

STUTTGARTER THEOLOGISCHE THEMEN

BAND/VOL. V (2010)

Markus Piennisch, Peter Wassermann (Hg.)

I M P R E S S U M

STUTTGARTER THEOLOGISCHE THEMEN (STT), BAND/VOL. V (2010)

ISBN 978-3-00-035402-1

<http://www.sttonline.org>

© 2010 EUSEBIA-Missionsdienste gemeinnützige GmbH, Stuttgart.
Alle Rechte vorbehalten.

Herausgeber:

Dr. habil. Markus Piennisch und Peter Wassermann

Redaktion:

Dr. habil. Markus Piennisch und STT-Team

Erscheinungsweise:

Stuttgarter Theologische Themen (STT) ist der Mitteilungsband der
Stuttgarter Fachtagung für Bibel, Theologie und Mission.
Erscheint nach Bedarf.

Urheberrecht:

Alle Beiträge unterliegen dem Urheberrecht des einzelnen Verfassers und der STT.
Jede weitere Veröffentlichung bedarf der schriftlichen Genehmigung.

Haftung:

Trotz sorgfältiger Prüfung der Inhalte durch die Redaktion, kann eine Haftung für die Ver-
öffentlichungen vom Herausgeber nicht übernommen werden.
Mit der Übergabe der Manuskripte, Tonträger und Bilder an die Redaktion, erteilt der Ver-
fasser dem Herausgeber das Recht zur uneingeschränkten Veröffentlichung.

Träger:

EUSEBIA-Missionsdienste gemeinnützige GmbH
Hasenbergstr. 31, D-70178 Stuttgart
Postfach 15 01 03, D-70075 Stuttgart
Tel. 0700-54115411, Fax 0700-54115410
E-mail: info@eusebia.org

Geschäftsführer:

Peter Wassermann, Cornelia Wassermann

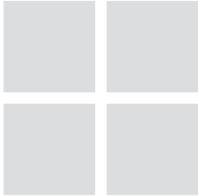
Gemeinnützigkeit:

EUSEBIA-Missionsdienste gemeinnützige GmbH ist durch Bescheinigung des Finanzamtes
Stuttgart (StNr 99124/00897) als kirchlich, gemeinnützig und mildtätig anerkannt.

Spendenkonto:

Deutschland: Ev. Kreditgenossenschaft (EKK) Stuttgart
Konto-Nr. 418 692 (BLZ 520 604 10)
IBAN: DE25 5206 0410 0000 4186 92 BIC: GENO DEF1 EK1
Schweiz: Postfinance Konto-Nr. 40-786 593-7
IBAN: CH81 0900 0000 4078 6593 7 BIC: POFI CHBE XXX

STUTTGARTER THEOLOGISCHE THEMEN



BAND/VOL. V (2010):

Bibelauslegung im Horizont alttestamentlicher Theologie
und in der Auseinandersetzung mit dem islamischen Schrift-
verständnis

Bible Interpretation in the Horizon of Old Testament Theology
and in Interaction with the Islamic View of Scripture

Vorwort	5
Foreword	6
<i>Ida Glaser</i>	
Das Genesis-Buch im Kontext des Islam: Fenster zu den Texten	7
Reading Genesis in the Context of Islam: Windows on the Texts	35
<i>Peter Wassermann</i>	
Ismael oder Isaak? Die heilsgeschichtliche Deutung der Söhne Abrahams	61
Ishmael or Isaac? The salvation-historical interpretation of the Sons of Abraham	73
<i>Martin Goldsmith</i>	
Das Einwohnen Gottes unter den Menschen: Die SCHECHINA:	85
The Indwelling of God among Mankind: The SHEKHINA:	93
<i>Markus Piennisch</i>	
Der biblisch-semitische Aspekt der Hermeneutik: Eine Einführung in das Studiengebiet	101
The Biblical-Semitic Aspect of Hermeneutics: An Introduction to the Field of Study	139

V O R W O R T

Liebe Leserinnen und Leser!

Mit dem mittlerweile fünften Band der Reihe STUTTGARTER THEOLOGISCHE THEMEN freuen wir uns darüber, die Vorträge der EUSEBIA Fachtagung für Bibel, Theologie und Mission herauszugeben, die am 26. September 2010 in Stuttgart stattfand. Das Thema lautete: **Bibelauslegung im Horizont alttestamentlicher Theologie und in der Auseinandersetzung mit dem islamischen Schriftverständnis.**

Zunächst wurden Texte aus dem Genesis-Buch bearbeitet, die das islamische Verständnis der Anfänge erläutern. Ebenso wurden jüdische Aspekte der Bibelauslegung zur Erhellung der Anfänge der Heilsgeschichte aufgezeigt, aus denen sich neue Fenster des Zugangs ergeben (Referat 1).

Dieser Ansatz wurde anschließend hinsichtlich der Deutung der Söhne Abrahams in ihrer heilsgeschichtlichen Funktion vertieft. Es wurde dargelegt, wie sich der Segens Abrahams auf Isaak und Ismael auswirkte und in Jesus Christus seine heilsgeschichtliche Erfüllung fand (Referat 2).

Weiter wurde die Herrlichkeit Gottes im Alten Testament entfaltet, durch die Gott seine Gegenwart unter seinem Volk wohnen ließ. Dadurch bildet dieses Konzept einen entscheidenden Hintergrund für die Menschwerdung Jesu Christi und die Sendung der christlichen Gemeinde heute (Referat 3).

Abschließend wurde der „biblisch-semitische Aspekt“ der Bibelauslegung vorgestellt, der das biblische Verständnis der Wirklichkeit, das in der Geschichte des Abendlandes in den Hintergrund trat, für die gegenwärtige Christenheit in Gemeinde, Theologie und Mission entfaltet (Referat 4).

Die sechste Fachtagung für Bibel, Theologie und Mission wird am 23. Oktober 2011 in Stuttgart stattfinden. Die Tagung wird von internationalen Fachdozenten zum Thema „Literarische Aspekte der Bibelauslegung im Alten Testament“ gestaltet.

Herzlichen Dank für Ihr Interesse!

Die Herausgeber

F O R E W O R D

Dear Readers,

We are happy to present to you by now the fifth volume of the series STUTT-GARTER THEOLOGISCHE THEMEN containing the lectures of the EUSEBIA Professional Conference for Bible, Theology and Missions which took place on 26th September 2010 in Stuttgart. The theme was: **Bible Interpretation in the Horizon of Old Testament Theology and in Interaction with the Islamic View of Scripture.**

First of all, there was a discussion of texts from the book of Genesis which explained the Islamic understanding of the beginnings. Likewise, Jewish aspects of Bible interpretation were presented in order to highlight the beginnings of salvation history, providing new windows of access (paper 1).

This approach was then deepened regarding the interpretation of the sons of Abraham in their salvation-historical function. It was explained how the blessing of Abraham was effective upon Isaac and Ishmael with its salvation-historical fulfilment in Jesus Christ (paper 2).

In addition, the glory of God in the Old Testament was unfolded which God chose to let his presence dwell among his people. Therefore this concept provides a decisive background to the incarnation of Jesus Christ and the sending of the Christian church today (paper 3).

Finally the „Biblical-semitic aspect“ of hermeneutics was presented which develops the Biblical understanding of reality – which receded into the background during the history of the Occident – for contemporary Christianity in church, theology and missions (paper 4).

The sixth Professional Conference for Bible, Theology and Missions will take place on 23rd October 2011 in Stuttgart. The conference will feature international experts on the theme “Literary Aspects of Bible Interpretation in the Old Testament”.

Thank you very much for your interest!

The Editors

DAS GENESIS-BUCH IM KONTEXT DES ISLAM: FENSTER ZU DEN TEXTEN

Das Lesen der Genesis im Kontext des Islam ist eine wichtige Angelegenheit. Es ist wichtig, erstens, weil Gott durch einen Bund mit seiner gesamten Schöpfung verbunden ist (Genesis 9: 12-17, 12:1-3) und heute mindestens ein Fünftel der Menschen, deren Schaffung die Genesis beschreibt, als "Muslime" identifiziert werden kann. Wenn Gott seine Welt liebt, und wenn Christen dazu berufen sind, zu seiner Ehre zu leben und sein Evangelium in dieser Welt zu bezeugen, dann ist es wichtig, dass sie uneingeschränkt allen Menschen Rechnung tragen in ihrem Lesen der Bibel. Insbesondere ist Genesis das Buch, das das Evangelium des Segens Gottes allen Völkern verkündet (12:1-3 vgl. Gal 3:8), und es ist so grundlegend für die biblische Weltsicht, dass es voraussichtlich grundlegend für das Verständnis einer Welt ist, die so viele Muslime enthält. Zweitens ist es wichtig, weil Genesis wichtige Ressourcen bietet um Muslimen zu helfen, zu verstehen, warum die Welt, sie selbst eingeschlossen, das Evangelium braucht. Der Koran und die islamische Tradition verweisen häufig auf Ereignisse in der Genesis, was die Genesis zu einem fruchtbaren Ausgangspunkt macht, sowohl für die Diskussion zwischen Muslimen und Christen, als auch für die Entwicklung eines Verständnisses der Gemeinsamkeiten und Unterschiede der beiden Religionen. Drittens ist

es wichtig, weil das Lesen in unterschiedlichen Kontexten zu unserem Verständnis des Reichtums der Heiligen Schrift beitragen kann. Während das gewissenhafte Lesen der Genesis im Kontext des Islam wahrscheinlich zu Ergebnissen führt, die gänzlich mit anderen Leseweisen der christlichen Gemeinschaft übereinstimmen, ist es ebenso wahrscheinlich, dass es auch neue Erkenntnisse produziert, weil es den Text aus verschiedenen Perspektiven sieht.

Aber was bedeutet es, Genesis im Kontext des Islam zu lesen? Die wichtigste Frage für jedes kontextualisierte Lesen ist, wie man die Welt vor dem Text (d.h. der in Frage stehende Kontext), zum Text in Beziehung setzt. Während die Bedeutung eines Textes gesehen werden kann als in der Absicht des Autors liegend (die Welt hinter dem Text) oder als im Text selbst (die Welt des Textes), ist es die Welt vor dem Text, die oft bestimmt, nicht nur wie der Text wahrgenommen wird, sondern auch die Fragen, die an ihn herangetragen werden.¹Im Falle des Islam gibt es die Komplikation, dass die Welt vor dem Text einen anderen Text, der mit der Bibel interagiert, einschließt - den Koran - und Genesis ist wohl das biblische Buch, das die meisten Parallelen im Koran findet. Als Teil der Welt vor der Genesis, bringt der Koran seine eige-

nen interpretierenden Welten mit sich, von, hinter und vor seinem Text. Die "Welt" hinter den Koran enthält Genesis und deren Verwendung im siebten Jahrhundert in Arabien, nicht zuletzt durch die jüdischen Gemeinden, mit denen Mohammed in Berührung war. Dieser Vortrag wird diese Komplexität verhandeln, indem auf Genesis drei Dimensionen angewendet werden, die bei jedem Lesen der Bibel in islamischen Kontexten berücksichtigt werden können. Erstens, die Geschichte sowohl des christlichen als auch des muslimischen Lesens der Genesis zeigt vieles auf, das gelernt werden kann, sowohl positiv als auch negativ, um uns zu helfen, unsere aktuellen Anliegen zu verstehen. Zweitens wirft das Studium des Textes des Korans neben der Bibel Licht auf beide Texte. Drittens können Erfahrungen und Fragen aus islamischen Kontexten neue Perspektiven auf Genesis bieten. Ich werde nicht versuchen, die gesamte Genesis zu betrachten, sondern Beispiele anzusehen, die einige Fenster sowohl auf die Reichtümer der Genesis als auch des islamischen Denkens öffnen werden. Die Metapher der „Fenster“ wurde gewählt, weil Fenster nicht nur Licht in ein Haus hineinlassen, sondern weil sie auch Orte sind, durch die Menschen in ein Haus hineinschauen und von denen aus seine Bewohner die Außenwelt betrachten.

1. HISTORISCHE FENSTER

Wir bemerken zunächst, dass Menschen im 21. Jahrhundert nicht die ersten sind, die die Bibel im Kontext des Islam lesen. Auf der einen Seite hat die "Welt vor dem Text", in der Christen Genesis gelesen haben, den Islam fast 1400 Jahre lang mit eingeschlossen.

Auf der anderen Seite, da der Koran viele ausdrückliche Bezüge zur Bibel hat, und da Muslime sowohl zu Juden als auch zu Christen Beziehungen hatten seit der Zeit von Mohammed, haben Muslime während dieser Zeit die Genesis auch darauf Bezug nehmend gelesen.

1.1. Christliche Leseweisen: Genesis als ein Fenster verwenden, um dadurch die Welt des Islam anzusehen

In vielen Kontexten haben Christen die Welt des biblischen Textes untersucht für das Reflektieren ihrer Begegnungen mit dem Islam in der Welt vor dem Text. In den letzten Jahrhunderten hat es einige Konzentration auf Material aus der Genesis gegeben, um das Evangelium den Muslimen zu erklären; hier jedoch möchte ich einige der Fragen einführen, die von mittelalterlichen Kontexten aufgeworfen wurden, die bemerkenswert parallel zu aktuellen Fragen sind. Die mittelalterlichen Diskussionen erscheinen oft unzureichend, wenn wir zurückblicken aus dem 21. Jahrhundert: das historische Material kann uns helfen zu sehen, wo die Verschmelzung der beiden Horizonte der Welten von und vor dem Text unangemessene einzu-eins Korrelationen hergestellt hat zwischen etwas in der Bibel und etwas in der Welt des Lesers, und von dort zu fragen, wo wir heute ähnliche Fehler machen.

