. *New Testament Theology and Ethics*. Vol. 1. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2016.
- Wright, N. T. *History and Eschatology: Jesus and the Promise of Natural Theology*. Waco, TX: Baylor University Press, 2019.
- . *How God Became King: The Forgotten Story of the Gospels*. New York: HarperOne, 2012.
- . *Jesus and the Victory of God*. Christian Origins and the Question of God 2. Minneapolis: Fortress, 1996.
- . *Paul and His Recent Interpreters*. Minneapolis: Fortress, 2015.
- . *The Paul Debate: Critical Questions for Understanding the Apostle*. Waco, TX: Baylor University Press, 2015.
- . *Pauline Perspectives: Essays on Paul, 1978-2013*. Minneapolis: Fortress, 2013.
- . *What Saint Paul Really Said: Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity?* Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997.