1.1.1. *Lesen in der östlichen christlichen Welt - apokalyptisch, Ismael*

Die frühesten christlichen Schriften über den Islam² versuchten zu verstehen, wie die arabischen Eroberungen in eine christliche Weltsicht eingeordnet werden konnten, was bedeutete, zu versuchen, sie im Sinne eines bibli-

schen Deutungsrahmens der Geschichte zu verstehen. Zu der Zeit war das Christentum fest mit der Politik im Byzantinischen Reich verbunden, auch in den Bereichen, in denen monophysitische und nestorianische Christologien vorherrschten. Das Byzantinische Reich wurde von seinen Einwohnern als im wahrsten Sinne des Wortes das Reich Christi auf Erden angesehen, daher war die Eroberung durch Nicht-Christen ein echtes theologisches Problem.

Eine Lösung für das Problem war, die Eroberungen in **apokalyptischen Begriffen** zu sehen. Das früheste größere erhaltene Beispiel ist die "Apokalypse des Pseudo-Methodius"³ aus dem späten siebten Jahrhundert. Sie verortet die islamischen Eroberungen in der letzten Periode der gesamten menschlichen Geschichte, und ihr Erzählen dieser Geschichte ist in Genesis 1 bis 11 verwurzelt, mit ihrem Hintergrund von Sünde und Gewalt, sowie dem Aufstieg der verschiedenen Königreiche von Nimrod, Japhet, Ham und Sem. Für den Leser des 21. Jahrhunderts könnte die Analyse von Genesis 10 kurios erscheinen. Sie spiegelt eine Auslegungstradition wieder, aber für unsere Zwecke ist es wichtiger zu beachten, dass sie auch eine Analyse der Königreiche jener Zeit (die damalige Welt vor dem Text) widerspiegelt, die eins-zu-eins Korrelationen herstellt zwischen ihnen und den Königreichen von Daniel und Offenbarung – einschließlich der Identifizierung des Byzantinischen Reiches mit dem Reich Christi.

Diese Apokalypse und zahlreiche andere frühchristliche Schriften über den Islam beziehen sich auf einen weiteren Aspekt der Genesis: Die Araber waren lange als **Nachkommen Ismaels** gesehen worden, daher diskutierten

Christen die Möglichkeit, ob Gott einen Propheten zu diesen Nachkommen sendet. Zum Beispiel bezeichnete Johannes von Damaskus in seiner Auseinandersetzung mit dem Islam als "Ketzerei", die Muslime als "Hagariten"⁴. Dies könnte sich auf die Beschreibung der Muslime von sich selbst als diejenigen, die *Hidschra* gemacht hatten, beziehen, aber wahrscheinlich spiegelt es die christliche Vorstellung wider, dass sie Nachkommen von Hagar waren. Wie heute führte dies jene Christen zurück zur Genesis, sowie Galater, und die Leute bemerkten sowohl die positiven als auch die negativen Auswirkungen. Doch im Großen und Ganzen ermöglichte diese Identifikation der Muslime mit den Ismaeliten es den Christen, sie als Glaubensbrüder des einen Gottes zu sehen, obwohl das islamische Verständnis dieses Gottes begrenzt war.

1.1.2. Lesen in der westlichen christlichen Welt - Kreuzzugspredigten

Wenn wir in den Westen und ins Mittelalter weitergehen, können wir finden, dass Genesis in Predigten verwendet wurde, die die Menschen dazu aufriefen, gegen Muslime in den Kreuzzügen zu kämpfen. Diese Predigten sind im Wesentlichen Aufforderungen, das Kreuz auf sich zu nehmen und sein Heimatland zu verlassen, um für das Heilige Land zu kämpfen. Sie sind voll von biblischen Zitaten und Anspielungen.

Christoph T. Maier 's Sammlung von Modellpredigten (*Crusade propaganda and ideology: model sermons for the preaching of the cross*, Cambridge University Press, 2000) zeigt drei hauptsächliche Verwendungen von Genesis auf:

1. Genesis 3 wird verwendet, den Fall darzustellen, was die Erlösung erforderlich macht durch das Kreuz Christi, was durch das Durchführen der Kreuzzüge erreicht werden kann (S. 111).

2. Ein wichtiges Thema in den Predigten ist die Macht des Zeichens des Kreuzes, das Zeichen, das von jedem Kreuzfahrer in Form eines Stückes Stoff, angenäht an seiner Kleidung, getragen wurde. Das Kreuz wird gesehen in Jakobs Stab, der ihn befähigte, den Jordan zu überqueren (Gen 32:10, S. 107) und in der Jakobsleiter, die Gottes Hilfe zugänglich machte (Gen 27:12, S. 109).

3. Es war für die Kreuzfahrer notwendig, ihr Land zu verlassen und in Schwierigkeiten durchzuhalten. Beispiele aus der Genesis wurden verwendet, um sie zu ermutigen. So gehört Abrahams Abreise aus seiner Heimat dazu (Gen 12, S. 137), Jakobs Arbeit für Rahel (Gen 29:20, S. 115) und Noahs Bau der Arche (Gen 6, S. 115). Es gibt auch eine ganze Predigt über Genesis 49:21: "Naphtali ist ein losgelassener Hirsch, der schön redet" (S. 153-159). Es wird gesagt, dass "Naphtali" soviel bedeutet wie "Erweiterung", und der Kreuzfahrer soll sein Herz erweitern lassen mit der Liebe Christi und so, wie die Hirsche, aus seinem Haus losgelassen werden. Sein Kreuzzug wird schön über Christus sprechen, und er wird Segen empfangen wie auch Naphtali von Jakob.

Wiederum erscheinen einige dieser Leseweisen wahrscheinlich kurios für den Leser im 21. Jahrhundert dadurch, dass sie eine mittelalterliche Strategie benutzen, um aus dem Alten Testament veranschaulichende Metaphern zu erheben. Allerdings ist das ernstere Problem, dass das Zeichen des Kreuzes

mit dem Zeichen, das von den Kreuzrittern getragen wurde, gleichgesetzt wird: die Zusammenführung der jeweiligen Welt vor dem Text mit der Welt des Textes in einer unangemessenen Weise.

Solche historischen Leseweisen der Genesis werfen akute Fragen für die heutige Welt auf, in der, wie schon bemerkt, Christen weiterhin fragen, wie der Islam als Ganzes innerhalb einer christlichen Weltsicht gesehen werden kann, wie sie die Möglichkeit einer christlichen Herrschaft betrachten sollten, wie das biblische Material über Ismael die heutigen Muslime betreffen könnte, und was es bedeuten könnte, gemäß des Kreuzes zu leben in islamischen Kontexten.⁵ Sind unsere Leseweisen von Genesis in irgendeiner Weise mehr der Bibel als Ganzer angemessen als es jene unserer Vorfahren waren? Und entgehen uns Aspekte der Genesis in unserem Fokus auf diese speziellen Fragen? Ich möchte vorschlagen, dass die volle Berücksichtigung der anderen "Fenster", wie sie im Folgenden in diesem Vortrag erkundet werden, uns zu einem angemessenen Lesen verhelfen wird.

1.2. Muslimische Leseweisen: Genesis sehen durch das Fenster des Islam

Es sind nicht nur Christen, die Genesis gelesen haben im Kontext des Islam in den letzten 14 Jahrhunderten: Die Muslime haben auch Genesis gelesen, und ihr Sehen der "Welt vor dem Text", wie es sich in ihren Seiten widerspiegelt. In den frühen Tagen gelangte viel Material aus der Genesis hinüber in die islamische Tradition und in den koranischen Kommentar durch jüdische und christliche Konvertiten zum Islam, und einige Autoren beziehen sich explizit auf die

Tatsache, dass ihr Material aus der Bibel stammt.⁶ Im Laufe der Zeit scheinen immer weniger Muslime tatsächlich die Bibel gelesen zu haben, außer, um sie zu kritisieren. Dennoch haben einige sie für andere Zwecke gelesen, und einige tun dies noch immer.

In jedem Fall lesen Muslime die Genesis auf der Grundlage der koranischen Auffassung der früheren Schriften. Das heißt, Genesis ist Teil der Taurat, die Gott Moses gab. Die ursprüngliche Taurat war nach dem Koran ein islamisches Buch der gleichen Art wie der Koran, aber es war verfälscht worden. Von den frühen Zeiten an gab es Uneinigkeit darüber, ob die Verzerrung durch die falsche Interpretationen von Juden und Christen erfolgte, oder ob der eigentliche Text verdorben worden war: Die meisten Muslime heute glauben, dass Letzteres der Fall sei.

Somit nähern sich Muslime selten der Genesis als einem jüdischen oder christlichen Text, oder lesen Genesis um jüdisches oder christliches Denken zu verstehen. Stattdessen lesen sie Genesis als einen islamischen Text, wenn auch einen, der nicht in seinem Urzustand vorliegen konnte. Es ist nicht nur, dass sie die Welt des Islam im Text der Genesis sehen: sie gehen auch davon aus, dass die Welt hinter dem Text der Genesis eine islamische Welt war. Im islamischen Denken waren Adam, Henoch, Noah, Abraham, Isaak, Ismael, Jakob und Joseph alle Propheten des Islam, so dass sie und ihre Anhänger etwas praktizierten ähnlich dem heutigen Islam. Weiterhin werden diese Propheten, und andere einschließlich Jesus, als Vorläufer Mohammeds gesehen, und von einigen wird angenommen, dass sie sein Kommen vorhergesagt haben.

1.2.1. Genesis als einen islamischen Text lesen

Einige Muslime sehen den erhaltenen Text der Genesis als zuverlässig genug an, um darin einen Nutzen für das islamische Lesen zu haben. Zum Beispiel ist es nützlich für die Diskussion über die christlichen Leseweisen, da sowohl Muslime als auch Christen in den Ismaeliten den Islam gesehen haben.⁷ Allerdings können sich muslimische Ansichten sehr von den christlichen Ansichten unterscheiden! Eine der frühesten erhaltenen islamischen Polemiken gegen das Christentum wurde von Ali At-Tabari (c.855)⁸, einem Konvertiten aus dem Christentum, geschrieben. Er scheint nicht den Text der Genesis in Frage zu stellen, aber er kritisiert diesbezügliche Interpretationen von Christen, und verwendet seine eigene, islamische Leseweise als Teil seiner Argumentation, dass die Bibel das Kommen Mohammeds voraussagt. Das spezifische Argument aus der Genesis ist, dass Gottes Segen auf Ismael in 21:13, 17:20 und 16:10-12 sich auf die Araber bezieht. Er sieht Ismael als in den Segen für Abrahams Nachkommen eingeschlossen in Gen 15:4-5 und 22:16-18, er sieht Parallelen der Engelsnachricht an Hagar in Genesis 21 mit der Engelsnachricht an Maria in Lukas 2, er plädiert für eine positive Interpretation Ismaels als ein "wilder Esel eines Menschen" (16:12), er fügt die Idee hinzu, dass der "Prophet wie Mose aus der Mitte der Brüder Israels" (Dtn 18:18) von ihren Bruder-Ismaeliten stammt, und kommt zu dem Schluss, dass die Segnungen, die auf Ismael kommen, noch größer sind als diejenigen für Isaak. All dies bildet eine Grundlage für die Suche nach vielen anderen alttestamentlichen Hinweisen auf Mohammed, vor allem in den Psalmen und Jesaja.⁹

Ernsthafte moderne islamische Kommentare zur Genesis sind selten, aber sie existieren. Das Paradebeispiel ist Sir Sayyid Ahmad Khans *Der Moham-medanische Kommentar zur Heiligen Bibel*, von seinem eigenen Verlag in Ghazeepore im Jahr 1862 veröffentlicht. Der erste Band umfasst eine ausführliche Einleitung nicht nur zur Genesis, sondern auch zur ganzen Bibel, die gegenüber der europäischen Kritik des 19. Jahrhunderts argumentiert, dass die Bibel weitgehend zuverlässig ist, und dass Muslime sie lesen können und sollten. Der zweite Band ist ein Kommentar zu Genesis 1-11, der vor allem mit der Darstellung von Parallelen zur Genesis aus koranischem Material und anderen islamischen Traditionen befasst ist. Der Gesamteffekt ist, eine gemeinsame Basis zwischen der Bibel und dem Koran herzustellen und traditionelle Polarisierungen zwischen islamischem und christlichem Denken abzubauen.

Heute gibt es eine kleine, aber wie ich meine, immer größer werdende Zahl von Muslimen, die zwar nicht Genesis als das unverfälschte Wort Gottes sehen, aber dennoch ihre Nützlichkeit bei der Interpretation koranischer Geschichten erkennen, die sich auf Charaktere in Genesis beziehen. Auf dem indischen Subkontinent gibt es einen Strang des Denkens verbunden mit Aligarh, der Universität, die von Sir Sayyid Ahmad Khan gegründet wurde. Dieser sieht die Bibel als eine wichtige Ressource für das Studium und die Auslegung des Koran. Ein wichtiger zeitgenössischer Gelehrter, der solche Themen erforscht, ist Mustansir Mir, dessen Schriften über den Koran oft Vergleiche mit der Bibel vornehmen.¹⁰

Der Nutzen des Lesens zwischen Bibel und Koran wird auch von den Teilnehmern der so genannten „schriftbezogenen Argumentation“ anerkannt, eine Praxis, bei der Gruppen von Christen, Muslimen und Juden Parallelstellen aus ihren jeweiligen Texten studieren.¹¹ Dabei umfasst das Lesen im Kontext des Islam, mit Muslimen zu Lesen und dabei ihre persönlichen Reaktionen auf die Bibel zu berücksichtigen, eine Praxis, die besonders relevant für die Genesis sein kann, da sie so viele koranische Parallelen hat. Die intertextuellen ‚Fenster‘, wie sie weiter unten untersucht werden, sind von großem Interesse, wenn sie auf diese Weise geöffnet werden.

1.2.2. Polemik und Kritik

Ein ernsthaftes Studium der Genesis neben dem Koran verweist darauf, dass es nicht nur signifikante Ähnlichkeiten gibt, wie diejenigen von Sayyed Ahmad Khan beobachteten, sondern auch, wie wir weiter unten sehen werden, signifikante Unterschiede. Daher sieht die Mehrheit der Muslime heute den Text der Genesis selbst als beschädigt an, und es gibt eine lange Geschichte der muslimischen Leseweisen der Genesis für polemische Zwecke. Wie die folgenden Beispiele zeigen, kann die Bibel kritisiert werden wegen der wahrgenommenen Fehler und Widersprüche, wegen ihrer unterschiedlichen Theologie, wegen der Art und Weise, wie Christen sie interpretiert haben, oder weil sie Ideen ausdrückt, die als unmoralisch angesehen werden.

Beispiel 1: Finden von Widersprüchen und Anthropomorphismen

Ein Großteil der Grundlage der islamischen Polemik gegen die Bibel kann in den Schriften von Ibn Hazm (994-1064)¹² gefunden werden. Sein *Kitab al-*

Fasl fi al-Milal wa al-Ahwa' wa al-Nihal durchsucht Genesis nach scheinbaren Widersprüchen, wie z.B. dass Sarah eine attraktive Frau im Alter von 90 Jahren war, oder dass Abraham seine Schwester heiratete, obwohl solche Ehen im levitischen Gesetz verboten waren. Er äußert sich auch vernichtend über die vielen Anthropomorphismen in Genesis. Er macht eine besondere Ausnahme bei der Geschichte von Abrahams drei Besuchern in Genesis 18, indem er im Detail die christliche trinitarische Interpretation des Textabschnittes diskutiert, einschließlich der Vorstellungen, dass die Engel essen konnten und dass Gott erscheinen konnte.

In jüngerer Zeit hat die systematische biblische Kritik von M.R. Kairanvi, die seine berühmte Debatte mit C.G. Pfander im Jahre 1854¹³ zusammenfasst, die Kritik aus der Bibelwissenschaft des 19. Jahrhunderts an der Tradition des Suchens nach Widersprüchen und Irrtümern vermehrt. Dieser Ansatz beeinflusst weiterhin die aktuelle Polemik zur Genesis.

Beispiel 2: Adam und Eva – Der Fall und die geschlechtsspezifische Herausforderung

Die Adam und Eva Geschichte in Genesis wird regelmäßig von Muslimen aus zwei Gründen kritisiert:

- **Theologisch** ist die Geschichte das Zentrum der christlichen Lehre vom Sündenfall. In der koranischen Version¹⁴ waren Adam und Eva nicht absichtlich ungehorsam: vielmehr wurden sie vom Satan dazu geführt, zu denken, dass das Essen vom verbotenen Baum gut und richtig ist. Gott erinnert sie daraufhin an sein Verbot, worauf sie umkehren und Vergebung erlangen, bevor sie auf die Erde aus dem Garten (der

im Paradies ist) hinaus gesandt werden. Es sind nicht die Menschen, die gefallen sind, sondern Satan, und es ist die externe Versuchung von ihm eher als das innere Flüstern unseres eigenen Herzens, das unsere größte Bedrohung ist.¹⁵

- **Praktisch** weisen muslimische Schriftsteller oft darauf hin, wie die Berichte von Adam und Eva in Genesis 3 verwendet wurden, um Frauen zu unterdrücken. Im Gegensatz dazu gibt es keine Trennung der Rollen von Mann und Frau in den koranischen Versionen. In der Tat ist die Anwesenheit von Eva oft nur durch duale Verben angedeutet. Das Argument ist also, dass es das Christentum und nicht der Islam verursacht, dass Frauen als gefährliche Verführerinnen und Ursache der menschlichen Sünde gesehen werden.

Beispiel 3: Lot, Abraham, Isaak und Jakob: Skandalgeschichten

"Ist es nicht schockierend, wenn die Bibel von

- Betrug und Lügen durch Abraham,
- Betrug und Verrat durch Isaak und Jakob, und
- Inzest durch Lot¹⁶ spricht?"

Der Glaube vieler Muslime, dass die Propheten unfehlbar sind, macht die Sündhaftigkeit all dieser Menschen undenkbar. Es ist nicht ungewöhnlich, muslimische Polemiker zu finden, die darauf bestehen, dass das Zuschreiben von Lügen und Inzest auf solche Figuren wie Abraham und Lot entweder die Verleumdung der Propheten impliziert oder dass Gott solche Aktivitäten billigt, und daraus folgern, dass der ursprüngliche Text der Genesis verloren gegangen ist.

Die Kritik an solchen Aspekten der Genesis ist, folglich, gegründet auf den islamischen Ansichten zu den beteiligten Figuren, die wiederum in den Verweisen auf sie im Koran verankert sind. Es ist nur ein Aspekt des Phänomens, auf das zu Beginn dieses Abschnitts hingewiesen wurde: dass Muslime dazu neigen, die Bibel durch das Fenster des Islam zu lesen. Eine wichtige Folgerung hieraus für die christlichen Leseweisen der Genesis in islamischen Kontexten ist, dass wir die muslimischen Ansichten voll berücksichtigen müssen bei unseren Versuchen zu sehen, wo der biblische Text diese Kontexte widerspiegelt. Andernfalls laufen wir Gefahr, nach unseren eigenen Wahrnehmungen der Muslime und des Islam zu suchen, und nicht nach den Muslimen und dem Islam wie sie tatsächlich sind. Wir wenden uns nun einigem koranischen Material zu, das so grundlegend für den Islam ist.

2. INTER-TEXTUELLE FENSTER

Wir haben festgestellt, dass der Koran Teil der islamischen Welt vor dem biblischen Text ist: eine offensichtliche Weise, Genesis im Kontext des Islam zu lesen, ist daher, die Geschichten der Genesis parallel neben koranischen Geschichten zu betrachten.¹⁷ Dies wirft viele Fragen über die Beziehung zwischen den beiden Texten auf: Sollen wir sie als eigenständige Fenster zu den gleichen Geschichten behandeln, oder als Fenster zu verschiedenen Geschichten? Oder sollen wir die koranischen Versionen wie die islamischen Leseweisen der Genesis behandeln, die wir oben untersucht haben, als islamische Sichtweisen des Genesis-Textes? Ein fruchtbarer Weg hin zu diesen Fra-

gen führt durch die Betrachtung, wie Juden die Genesis behandelt haben, die als „die Welt zwischen den Texten“ der Bibel und des Korans angesehen werden kann.

2.1. Parallele Geschichten

Zunächst betrachten wir, was der Koran über die Charaktere der Genesis zu sagen hat.¹⁸ Dies ist eine nützliche Übung in ihrem eigenen Recht, da die Welt des Genesis-Textes neben die Welt des koranischen Textes zu stellen, gesehen werden kann als die Entwicklung eines Dialogs zwischen diesen beiden textlichen Welten. Dies ist eine sehr fruchtbare Weise, die Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen biblischem und koranischem Denken zu sehen. Auf der einen Seite hilft es uns zu sehen, wie der Koran mit der biblischen Geschichte umgeht. Auf der anderen Seite kann es uns zurück zu Genesis bringen mit neuen Augen.¹⁹ Es gibt viele koranische Parallelen zu Genesis: hier werden wir nur die Geschichte von Kain und Abel betrachten, da sie kurz und lehrreich ist, und die Abraham-Geschichte, weil die Vorstellung, dass Islam und Christentum beide "abrahamitische Religionen" sind, die gegenwärtige populäre Nachfolgerin der Vorstellung ist, dass sie Cousins sind durch Ismael.

2.1.1. Beispiel 1: Kain und Abel

Der Koran bezieht sich allgemein auf biblische Geschichten, anstatt sie in ihrem eigenen Recht zu erzählen, und in den meisten Fällen gibt es Bezüge zu den Geschichten an einer Reihe von verschiedenen Orten, was ihr Lesen neben den Genesis-Geschichten zu einer komplexen Aktivität macht. Die Kain und Abel Geschichte ist ein geradliniger Ausgangspunkt, da sie nur einmal im Koran genannt wird:

27. Verkünde ihnen wahrheitsgemäß die Geschichte von den zwei Söhnen Adams, wie sie beide ein Opfer darbrachten, und es ward angenommen von dem einen von ihnen und ward nicht angenommen von dem andern. Da sprach dieser: «Wahrhaftig, ich schlage dich tot.» Jener erwiderte: «Allah nimmt nur an von den Gottesfürchtigen.

28. Wenn du auch deine Hand nach mir ausstreckst, um mich zu erschlagen, so werde ich doch nicht meine Hand nach dir ausstrecken, um dich zu erschlagen. Ich fürchte Allah, den Herrn der Welten.

29. Ich will, dass du meine Sünde tragest zu der deinen und so unter den Bewohnern des Feuers seiest, und das ist der Lohn der Frevler.»

30. Doch sein Sinn trieb ihn, seinen Bruder zu töten; also erschlug er ihn und ward der Verlorenen einer.

31. Da sandte Allah einen Raben, der auf dem Boden scharrte, daß Er ihm zeige, wie er den Leichnam seines Bruders verbergen könne. Er sprach: «Weh mir! Bin ich nicht einmal imstande, wie dieser Rabe zu sein und den Leichnam meines Bruders zu verbergen?» Und da wurde er reuig.

32. Aus diesem Grunde haben Wir den Kindern Israels verordnet, daß wenn jemand einen Menschen tötet - es sei denn für (Mord) an einem andern oder für Gewalttat im Land -, so soll es sein, als hätte er die ganze Menschheit getötet; und wenn jemand einem Menschen das Leben erhält, so soll es sein, als hätte er der ganzen Menschheit das Leben erhalten. Und unsere Gesandten kamen zu ihnen mit deutlichen Zeichen; dennoch, selbst nach diesem, begehen viele von ihnen Ausschreitungen im Land. (Sure 5:27-32)²⁰

Wir beginnen mit der Frage, was der Koran mit der Genesis-Geschichte macht. Der obige Abschnitt zeigt zunächst, dass er entweder die wahre Version oder die wahre Interpretation der Geschichte bietet: wie wir sehen werden, ist es durchaus verbreitet, dass der Koran Fragen der Auslegung klärt. Zweitens verwendet er diese Geschichte auch als eine Einführung in die Rechtsvorschriften: Vers 32 wird häufig in islamischen Diskussionen über Mord und andere Verbrechen verwendet, die - nach den klassischen Juristen - die Todesstrafe verlangen. Drittens deutet der weitere Kontext von Sure 5 an, wie die Geschichte im Kontext der frühen muslimischen Gemeinschaft in Medina verwendet wird. Die Sure handelt hier von Teilen des Widerstandes, den Mohammed von den Juden erfuhr: in der Tat sagen einige der Kommentatoren, dass der spezifische Kontext eine Verschwörung gegen das Leben Mohammeds war.²¹ Folglich ermutigt die Geschichte die Gläubigen, aber sie warnt auch die Ungläubigen, und es überrascht nicht, dass der *Mörder als Bruder* verstanden wird als ein Bild für die Juden und die Christen, während der *unschuldige Bruder* für die Muslime steht.

Es ist daher offensichtlich, dass Genesis und der Koran Kain und Abel für verschiedene Zwecke und in unterschiedlichen Kontexten präsentieren. Während die muslimische Tradition die "Söhne Adams" nennt und die Kommentierung dessen als ein paradigmatisches Verbrechen sieht, braucht die Geschichte keinen besonderen Kontext, um ihre koranischen Funktionen zu erfüllen. Ähnlich, während das Neue Testament sie verwendet, um einen Aufruf zu brüderlicher Liebe (1 Joh 3:12) zu illustrieren, hat die christ-

liche Tradition sie verwendet, um die jüdische Ablehnung Jesu als Messias zu illustrieren, während Genesis sie als Teil ihrer Urgeschichte verwendet. Ohne ihren Kontext innerhalb der menschlichen Genealogie verliert sie ihre biblische Funktion innerhalb des Berichts von Schöpfung, Fall und Erlösung, sie kann zwar ihre moralischen Lektionen beibehalten, aber sie verliert viel von ihrer anthropologischen und theologischen Bedeutung.

Dies wird deutlich, wenn wir fortfahren, den Inhalt der Geschichte zu betrachten und sowohl die Ähnlichkeiten als auch die Unterschiede zwischen dieser Stelle und Genesis 4 zur Kenntnis nehmen. Sowohl in Genesis als auch im Koran steht die Geschichte für ein paradigmatisches Studium der menschlichen Gewalt. Beide betonen, dass Mord falsch ist, dass Eifersucht falsch ist, und dass Eifersucht zu Mord führen kann, auch unter Geschwistern. Beide Geschichten zeigen Gottes Gericht über den Mörder. Dennoch gibt es verschiedene Charakterisierungen und Betonungen. Ganz offensichtlich ist, dass es in der koranischen Geschichte um die beiden Brüder geht, während die wichtigsten Akteure in der Genesis-Version Kain und Gott sind: Der Koran lässt Abel seinen Bruder ansprechen, während die Bibel Abel nichts sagen lässt (bis sein Blut vom Erdboden schreit) und bietet dann ein längeres Gespräch zwischen Gott und Kain.

Während also die Geschichten einige wichtige Übereinstimmungen über Recht, Unrecht, und den Wert des menschlichen Lebens andeuten, zeigen sie auch einige sehr wichtige Unterschiede zwischen koranischer und biblischer Weltsicht auf. Insbesondere, während die koranische Geschichte

letztlich die Menschheit in den unschuldigen Abel und den bösen Kain aufteilt, lässt die Genesis-Geschichte eine solche Unterteilung nicht zu. Es geht um Gottes Umgang mit dem sündigen Kain, in Barmherzigkeit wie auch im Gericht, und öffnet den Weg für die vielen Zwei-Brüder-Berichte, die in unterschiedlicher Weise die einfachen Erwartungen, die die koranische Version impliziert, unterlaufen, vor allem beachtenswert in Jesu Gleichnis vom verlorenen Sohn. Das Lesen der beiden Versionen zusammen führt folglich zu der Frage, die so sehr die ersten Kapitel der Genesis dominiert: "Wie geht Gott mit der Entstehung des Bösen innerhalb seiner guten Welt um?"

Dies ist, anstelle von Pseudo-Methodius'-Methode zu fragen, wie die Nachkommen Noahs und der Völker von Genesis 10 sich zu heutigen Königreichen verhalten, ein Schlüssel dazu, wie Genesis 1-11 am besten gebraucht werden kann bei der Schaffung der Grundlage für Überlegungen, wie die islamische Eroberung gesehen werden sollte innerhalb einer biblischen Weltsicht: die Geschichte von Kain und Abel markiert den Beginn der religiös begründeten Gewalt (es war letztlich ein Streit über ein Opfer), und vom Umgang Gottes mit ihr. Wir werden uns den Machtfragen wieder in Abschnitt 3.1 unten zuwenden.

2.1.2. Beispiel 2: Die Fesselung Isaaks
Während der Koran an zahlreichen Stellen auf Abraham verweist, ist es bemerkenswert, dass er nur sehr wenige von den Vorfällen enthält, die in der Genesis aufgezeichnet sind. Vielmehr konzentriert sich der Koran auf das frühe Leben Abrahams – sein Kommen zum monotheistischen Glauben, seine Herausforderung an den Götzendienst

seines Vaters und seines Volkes, und seine Feuerprobe durch den bösen König Nimrod – und auf seine Einrichtung des Gottesdienstes zusammen mit Ismael an der Ka'abah in Mekka.²² Die einzigen beiden Erzählungen über ihn, die Koran und Bibel gemeinsam²³ haben, sind diejenigen der Engelsbesucher, die wir im nächsten Abschnitt erörtern werden, und der Opferung des Sohnes Abrahams, die wir hier untersuchen. Wie Kain und Abel, wird diese Geschichte nur einmal im Koran behandelt:

99. Und er sprach: «Siehe, ich gehe zu meinem Herrn, Der mich richtig führen wird.

100. Mein Herr, gewähre mir einen rechtschaffenen (Sohn).»

101. Dann gaben Wir ihm die frohe Kunde von einem sanftmütigen Sohn.

102. Als er alt genug war, um mit ihm zu arbeiten, sprach (Abraham): «O mein lieber Sohn, ich habe im Traum gesehen, daß ich dich schlachte. Nun schau, was meinst du dazu?» Er antwortete: «O mein Vater, tu, wie dir befohlen; du sollst mich, so Allah will, standhaft finden.»

103. Als sie sich beide (Gott) ergeben hatten und er ihn mit der Stirn gegen den Boden hingelegt hatte,

104. Da riefen Wir ihm zu: «O Abraham,

105. Erfüllt hast du bereits das Traumgesicht.» Also lohnen Wir denen, die Gutes tun.

106. Das war in der Tat eine offenbare Prüfung.

107. Und Wir lösten ihn aus durch ein großes Opfer.

108. Und Wir bewahrten seinen Namen unter den künftigen Geschlechtern.

109. Friede sei auf Abraham!

110. Also lohnen Wir denen, die Gutes tun.

111. Er gehörte zu Unseren gläubigen Dienern. (Surah 37:99-111)

Dieser Abschnitt liegt in Sure 37, in dem die ewigen Folgen des Gehorsams und Ungehorsams Gott gegenüber dargelegt werden. Es wird durch eine Reihe von Geschichten über Propheten dargestellt, denen die Sure Gottes Segnungen zuruft. Zwei Vorfälle in der Abraham-Geschichte werden ausgewählt - der erste ist, wie er den Glauben seines Vaters und seines Volkes an die Götzen herausfordert, mit einem Verweis auf seine darauf folgende Feuerprobe. Der zweite ist diese kurze Darstellung der Opferung seines Sohnes.

Der Bibelleser wird sofort feststellen, dass die koranische Version viel kürzer als der Bericht in Genesis 22 ist, und dass die lange Hinführung zur Geburt Isaaks in der Genesis in nur einem Vers zusammengefasst ist. Der Koran hat nichts von den Details des Redens Gottes mit Abraham, er ersetzt sie damit, dass Abraham seinem Sohn erzählt, dass er einen Traum hatte. Wo Genesis uns fragen lässt, was Isaak von alledem gedacht hat, erzählt der Koran von seiner bereitwilligen Zusammenarbeit. Genesis lässt uns auch über das Alter des Sohnes raten: Der Koran informiert uns darüber. Kurzum, die kurze Darstellung im Koran fügt Details hinzu, die in der Genesis fehlen.

Was also macht der Koran mit der Geschichte? Er beantwortet einige der Fragen, die der Leser der Genesis vielleicht fragen könnte, und indem er es tut, sie zu gebrauchen, um Abraham und seinen Sohn als Beispiele des Gehorsams zu präsentieren. Tatsächlich ist es dieser Gehorsam, der im Mittel-

punkt des jährlichen Gedenkens an dieses Opfer in 'Id al-Adha während des Hadsch ist. Im Kontext dieser Sure, die zum Gehorsam gegenüber Gott ermutigt, und die angibt, warum die Propheten gesegnet wurden, wird die Geschichte als eine Prüfung für Abraham vorgestellt, und sein Bestehen der Prüfung als die Grundlage für den Segen, den er und seine Nachkommen von Gott empfangen haben.

Was könnte dieser Zusammenhang für unser Lesen von Genesis 22 bedeuten? Ich möchte drei Dinge vorschlagen:

Erstens kann es uns auf die Bedeutung der Geschichte aufmerksam machen. In unserer modernen Welt wird die Fesselung Isaaks oft als problematisch angesehen. „Wird Gott als ein gewalttätiger Vater dargestellt?“, fragen die Leute. Die Tatsache, dass dies einer von nur sehr wenigen Vorfällen in Abrahams Leben ist, die tatsächlich der Genesis und dem Koran gemeinsam sind, kann uns zurück senden zur Genesis mit der Frage, warum gerade diese Geschichte gewählt wurde und warum sie so wichtig ist innerhalb der Genesis. Sie kann als der Höhepunkt der Abraham-Geschichte gesehen werden, die Echo und Erfüllung von Genesis 12 darstellt.²⁴

Zweitens, während christliche Leser sich wahrscheinlich auf Gottes barmherzige Bereitstellung des Opfers konzentrieren, kann uns die koranische Betonung an den ausgleichenden Schwerpunkt der Erprobung und Entwicklung der vollen Hingabe an Gott erinnern. Während das Neue Testament sich auf die bedingungslosen Segnungen konzentriert, die Abraham versprochen wurden und die er durch seinen Glauben erhielt, fügt Genesis 22:15-18 den

ausgleichenden Schwerpunkt hinzu, dass diese Segnungen durch seinen Gehorsam bestätigt wurden.

Drittens, welcher Sohn war es? Die koranische Version nennt nicht den Namen des Sohnes, und es ist bekannt, dass Muslime argumentieren, dass dies Ismael war. Es ist hier interessant, dass die jüdische Diskussion²⁵ nahe legt, dass Abraham eher gehofft hat, es wäre Ismael - dass Vers 2 die Diskussion repräsentiert, in der Abraham nacheinander sagt: „Ich habe zwei Söhne. Sie sind beide der einzige Sohn ihrer Mütter. Ich liebe sie beide.“ Gott macht es schließlich ausdrücklich, „Isaak“. In der koranischen Version spielt es keine Rolle, welcher Sohn es war, da der Fokus auf dem beispielhaften Gehorsam liegt, aber im islamischen Denken ist es nicht egal, da es eine Verbindung mit Ismael und daher mit den Arabern und der Hadsch herstellt. In der Genesis ist es ebenso wichtig, weil diese Geschichte nicht nur von Abrahams Gehorsam handelt, sondern auch von der Gründung Israels. Tatsächlich sehen einige jüdische Kommentatoren diese Geschichte als entscheidend nicht nur in der physischen Abstammung von den Patriarchen, sondern auch bei der Gründung des ganzen Wesens Israels als Gottes heiliges Volk.²⁶

Bei der Lektüre nicht nur der Genesis, sondern auch der übrigen Bibel im Kontext des Islam, dürfen wir die Bedeutung des richtigen Verständnisses Israels nicht unterschätzen, nicht zuletzt, weil seine Existenz gegenwärtig so umstritten ist. Im biblischen Denken ist Israel nicht zufällig da, sondern von grundlegender Bedeutung für das Handeln Gottes mit der Welt. Es war wichtig, dass Gott nicht nur den Vater Israels erwählte, sondern auch die Mutter.

2.2 Jüdische Brücken

Das Lesen von Paralleltexten wirft die offensichtlichen Fragen nach den Ursprüngen des koranischen Materials auf, und wie der Koran die Genesis verwendet. Es ist bekannt, dass der Koran tatsächlich selten die Bibel zitiert, und oft Midrasch²⁷ widerspiegelt. Dies kann als Beweis für die Mündlichkeit von Mohammeds Rezeption des biblischen Materials angesehen werden, eine Ansicht, die natürlich für die meisten Muslime nicht akzeptabel ist. Statt in diese Diskussion einzusteigen, möchte ich Midrasch-Material so verarbeiten, dass es bedeutet, dass der Koran in die jüdische - und vielleicht auch christliche - Diskussion eines Textes einsteigt. Wir könnten die jüdischen Brücken als „die Welt zwischen den Texten“ von Genesis und dem Koran bezeichnen.

2.2.1. Koranische Lösungen für Genesis / jüdische Fragen

Es gibt Orte, wo die koranische Wahl des jüdischen Materials wie die Lösung eines Problems gesehen werden kann, das Juden im Text sehen, oder sogar als Parteinahme in einem jüdisch-christlichen Streitgespräch. Wir kehren hier zu unseren zwei Beispielen von Kain und Abel und Abraham zurück.

Kain und Abel

Eines der Merkmale der rabbinischen Diskussion ist zu fragen, wie viel des mosaischen Gesetzes vor der Zeit des Mose bekannt war, und wieder in die Genesis Fragen zu diesem Gesetz zurück zu lesen. Der Midrasch wirft zwei Fragen von rechtlichem Interesse auf, die der Koran zu beantworten scheint.

Erstens, wie wurde Abels Körper begraben?

Der frühe *Genesis Rabbah* reflektiert,

warum das Wort, das mit „Blut“ übersetzt wird, in Gen 4:10 im Plural steht. Ein Vorschlag ist, dass das Blut über den Boden gespritzt wurde, und dass es schrie, weil der Körper noch nicht begraben worden war (XXII: 9). Der spätere *Midrasch Tanchuma* greift die Frage auf, und sehr wahrscheinlich repräsentiert er die Diskussion, die zum Zeitpunkt Mohammeds²⁸ im Gange war.

Zwei Optionen werden hauptsächlich angeboten: erstens, dass Kain ein Loch gegraben und ihn begraben habe, vielleicht nachdem er reine Tiere gesehen hatte, wie sie die Leiche eines toten Tieres vergraben haben; und zweitens, dass Adam und Eva ihn begraben haben, nachdem sie gesehen haben, wie ein Rabe den Boden aufkratzte und einen toten Raben vergrub. Eine solche Auslegung bietet einen Ursprung für Gesetze über die Bestattung von Körpern. Die koranische Lösung ist, dass Kain das Vergraben ausführte, und dass Gott ihm durch einen Raben zeigte, wie er es machen sollte (Sure 5:31).

Zweitens, ist dies Mord oder Totschlag?

Das anstehende Problem im Text ist, dass Kain nicht die Todesstrafe erhalten hat, die für Mord angemessen wäre, sondern nur die Strafe des Exils, die eher für Totschlag angemessen wäre. Wiederum stellt *Genesis Rabbah* aber die Frage: „Kains Urteil soll nicht wie das Urteil über andere Mörder sein. Kain erschlug, aber er hatte niemanden, von dem er lernen konnte (die Ungeheuerlichkeit seines Verbrechens), aber von nun an sollen alle, die töten, ebenso getötet werden“ (XXII: 12). Das heißt, dieser allererste Mord kann als Totschlag behandelt werden,

weil es keinen Präzedenzfall gab, durch den Kain hätte genau wissen können, was er tat. Tatsächlich diskutiert der Midrasch seine Schwierigkeit beim Finden einer Möglichkeit, seinen Bruder zu töten, wo er doch so wenig über den Tod wusste: Hatte er vielleicht seinem Vater zugesehen, wie er ein Tier zum Essen tötete? (XXII: 8). Der spätere *Midrasch Tanchuma* fragt, ob er gewusst haben konnte, dass seine Handlungen zum Tod seines Bruders führen würden.

Die koranische Lösung dieser Frage ist ziemlich einfach: Kain drückt seine überlegte Absicht aus, seinen Bruder zu töten, daher ist dies Mord. Der Koran beschreibt die Geschichte mit einem direkten Zitat der Schlussfolgerung des *Midrasch Tanchuma* zu dieser Diskussion: „Wenn jemand eine Person tötet – es sei denn, als Vergeltung für Mord oder Verbreitung der Korruption im Lande – ist es, als ob er die ganze Menschheit tötet, während, wenn jemand ein Leben rettet, ist es, als ob er das Leben der ganzen Menschheit rettet.“²⁹

Abraham

Der Leser mag sich über die Herkunft der Geschichten des frühen Lebens Abrahams wundern, wie es in Sure 37 erzählt und oben erwähnt wurde. Ähnliche Geschichten werden im Midrasch zu Genesis 11:28 erzählt, da die Rabbiner beide fragten, wie Abraham zu einem Verständnis des einen Gottes kam und warum es erwähnt wird, dass sein Bruder vor seinem Vater in "Ur" starb, was auf Hebräisch "ein Feuer" bedeuten kann. Es scheint, dass der Koran sich auf diese jüdischen Deutungen bezieht, nicht nur in Sure 37, sondern häufig anderswo.³⁰

Für die Zwecke dieser Arbeit möchte ich mich nicht auf diese Geschichten konzentrieren, sondern auf die koranische Behandlung der Fesselung Isaaks, wie sie oben erforscht wurde.³¹ Wir könnten zunächst fragen, warum gerade diese Geschichte im Koran steht als einer von nur zwei Vorfällen in Abrahams Leben, die eindeutig im Koran und in der Genesis gemeinsam enthalten sind. Die Antwort könnte in ihrer Bedeutung im jüdischen Denken liegen, und dies ist das Denken der Juden, mit denen sich Mohammed auseinandersetzte. Wir haben bereits festgestellt, dass es als grundlegend für die Existenz Israels gesehen wird, und Genesis 22 ist die einzige Stelle der Genesis, die in den regelmäßigen Morgengebete enthalten ist. Es ist auch als eine der Lesungen für *Rosch Haschanah* gesetzt – Neujahr – und die Bedeutung des Lesens kann im folgenden Gebet gesehen werden:

*Erinnere dich an uns, O Herr, unser Gott, den Bund und die Güte und den Eid, den du Abraham geschworen hast, unserem Vater auf dem Berg Moria; und denke an die Fesselung, mit der Abraham, unser Vater, seinen Sohn Isaak auf den Altar gebunden hat, wie er sein Mitgefühl unterdrückt hat, um Deinen Willen mit einem vollkommenen Herzen durchzuführen. Daher möge dein Mitgefühl deinen Zorn gegen uns überwiegen; in deiner großen Güte möge dein großer Zorn sich abwenden von deinem Volk, deiner Stadt, und deinem Erbe.*³²

Es ist nicht schwer, hier die Parallelen zu sehen mit dem islamischen Gedenken an das Opfer Abrahams während der jährlichen Hadsch. Wir könnten spekulieren, wie die Beachtung der jüdischen Gebete und Rituale die kora-

nischen und nachfolgend islamischen Behandlungen der Geschichte beeinflusst haben könnten. Doch für unsere Lesung der Genesis ist es interessanter festzustellen, wie dieses Gebet die Segnungen des Bundes mit Abrahams Gehorsam verbindet, wie es der Koran macht. Wenn wir uns dann *Genesis Rabbah* (Kapitel 16 und 17) zuwenden, dann finden wir, dass der Gehorsam Isaaks, das Wesen des Vorfalls als ein Test, und der Gehorsam als die Quelle des Segens, allesamt Anliegen der Rabbiner sind. Die Diskussion des Kapitels beginnt mit der Überlegung zur Beziehung zwischen Isaak und Ismael: ein Gespräch wird vorgestellt, das im Wesentlichen ein Wettbewerb darum ist, wer am meisten Gott hingegeben ist, wobei der springende Punkt ist, dass Isaak bereit ist, sein Leben zu lassen, wenn Gott es verlangt. Die Implikation ist, dass Isaak derjenige sein wird, der den größeren Segen empfängt.

In beiden obigen Beispielen sehen wir, dass der Koran ähnliche Bedenken hat wie diejenigen der Rabbiner, nicht zuletzt in ihrem Interesse an rechtlichen Fragen und an der Identität der Gemeinschaft der Glaubenden. Christen, die Genesis aus einer neutestamentlichen Perspektive lesen, neigen dazu, sich auf verschiedene Themen zu konzentrieren, wie z. B. die Art der annehmbaren Opfer und Gottes gnädiger Umgang mit den Sündern; aber die rabbinischen und koranischen Fragen sind auch gültige Fragen, die an den Genesis-Text herangetragen werden. Die inter-textuellen Fenster können daher christliche Leser auf vernachlässigte Aspekte des Textes aufmerksam machen, auf die unterschiedlichen Weisen, in denen sie interpretiert werden können, und auf die Weisen, in denen spätere Schriften – ob Midrasch/

Talmud, Neues Testament oder Koran – Einfluss auf zeitgenössische Leseweisen nehmen.

3. KONTEXTUELLE FENSTER

Wir wenden uns nun von den inter-textuellen "Fenstern" hin zu einigen der offensichtlicheren Überlegungen bei jedem kontextuellen Lesen der Heiligen Schrift. Erstens, wie bezieht sich die Kultur des jeweiligen Kontextes auf jene in und hinter dem Text? Zweitens, welche Fragen stellt die Welt vor dem Text für unser Lesen der Bibel, und wie sollten wir nach Antworten auf diese Fragen suchen?

3.1. Kulturelle Fenster

Es ist verlockend, in jedem gegebenen Kontext Aspekte des Kontextes direkt in der Welt der Schrift reflektiert zu sehen. Die entscheidende Frage ist, wie man richtig Parallelen zwischen der Welt des Textes und der Welt vor dem Text identifizieren kann. Ich möchte hier vorschlagen, dass es einen wichtigen Schritt vorher gibt: Parallelen zwischen der Welt vor dem Text in der Welt hinter dem Text zu identifizieren. Wenn wir sehen können, wie die Welt des Textes mit einem bestimmten Aspekt der Welt hinter dem Text umgeht, wird dies uns helfen zu sehen, wie es in eine Parallele in unserer eigenen Welt hinein sprechen könnte. Zum Beispiel, nur wenn wir darüber nachdenken, wie Genesis 1-2 mit den Schöpfungsgeschichten ihrer Zeit umgeht, dass wir bestimmen können, wie sie in Beziehung steht zu den verschiedenen Berichten der Entstehung der Welt und der Menschheit unserer Zeit. Gleichzeitig kann die Identifizierung der richtigen Parallelen erhellen, was sich in der Welt des Textes ereignet,

nicht nur auf einer kognitiven, sondern auch auf einer affektiven Ebene.

Islamische Kontexte können hier besonders reich sein, da es Aspekte der islamischen Kulturen gibt, die viel näher an der Welt hinter dem Genesis-Text als westliche Kulturen sind.³³ Offensichtliche Beispiele sind familiäre Strukturen und Einstellungen zur Ehre. Diese sind relevant für die meisten der Erzählungen in Genesis: Wir werden kurz nur ein paar Beispiele untersuchen.

3.1.1. Jakobs Familie

Muslime sind oft besser in der Lage, sich mit der Dynamik dieser polygamen Familie zu identifizieren, als es westliche Menschen sind. Es gibt natürlich große Unterschiede zwischen den muslimischen Familien, und es ist notorisch schwierig, zwischen kulturellen und religiösen Praktiken zu unterscheiden. Es ist jedoch wahrscheinlich fair zu sagen, dass nahezu jeder Aspekt von Genesis 27-32, der für westliche Menschen seltsam erscheint, eine gängige Praxis irgendwo in der muslimischen Welt widerhallen lässt:

- Suchen eines Ehepartners unter Cousins im Gebiet des Elternhauses ist unter Muslimen des indischen Subkontinents in Großbritannien üblich.
- Sicherstellung, dass die ältere Schwester vor der jüngeren verheiratet wird, ist normal in vielen muslimischen Gesellschaften.
- Die traditionelle Praxis, dass Braut und Bräutigam einander nur in einem Spiegel während der Hochzeitszeremonie anschauen dürfen (und einander vielleicht auch nie zuvor gesehen haben) kann immer noch angetroffen werden.
- Polygamie mag zurückgehen, aber

es ist immer noch normal und völlig innerhalb der Vorgaben des islamischen Rechts.

- Konkubinat ist auch zulässig im Rahmen des klassischen islamischen Rechts, daher können Muslime vereinbaren, dass die Kinder von Zilpha und Bilha (von Hagar geboren) legitim waren.

Man muss vorsichtig sein, eine zu nahe Gleichung zwischen altorientalischen und modernen muslimischen Kulturen herzustellen, aber diese verschiedenen Ähnlichkeiten können das Lesen der Genesis mit den Muslimen sehr fruchtbar machen. Muslimische Frauen können insbesondere durch den ersten Hinweis auf Gott in diesen Kapiteln bewegt werden – Gott sah, dass Lea ungeliebt war, und öffnete ihren Mutterleib (29v31).

3.1.2. Patriarchat und Ehre

Traditionelle islamische Gesellschaften sind, wie viele andere traditionelle Gesellschaften, patriarchalisch. Sie haben auch eine starke Betonung der Ehre – des Einzelnen, der Gemeinschaft, des Islam und der Familie. Im Falle des letzteren, ist eine wichtige Möglichkeit der Beibehaltung der Ehre die Gewährleistung der sexuellen Reinheit der weiblichen Familienmitglieder. Die Welten von und hinter Genesis teilen diese Aspekte der Kultur, und die Kombination des Patriarchats, der Ehre und der Bedeutung der weiblichen Keuschheit sind Schlüssel zum Verständnis einiger Genesis-Geschichten, die für den westlichen Leser seltsam erscheinen können:

- Warum haben die Söhne Jakobs so heftig auf die Vergewaltigung ihrer Schwester Dinah (Genesis 34) reagiert? Sie waren nicht nur wütend über die Entehrung ihrer Schwester:

sie verteidigten auch ihre eigene Ehre und die Ehre ihres Vaters und ihrer Familie.

- Wie verstehen wir die Geschichte von Juda und Tamar (Genesis 38)? Genesis macht einen Unterschied zwischen der kanaanäischen Frau und dem jüdischen Mann, somit geht sie gegen das herrschende Patriarchat sowie gegen jede Idee der jüdischen Überlegenheit. In der ersten Hälfte des Kapitels, während Judas Söhne böse sind, ist Tamar unschuldig, doch Juda entehrt sie, indem er sie wieder zum Haus ihres Vaters zurücksendet und sich dann weigert, sie mit seinem dritten Sohn zu verheiraten. Dann, während Judas außereheliche sexuelle Aktivität von seiner Gesellschaft als normal angesehen wird, wird diejenige Tamars von derselben Gesellschaft so entehrend für Judas Familie angesehen, dass, obwohl sie weit weg von dieser Familie zum Haus ihres Vaters geschickt wurde, sie zum Tod verurteilt wurde. Diese misshandelte Frau gewinnt dann ihre Ehre zurück, indem sie Judas Ehre herausfordert, und, als Gott ein Todesurteil gegen ihre bösen Ehemänner ausführt, festigt er ihre Position nicht nur in der Familie, sondern auch in der Heilsgeschichte, indem er ihr nicht nur einen, sondern zwei Söhne gibt.
- In Kapitel 39 wendet sich Genesis hin zum gegensätzlichen Fall in der Dynamik der Ehre zwischen Joseph und Potiphars Familie. Es wird wieder die Machtbalance umgekehrt zwischen Juden und Nichtjuden sowie zwischen männlich und weiblich, und die zunächst machtlose Person, die von der mächtigen Person entehrt wurde, erweist sich wieder als diejenige, die den Fortbestand des Volkes Gottes gewährleisten wird.

In jedem der genannten Fälle kann die Beobachtung einer islamischen Kultur dem Leser helfen, die Auswirkungen der Genesis-Geschichten zu sehen. Auf der einen Seite erkennt Genesis diese Aspekte der Kultur als Teil der menschlichen Norm an: auf der anderen Seite erkennt sie auch an, wie die Kultur missbraucht werden kann und wie sie kulturelle Erwartungen unterläuft, wie beispielsweise patriarchalische Macht und die Betonung der weiblichen anstelle der männlichen Keuschheit. Wie in der Kain und Abel Geschichte erwähnt, wird sie nicht die Welt in „gute“ und „schlechte“ Kategorien unterteilen: sie lässt uns wissen, dass eine Frau die mächtige Täterin wie auch das schwache Opfer sein kann, und dass sowohl Juden als auch Nicht-Juden gerecht oder sündig sein können.

3.2. Fragen, die von islamischen Kontexten aufgeworfen werden

Wie sollten wir die Welt des Islam aus biblischer Sicht betrachten? Wir kommen endlich zu den näheren Fragen, die durch die "Welt vor dem Text" in islamischen Kontexten aufgeworfen werden. Wie in Abschnitt 1.1 oben ausgeführt, haben Christen derartige Fragen an die Bibel seit dem Aufkommen des Islam gestellt, aber manchmal mit Ergebnissen, die den Leser des 21. Jahrhunderts erschrecken. Es ist die These dieses Vortrags, dass eine Möglichkeit zur Vermeidung falscher Leseweisen darin besteht, die verschiedenen so weit erforschten "Fenster" zu berücksichtigen, damit wir sowohl Muslime als auch uns selbst besser verstehen können durch unsere Studien der Welt des Islam, der Welt hinter dem biblischen Text, der Welt des biblischen Textes und unserer gemeinsamen Geschichte.

Eines der wichtigsten Dinge, die sich durch eine solche Studie ergeben, ist, dass die zugrunde liegenden Fragen nicht nur unsere Texte betreffen, sondern auch darum gehen, wie wir sie interpretieren und in die Praxis umsetzen. Es gibt hier eine große Vielfalt im Bereich der jüdischen als auch der christlichen Bibelauslegung sowie in der muslimischen Koran-Interpretation. Weiter zeigen die historischen und kulturellen Erwägungen, dass die auftretenden Schwierigkeiten mindestens so viel durch unsere gemeinsame Menschlichkeit wie durch unsere religiösen Unterschiede bedingt sind. Ich möchte vorschlagen, dass dies der fruchtbarste hermeneutische Schlüssel zu einem gewissenhaften Lesen der Genesis im Kontext des Islam ist: Genesis spricht über die Natur des Menschen, und über Gottes Umgang mit seinen auserwählten Sündern. Wenn wir unsere Fragen über den Islam als Fragen über Mitmenschen behandeln, können wir Hinweise in der Genesis finden für unser gesamtes Bibellesen in diesem Kontext.

3.2.1. *Land, Leute und Macht*³⁴

Islam, wie Mahmoud Ayoub betont, ist nicht eine Religion der Gewalt, sondern eine Religion der Macht.³⁵ Sie ist es, weil der Islam von Anfang an mit politischer Herrschaft verbunden wurde, und daher viel über Gewalt zu sagen hat und auch einen Platz für ihre Verwendung hat. Es ist auch wegen dieser politischen Verknüpfung, dass der Islam einzigartige soziale und politische Spannungen für Nicht-Muslime aufwirft. So wie die frühesten christlichen Schriften über den Islam mehr Besorgnis über seine Politik als seine Theologie zeigen, so stellen Post-„9/11“-Christen mindestens so häufig Fragen über den Terrorismus,

Wirtschaft und Politik, wie sie danach fragen, wie sie ihren Glauben den Muslimen mitteilen können.

Die Welt hinter dem Text der Genesis war auch eine Welt, in der Religionen mit politischer Macht verbunden waren. Typischerweise hatten Völker eine Vielzahl von Göttern, mindestens einer davon war eine wichtige Gottheit, die in Verbindung mit ihrer bestimmten ethnischen Gruppe stand und ein Haus (Tempel) in ihrem Hoheitsgebiet hatte. Die Kriege des Königs wurden als Kriege des Gottes gesehen, und der König war oft der Stellvertreter Gottes. So gab es eine enge Verbindung zwischen Religion und Volk, Macht und Territorium. Das heißt, für den Schriftsteller der Genesis waren Zusammenhänge zwischen Religion und Macht der normale Zustand der Welt.

Wir können dann sehen, dass Genesis diese Normalität von Anfang bis Ende herausfordert. Die offensichtlichste Analyse bietet die Babel-Erzählung, die die Gefahr ausdrückt, dass solche Verbindungen zwischen der Menschheit und Gottes Willen, ihre Auswirkungen zu begrenzen, bestehen. Allerdings wird die Grundlagenarbeit in Genesis 1-10 gemacht:³⁶

- Die Schöpfungserzählungen untergraben die ganze Idee von Gottheiten, die bestimmten Völkern Kraft spenden durch das Feststellen der Tatsache, dass es nur einen Gott gibt, welcher der Gott aller Völker ist.
- Dass Gott den Menschen einen Ort zum Leben gibt, und ihnen Macht verleiht.
- Aber sie missbrauchen ihre Macht: sie wollen die Kontrolle behalten, und nehmen sogar die verbotene Frucht des Landes für sich.

- Die Kain und Abel Geschichte geht nicht nur um Mord nach dem Fall, sondern auch um Gewalt als Folge einer religiösen Uneinigkeit, und sie resultiert in der Verbannung Kains aus seiner Heimat.
- Die Noah-Geschichte handelt von Gottes Antwort auf Gewalt und Korruption, insbesondere unter Erwähnung von Machtmissbrauch. Diese Antwort besteht im Wesentlichen darin, das Land wegzunehmen und dann wiederherzustellen.
- Die Völkertafel (Genesis 10) legt die vorsehende Ordnung von Völkern und Gebieten unter Gott dar.

In der Summe malt Genesis 1-11 ein Bild von einer Welt, in der die Menschen von Natur aus Macht haben und Land benötigen, aber in dem das Streben nach Macht und Land schief gegangen ist.

Die Vätergeschichten, die den Rest der Genesis umfassen, beginnen dann mit Gottes Berufung Abrahams aus einem Land der Macht (vermutlich wird der genaue Ort in der Babel-Geschichte dargestellt) hin in ein Land, das nicht für mehrere Jahrhunderte in Besitz genommen wird, und enden mit seinen Nachkommen, die in einem Land Zuflucht suchen, in dem sie Sklaven werden. Interessanterweise hat Genesis sehr wenig über die Religionen der Völker rund um die Patriarchen zu sagen,³⁷ aber sie hat sehr viel darüber zu sagen, wie die Patriarchen mit den Herrschenden umgingen. Besonders interessante Studien sind Abrahams Beziehungen mit den verschiedenen Königen und Josephs Aufstieg zur – bzw. Nutzung der – Macht.

Genesis bietet daher eine Grundlage für die Untersuchung der Wechselwirkungen zwischen Religion, weltlicher

Macht und dem einen wahren Gott im Rest der Bibel. Die Fragen darüber, wie islamische Herrschaft in Beziehung zu den verschiedenen Königreichen stehen könnte, die in der biblischen Apokalyptik abgebildet werden, werden weiterhin gestellt werden, aber das Verständnis der Machtverhältnisse zwischen den Menschen in der Gegenwart ist wohl dringender als das Erkennen der Details dessen, was Gott in der Zukunft tun wird. Die obige Leseweise der Genesis ist, schlage ich vor, ein fruchtbarer Weg hin zu den Machtfragen, die vom Islam aufgeworfen werden, und sie kann vielleicht Christen des 21. Jahrhunderts davon abhalten, einige der offensichtlicheren Fehler unserer Vorfahren zu machen.

3.2.2. Joseph: Versöhnung, Vergebung, Segen

Genesis könnte uns helfen, einige der derzeitigen Spannungen zwischen Muslimen und Christen und Juden und dem Westen aus biblischer Sicht zu verstehen, aber wie sollen wir dann darauf reagieren? Es ist zumindest fraglich, dass der wichtigste christliche Beitrag mit Versöhnung und daher mit Vergebung zu tun haben muss.³⁸ Auch hier bietet Genesis Ressourcen, mit ihren Berichten von der menschlichen Uneinigkeit und Versöhnung, insbesondere in der Geschichte von Joseph. Die Genesis-Geschichte über das Unrecht, das ihm angetan wurde, sowohl von seiner Familie, seinem Arbeitgeber und seinen Mitgefangenen, und von der gnädigen Weise, wie Gott ihn zur Vergebung führte, und darin Gottes gute Hand in allem zu sehen, wird auch vom Koran (Sure 12) geteilt, was sie umso relevanter macht.³⁹

In letzter Zeit in Großbritannien, hat Kenneth Cragg ein Buch geschrieben,

welches das Potenzial der biblischen und koranischen Joseph-Geschichten im Rahmen der Spannungen im Nahen Osten untersucht.⁴⁰ In einem ganz anderen Zusammenhang erhielt ein muslimischer Geistlicher einer der britischen Gefängnisse eine nationale Auszeichnung für seine Verwendung der Geschichten von Joseph in seiner Arbeit.⁴¹ Er findet, dass es den nicht-muslimischen wie auch den muslimischen Gefangenen hilft, ihre Situation zu durchdenken und neue Hoffnung zu finden.

Könnte die Übereinstimmung, dass Muslime und Christen durch Isaak und Ismael Cousins sind, die Versöhnung unterstützen, wo es eine Geschichte von Misstrauen und Ungerechtigkeit gab? Und ist die Vorstellung, dass wir Cousins sind, gültig? Die Fragen, inwieweit die Araber und die Muslime als die Nachkommen von Ismael identifiziert werden können, was die Segnungen an Ismael bedeuten und wie sie mit dem Segen Isaaks in Beziehung stehen, werden weiterhin gestellt werden. Joseph hat Wege zur Versöhnung gefunden, sowohl mit den Brüdern, die ihn in die Sklaverei verkauften, als auch mit der ausländischen Herrschaft, die ihn zu Unrecht gefangen hielt. Sowohl in Genesis als auch im Koran liegt der Fokus durchgehend auf Gottes Souveränität, und Genesis betont, dass durch alle Wechselfälle, die ihn befielen, Joseph von Gott zum Segen sowohl für seine Familie als auch für die Ägypter gemacht wurde – und für alle umliegenden Länder.⁴²

Vielleicht ist der Schlüssel zur Versöhnung nicht die Frage, wer Ismaels Segnungen erbt, sondern das Anliegen Gottes, um sein Volk zu gebrauchen, um alle anderen Völker zu segnen.

Dieses Anliegen Gottes, das in 12V1-3 ausgedrückt wird, ist einer der Schlüssel zu jeder Leseweise der Genesis, nicht zuletzt zu ihrer Leseweise durch Paulus in Galater 3. Während Abraham, Isaak und Jakob manchmal ein Segen für andere waren und manchmal nicht, zeigt uns Joseph, wie Gott seine Absichten des Segens ausführt trotz der weniger edlen Absichten seines Volkes. Wie also können Christen bereitwillige Kanäle des Segens Gottes für Muslime sein? Unser letzter Abschnitt betrachtet einen möglichen Weg nach vorne durch unsere "Fenster zur Genesis".

4. ALLES ZUSAMMEN ZU BRINGEN: GASTFREUNDSCHAFT

Vielleicht ist die dringendste Frage, die in der Welt vor dem Text auftritt, wie bessere Beziehungen zwischen Christen und Muslimen erreicht werden können. Ein Versuch solche Beziehungen zu entwickeln ist die Bewegung, das Christentum und den Islam, gemeinsam mit dem Judentum, als "abrahamitische Religionen" zu betrachten: das heißt, eine gemeinsame Basis in einer Gestalt zu schaffen, die als Vater aller drei Religionen gesehen wird, die aber älter als Mose, Jesus und Mohammed ist. Allerdings ist diese Vorstellung nicht ohne Schwierigkeiten, nicht zuletzt, weil Abraham sehr unterschiedlich in den verschiedenen Religionen betrachtet wird.⁴³ Wie bereits erwähnt, während der Koran viel von Abraham enthält, konzentriert er sich auf Ereignisse vor seinem Ruf aus Genesis 12V1-3, die nicht in der Bibel stehen, und auf seine Verbindungen mit Mekka, die auch nicht in der Bibel stehen. Biblisch gesehen gibt es mehr Uneinigkeit als Übereinstimmung mit Abraham.

Ich möchte dieses Referat mit dem Vorschlag schließen, dass die beiden abrahamitischen Vorfälle, die Genesis und der Koran teilen, Ressourcen bieten können für eine Beziehung, ohne Unterschiede zu verdunkeln. Die Geschichte von der Opferung des Sohnes, wie sie oben untersucht wurde, zeigt eine theologische Grundlage: Übereinstimmung in der Bedeutung des Gehorsams gegenüber dem einen Schöpfergott, sowie die Hingabe unserer selbst und dessen, was uns am kostbarsten ist, an ihn. Ausgehend von diesen Punkten der Übereinstimmung können wir unsere unterschiedlichen Vorstellungen darüber diskutieren, wie dieser Gott ist, was er von uns verlangt, wie er in seiner Welt gehandelt hat, und wie wir zu ihm in Beziehung treten können.

Die andere gemeinsame Geschichte ist diejenige von den drei Besuchern Abrahams, wie sie in Genesis 18 steht und in den Suren 11, 15 und 51 erwähnt wird. Die Geschichte beginnt:

69. Es kamen Unsere Gesandten zu Abraham mit froher Botschaft. Sie sprachen: «Friede!» Er antwortete: «Friede!», und er säumte nicht, ein gebratenes Kalb zu bringen.

70. Doch als er sah, daß ihre Hände sich nicht danach ausstreckten, fand er sie befremdend und empfand Furcht vor ihnen. Sie sprachen: „Fürchte dich nicht, denn siehe, wir sind zum Volke Lots entsandt.“ (Sure 11:69-70)

51. Und verkünde ihnen von den Gästen Abrahams.

52. Da sie bei ihm eintraten und sprachen: „Frieden“, antwortete er: „Wir fürchten uns vor euch.“ (Sure 15:51-52)

24. Ist die Geschichte von Abrahams geehrten Gästen nicht zu dir

gedrungen?

25. Da sie bei ihm eintraten und sprachen: «Frieden!», sprach er: «Frieden!» (Es waren) alles fremde Leute.

26. Und er ging stillschweigend zu den Seinen und brachte ein gemästetes Kalb.

27. Und er setzte es ihnen vor. Er sprach: «Wollt ihr nicht essen?»

28. Es erfaßte ihn Furcht vor ihnen. Sie sprachen: «Fürchte dich nicht.» Dann gaben sie ihm die Nachricht von einem weisen Sohn. (Sure 51: 24-28)

Die koranischen Verweise konzentrieren sich alle auf die Geschichte als ein Vorspiel zu dem Besuch bei Lot und der Zerstörung von Sodom und Gomorra, mit nur kurzen Erwähnungen der Ankündigung der Geburt Isaaks und Abrahams Gespräch mit Gott. Genesis hat ganz andere Schwerpunkte: Sie teilt die koranischen Bedenken über das Gericht, aber konzentriert sich auf die Geburt Isaaks und präsentiert Abrahams Diskussion als mutige Debatte. So eröffnet auch diese Geschichte Fenster für die theologische Diskussion. Aber dennoch möchte ich auch hier eine andere Dimension betrachten: die **Gastfreundschaft**, die in der Eröffnungsszene der Geschichte dargestellt wird. Ich schlage vor, diese Idee der Gastfreundschaft als eine Schlüsselantwort auf die Frage nach der Beziehung, die in der „Welt vor dem Text“ gestellt wurde, zu verstehen. Wir werden nun den Text von Genesis 18v1-8 ansehen durch unsere anderen „Fenster“, in umgekehrter Reihenfolge:

Kulturelle Fenster:

Gastfreundschaft ist eine der Tugenden, die von Muslimen verlangt werden. Ein Geschichten-Buch für Kinder⁴⁴

erzählt, wie ein Fremder Medina besucht hat, und Muhammad forderte die Gläubigen auf, ihm Gastfreundschaft zu gewähren. Schließlich meldete sich ein armer Mann. Seine Frau kochte und rief die beiden Männer herein, um in einem abgedunkelten Raum zu speisen. Der Besucher aß und ging weg, ohne zu bemerken, dass kein Essen auf den Tellern seiner Gastgeber gewesen war. Sie hatten nur so getan als ob sie gegessen hätten, aber sie und ihre Kinder hatten gehungert. Mohammed lobte diesen Mann und bekräftigte, dass er besonderen Segen von Gott bekommen würde.

Eine angemessene Gastfreundschaft und Reaktion auf muslimische Gastfreundschaft können schwierige Konzepte für westliche Menschen sein. Insbesondere dann, wenn Westler Menschen dadurch ehren, dass sie diese nach Hause einladen, denn nicht-westliche Kulturen legen mehr Wert auf die Ehre, die dem Gastgeber durch den Besuch des Gastes zuteil wird. Es ist die Verantwortung des Gastgebers, den Gast zu empfangen und ihm zu essen zu geben, und der Gast ehrt wiederum den Gastgeber, indem er sein oder ihr Essen annimmt. Die biblische Behandlung von Gastfreundschaft, nicht zuletzt in der Genesis, ist viel näher an nicht-westlichen und an den meisten muslimischen Kulturen. Es gibt viele relevante Geschichten, einschließlich der Aufenthalte der Patriarchen unter Ausländern, aber wahrscheinlich ist am wichtigsten dieser Bericht von der Gastfreundschaft, die den fremden Engeln von Abraham angeboten wird.

Inter-textuelle Fenster:

Wer waren die Besucher? *Genesis Rabbah* beginnt seine Diskussion über Genesis 18 mit der Frage, wie

Gott dem Abraham „erschien“, und behauptet, dies sei eine Erscheinung der Schechina.⁴⁵ Es ist aber keine Frage, dass dies die Gegenwart Gottes war: die Diskussion geht darum, warum es passiert ist und was es bedeutete. Spätere Diskussionen⁴⁶ stellten mehr technische Fragen, und wie die Gegenwart Gottes sich zu den Engeln verhält. Ist dies eine Vision, gefolgt von dem Besuch der Engel, gefolgt von einer weiteren Vision oder einer anderen nicht-körperlichen Offenbarung? Vielleicht sind sogar die Engel nur eine Vision! Ist es einfach so, dass Gott überall gegenwärtig ist, und dass, nachdem er beschnitten wurde, Abraham in der Lage war, ihn auf eine neue Weise zu erkennen? Gibt es ein unerklärliches Rätsel hier? Aber *Genesis Rabbah*⁴⁷ hat kein Problem mit der Vorstellung, dass Abraham sowohl die Schechina als auch drei Engel sah, und bezeichnet die Engel als Michael, Raphael und Gabriel.

Engel beim Essen? *Genesis Rabbah* erkennt das Problem der körperlosen Engel beim Essen, und schlägt vor, dass die Engel Abraham gesagt haben, dass sie nicht essen oder trinken würden, sondern dass sie ihm erlauben würden, ein Essen in Erwartung des Sohnes vorzubereiten, der ihm geboren werden sollte, und sie taten so, als ob sie essen würden, um seine Gastfreundschaft zu ehren, indem sie ihm erlaubten, Essen für sie vorzubereiten. Spätere Diskussion⁴⁸ stellt zwei weitere Fragen:

- **Warum werden sie manchmal im Plural und manchmal im Singular bezeichnet (v3, 10, 19v21-2)?** Hat Abraham einen als den Anführer der drei angesprochen? War es so, dass nur einer von ihnen mit Abraham sprach?

- **Wie konnten Engel essen (v8)?** Haben sie nur scheinbar gegessen, damit Abraham nicht in seiner Gastfreundschaft enttäuscht wäre, war ein unsichtbares Feuer vom Himmel da, welches das Essen verzehrte, oder waren es nicht die Engel, sondern die Mitglieder der Familie Abrahams, die das Essen gegessen haben?

In der Summe untersucht *Genesis Rabbah* die theologischen Fragen, die von diesem Ereignis aufgeworfen werden, dabei akzeptiert und behält sie seine Mehrdeutigkeiten bei. Es ist nicht verwunderlich in Anbetracht unserer früheren Diskussionen, dass der sehr kurze Bericht des Korans wenig beiträgt, als nur die jüdischen Fragen zu beantworten.⁴⁹ Es besteht kein Zweifel darüber, dass Gott erschienen ist oder dass Engel gegessen haben. Das Geheimnis ist gelöst. Da dieser Vorfall oft von Christen als eine Heimsuchung von Gott gesehen worden ist, die auf die Inkarnation hinweist, kann er ein nützliches Thema für die theologische Diskussion sein.

Allerdings ist Genesis 18 auch das Schlüsselkapitel über Gastfreundschaft im jüdischen Denken. Nach *Genesis Rabbah* (XLVII: 10, XLVIII: 9), hat Abraham immer die Tugend der Gastfreundschaft geübt, aber nach seiner Beschneidung fragt er sich, ob überhaupt jemand kommen würde, um ihn wieder zu besuchen. Gott selbst besucht, mit seinen Engeln, und Abraham und Sarah zeigen sofort beispielhafte Gastfreundschaft. Lot ist ebenfalls vorbildlich in seinem Schutz seiner Besucher, selbst auf Kosten der Ehre seiner Töchter. Der Koran behält diese Dimension der Geschichte bei.⁵⁰

Nicht nur Abraham und seine Familie sind vorbildliche Gastgeber: Die Besucher sind auch beispielhafte Gäste. "Warum", fragen die Rabbiner, "ist es eine gute Tat, die Kranken zu besuchen?" Die Antwort ist, dass Gott Abraham besucht, als dieser sich von seiner Beschneidung erholte. Er findet sogar einen Weg für die Engel zu essen, um seine Gastgeber zu ehren, indem sie ihr Essen einnehmen. Diese Dimension fehlt in der koranischen Erzählung. Die Engel essen nicht, und das scheint zu sein, was Abrahams Angst bewirkt: Besucher, die nicht die eigene Mahlzeit Essen, sind wahrscheinlich feindlich gesinnt, und seine Angst lässt nicht nach, bis die Engel ihn ihres Auftrags vergewissern (11:70, 15: 53, 51:28).

Muslime, die Genesis lesen:

Im Hinblick auf die oben erwähnten theologischen Unterschiede ist es nicht verwunderlich, dass die islamischen Leseweisen von Genesis 18 dazu tendierten, sehr kritisch zu sein, sowohl hinsichtlich der implizierten Anthropomorphismen im Text, als auch hinsichtlich der christlichen trinitarischen Interpretationen der Besucher.⁵¹ Doch dieses Fenster der Gastfreundschaft suggeriert eine Änderung der Metapher: Nachdem wir untersucht haben, wie der islamische Kontext Fenster öffnet sowohl in und aus dem Genesis Text, könnten wir fragen, ob Genesis eine einladende Tür anbieten kann, durch die Muslime die Welt der Bibel entdecken können, sowie einen gastfreundlichen Ort, an dem Muslime und Christen zusammen studieren können?

- Viele der Charaktere werden den Muslimen vertraut sein durch ihre Kenntnis des Korans und die Geschichten der Propheten. Viele von ihnen sind daran interessiert, mehr

über diese Charaktere zu erfahren, und halten möglicherweise die Berichte der Genesis für hilfreiche Verbesserungen dessen, was sie bereits wissen.

- Die Genesis-Geschichten untersuchen viele der Beziehungsdynamiken, die allen Menschen gemeinsam sind. Sie tun dies in einem Kontext, der eine Reihe von Aspekten der muslimischen Kulturen widerspiegelt. Sie können daher ein hervorragender Ort sein, an dem Muslime und Christen gemeinsam viele Aspekte des menschlichen Daseins erkunden können.
- Viele der Beziehungen, die in der Genesis untersucht werden, spiegeln die gefallene menschliche Natur wider: Sie befassen sich mit Themen, die starke Schmerzen verursachen. Sie können daher helfen, dass Christen und Muslime ihre Herzen einander öffnen.
- Genesis ebnet den Weg für eine biblische Geschichte, mit ihrem Bericht der Schöpfung und des Falls und der Bündnisse mit Noah und Abraham. Es kann daher eine Grundlage bieten, auf der ein muslimischer Leser, der neu in der Bibel zu lesen beginnt, anfangen kann, den Sinn des Ganzen der biblischen Geschichte zu verstehen. Genesis bietet nicht nur ein vertrautes Umfeld für Muslime, sondern wirft auch die Fragen auf, die Jesus und sein Kreuz als biblische Antwort lösen wird.

Zusammenfassend bietet das Buch der Genesis reiche Ressourcen für Gespräche zwischen Muslimen und Christen, für die Entwicklung des gegenseitigen Verständnisses und zur Einführung von Muslimen in das biblische Evangelium von Jesus dem Messias. Außerdem führt das Lesen

der Genesis im Kontext des Islam die christlichen Leser zu den Dimensionen des jüdischen und muslimischen Denkens, die sie zurück zum Genesis-Text mit neuen Fragen und besserem Verständnis bringen, die ihnen helfen können, den Reichtum dieses erstaunlichen Teils der Heiligen Schrift wert zu schätzen.

Christen, die Genesis wieder lesen:

Christliche Kommentierungen haben weder Abrahams Gastfreundschaft noch die gnädige Annahme dieser Gastfreundschaft durch seine Gäste übersehen⁵²: Weder haben sie den Ruf des Neuen Testaments vergessen, ihm nachzueifern (Hebräer 13v2). Ein neues Schritt-für-Schritt-Lesen der Genesis im islamischen Kontext könnte ein Modell sein für die Verbesserung der Beziehungen, die so sehr in der heutigen Welt gewünscht ist:

- Abraham hielt, nach dem jüdischen Kommentar, eifrig Ausschau nach Gästen.
- Er blickte auf und bemerkte die Männer.
- Er lief ihnen entgegen: jede seiner Aktionen geschieht in Eile.
- Er verneigte sich vor ihnen, und bot ihnen seine Dienste an.
- Er erkannte ihren Besuch als eine Ehre für sich selbst.
- Er erfüllte jedes Bedürfnis, wo er nur konnte.
- Sein ganzer Haushalt beteiligte sich bei der Begrüßung der Gäste.
- Er gab ihnen das Beste, was er hatte, und in großer Menge.

Können Christen gleichermaßen eifrig und wachsam in Bezug auf Muslime sein? Können wir gleichermaßen aufmerksam sein, ebenso bereit sie anzuerkennen, sie zu ehren und ihnen zu dienen? Können wir sie in unserem

Zuhause und in unseren Gemeinden willkommen heißen, und mit ihnen teilen, was wir haben?

Christliche Auslegung hat auch die Idee gefeiert, dass die Besucher nicht nur Engelwesen sind, sondern auch die echte Gegenwart Gottes.⁵³ Dies, zusammen mit der jüdischen Vorstellung von der Schechina als ein beispielhafter Besucher der Kranken, legt nahe, dass wir auch diesen Abschnitt lesen könnten als Beschreibung, wie Gott ein Muster-Gast ist. In der Tat, wir können Gott in Christus beschreiben als Besucher in seiner Welt; und die obigen Überlegungen zur Kultur können dem westlichen Leser helfen zu verstehen, wie sehr die Menschheit durch diesen Besuch geehrt wurde.

Jesus als Besucher der geistlich als auch körperlich Kranken, der ihre Gastfreundschaft akzeptiert und sie befähigt, ihm zu dienen, ist ein wiederkehrendes Thema im Neuen Testament. Zum Beispiel stellen Markus und Lukas seinen heilenden Dienst mit seinem Besuch in der Wohnung einer kranken Frau vor, die er heilt damit sie ihm Gastfreundschaft bieten kann.⁵⁴ Zum Beispiel besucht er Zachäus, die Samaritanerin, Maria und Martha und Lazarus, und er empfängt und besucht viele "Zöllner und Sünder", die er selbst als krank beschreibt, die einen Arzt brauchen.⁵⁵ Das bekannte Angebot Jesu, "hereinzukommen und zu essen" mit jedem, der die Tür auf sein Anklopfen hin öffnet, wendet sich an Menschen, die "elend, erbärmlich, arm, blind und nackt" sind, obwohl sie es nicht erkennen (Off 3v15 -20).

Ein guter Gast zu sein, steht auch im Mittelpunkt der missionarischen Anweisungen Jesu an seine Jünger (Mt

10v11-15, Lk 5v5-12): sie sollen hinaus gehen und dabei Gastfreundschaft in Anspruch nehmen, bereitwillige Gastgeber suchen, in ihre Häuser gehen, ihnen den Friedensgruß zusprechen, der später durch den Islam aufgenommen wurde, sie sollen bleiben, essen und die Kranken heilen. Das soll der Kontext für ihre Verkündigung des Evangeliums sein. Ist es zu viel, darauf hinzuweisen, dass die Genesis mit ihren koranischen Parallelen, ihren Erkundungen der menschlichen Existenz und ihren Ähnlichkeiten mit islamischen Kulturen, sowohl Ansporn als auch einen idealen Ort für Christen bietet, sich zu willkommenen Gästen unter Muslimen als Sendboten des göttlichen Besuchers zu machen?

IDA GLASER (Ph.D.), OXFORD, ist Akademische Direktorin am Centre for Muslim-Christian Studies. Physikerin und Theologin mit jüdisch-christlichem Hintergrund. Associate Staff Member am Wycliffe Hall College in Oxford. Internationale Lehrtätigkeit und Autorin zahlreicher Bücher und Artikel zum Islam sowie christlich-muslimischen Beziehungen.

ENDNOTEN

¹ Ich habe andernorts die Wichtigkeit der Berücksichtigung der oben erwähnten drei „Welten“ (von, hinter und vor dem Text) bei der Bibelinterpretation im Kontext anderer Glaubensrichtungen im Allgemeinen untersucht. Siehe *The Bible and Other Faiths*, IVP, 2005.

² Für einen Überblick hierzu, siehe R. Hoyland, *Seeing Islam as others saw it: a survey and evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian writings on early Islam*, New Jersey: The Darwin Press, 1997.

³ Englische Übersetzung erhältlich in P.J. Alexander, *The Byzantine apocalyptic tradition*, University of California Press, 1985, S. 36-51.

⁴ In *De Haeresibus*, übersetzt von J.W. Voorhis in N.A. Newman (ed), *The Early Muslim-Christian Dialogue: a collection of documents from the first three Islamic centuries*, Pennsylvania: Interdisciplinary Biblical research Institute, 1993, S. 139-44.

⁵ Siehe auch mein *Crusade sermons, Francis of Assisi and Martin Luther: what does it mean to 'take up the cross' in the context of Islam?* Crowther Centre Monograph No. 14, Oxford: Church Mission Society, 2010.

⁶ C. Adang, *Muslim writers on Judaism and the Hebrew Bible: from Ibn Rabban to Ibn Hazm*, E.J.Brill, 1996, chapter 4, untersucht die Entwicklung der muslimischen Verwendungen der Bibel.

⁷ Verwendete Textstellen sind z.B. Gen 15v4-5, 16v6-12, 17v20 and 21v13-18. Siehe C. Adang, op.cit., S. 264.

⁸ *The Book of Religion and Empire*, übersetzt und herausgegeben von A. Mingana, in N.A. Newman (ed), *The early Christian-Muslim dialogue: a collection of documents from the first three Islamic centuries*, Interdisciplinary Biblical Research Institute, 1993, S. 547-684.

⁹ Er sieht Mohammed wo immer die Wurzel *hmd* in der Syrischen Übersetzung des Alten Testaments verwendet wird. Heute machen es einige Muslime ebenso, wo

die Wurzel *hmd* auf Hebräisch erscheint. Besonders beliebt ist das Hohelied Salomos 5v16, wo das Wort, das gewöhnlich mit „gänzlich wundervoll“ übersetzt wird, *mehmedim* ist.

¹⁰ Zum Beispiel, M. Mir, 'Dialogue in the Qur'an', in *Religion and Literature*, Vol. 24, No. 1, 1992, S. 1-22, 'The Qur'anic story of Joseph: plot, themes and characters', in *The Muslim World*, Vol 76, No 1, 1984, S. 1-15. Siehe auch seine Vorlesung 2009 über "Reading the Qur'an with the Bible in mind", die erhältlich ist unter <http://www.cmcsoxford.org.uk/index.php?pageid=87>.

¹¹ Siehe www.scripturalreasoning.org, www.scripturalreasoning.org.uk. http://www.scripturalreasoning.org.uk/abraham_ishmael_and_isaac.pdf ist eine relevante verwendete Textsammlung.

¹² Siehe Ghulam Haider Aasi, *Muslim Understanding Of Other Religions: A Study of Ibn Hazm's Kitab al-Fasl fi al-Milal wa al-Ahwa' wa al-Nihal* (Adam Publishers, 2004), S. 92-114 für Auszüge aus Ibn Hazm's hauptsächlichen Kritikpunkten am Pentateuch. Seine Argumente werden zusammengefasst in J.W. Sweetman, *Islam and Christian theology*, Part 2, vol. 1, London: Lutterworth Press, 1955, S. 178-262

¹³ Übersetzt als *Izhar-ul-Haq, The Truth Revealed*, tr. M.W. Raazi, London: TaHa, 1989. Zur relevanten Kritik online, siehe <http://www.islam4all.com/present.htm>, <http://www.islam4all.com/contradictions1-32.htm>, <http://www.islam4all.com/errors1-35.htm>

¹⁴ Die hauptsächlichen koranischen Erzählungen sind in Surah 2: 30-39 and Surah 7: 11-25.

¹⁵ Zu bemerken ist die Funktion der "Seele" oder des "Selbst" (*nafs*) in der koranischen Kain und Abel Geschichte unten. In manchem islamischen Denken wird die *nafs* gesehen als ein innerer Zug hin zum Nicht-Geistlichen, in etwa ähnlich der jüdischen Vorstellung der „Neigung zum Bösen“.

¹⁶ A.M.R. Muhajir, *Lessons from the stories of the Qur'an*, Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1965, vorderer Einband.

¹⁷ Siehe beispielsweise J. Kaltner, *Ishmael instructs Isaac: an introduction to the Qur'an for Bible readers*, Minnesota: The Liturgical Press, 1999 und *Enquiring of Joseph: getting to know a biblical character through the Qur'an*, Minnesota: The Liturgical Press, 2003; J.C. Reeves (ed), *Bible and Qur'an: essays in scriptural intertextuality*, Leiden: The Society of Biblical Literature, 2003.

¹⁸ Herauszufinden, was der Koran sagt, ist nicht einfacher als herauszufinden, was die Bibel sagt: Wessen Leseweise des Korans werden wir verwenden? Hier biete ich einige meiner eigenen Leseweisen an. Es ist auch sehr wertvoll, sich auf die Vielfalt der muslimischen Leseweisen des Textes zu konzentrieren, aber dafür gibt es keinen Platz in diesem kurzen Vortrag.

¹⁹ Siehe mein 'Qur'anic challenges for Genesis', in *Journal for the Study of the Old Testament*, Vol 75, 1997, S. 3-19.

²⁰ Koranische Zitate sind aus M.A.S, Abdel Haleem's *The Qur'an: a new translation*, Oxford University Press, 2004.

²¹ Dies wird als Bezugspunkt von v. 11 der Sure verstanden.

²² Zu Abrahams frühem Leben siehe 2: 258-60, 6:74-83, 19:41-50, 21:51-71, 26:70-82, 29:16-25, 60:4-6. Zum Gottesdienst an der Kaaba mit Ismael siehe 2:125-32, 3:96-7.

²³ Es gibt nur kurze Anspielungen auf andere Aspekte der Geschichte, wie z.B. seine Berufung, Ur zu verlassen, um nach Kanaan zu ziehen, sowie das Schneiden des Bundes. Dennoch erzählt der Koran die Geschichte von Lot als ein Prophet für Sodom in einigen Einzelheiten an verschiedenen Stellen (7:80-84, 11:77-83, 15:57-77, 21:74-5, 26:160-75, 27:54-8, 29:26-35, 37: 133-8, 51:31-7, 54:33-9). Jeder Bezug zum Besuch der Engel von Genesis 18 wird als eine Einleitung zu ihrem Besuch bei Lot erzählt sowie des Gerichts von Sodom und Gomorrah.

²⁴ Eine hilfreiche Analyse der gesamten Abraham-Geschichte und der Ort dieses Zwischenfalls findet sich in P.Borgman, *Genesis: the story we haven't heard*, IVP,

2001.

²⁵ *Genesis Rabbah*, LV: 7.

²⁶ Zu einer Bandbreite von jüdischen Kommentierungen siehe N. Scherman and M. Zlotowitz, *Bereishit: Genesis, a new translation with a commentary anthologised from Talmudic, midrashic and rabbinic sources*, vol 1a, Mesorah Publications, 1986, S. 780ff, mit dem Beginn, 'Dieser Abschnitt stellt den tatsächlichen Grund for die Existenz Israels in Gottes Augen dar.'

²⁷ A.I.Katsch, *Judaism in Islam: Biblical and Talmudic backgrounds of the Qur'an and its commentaries*, New York: Bloch, 1956, zieht jüdische Parallelen zu dem Material in den ersten zwei Suren des Korans.

²⁸ Für eine Zusammenfassung jüdischer Diskussionen siehe Scherman and Zlotowitz, op.cit., S. 149.

²⁹ *Tanchuma* B.10, cf. Sure 5:32. *Tanchuma* verbindet hier die rechtliche Aussage — „wenn jemand eine Person tötet – außer als Vergeltung für Mord oder die Verbreitung von Korruption im Land – ist es so, als ob er die ganze Menschheit tötet, während, wenn jemand ein Leben rettet, ist es so, als ob er das Leben der gesamten Menschheit rettet.“ – der viel früheren Mischna (Sanhedrin 4:5) mit der Kain und Abel Geschichte.

³⁰ Siehe Fussnote 22 oben.

³¹ Dieser Abschnitt wird zu einem beliebten Ort, um die Abhandlungen Abrahams durch die 'Abrahamitischen Religionen' zu untersuchen. Siehe beispielsweise Firestone, R., 'Merit, mimesis and Martyrdom: aspects of Shi'ite meta-historical exegesis on Abraham's sacrifice in the light of Jewish, Christian and Sunni Muslim tradition', *Journal of the American Academy of Religion*, vol 66 no 1, 1998, S. 93-116, sowie Sherwood, Y., 'Binding-Unbinding: Divided Responses of Judaism, Christianity, and Islam to the "Sacrifice" of Abraham's Beloved Son', *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 72, No. 4, 2004, S. 821-861.

³² (<http://www.myjewishlearning.com/>

texts/Bible/Torah/Genesis/The_Binding_of_Isaac.shtml)

³³ Diese Beobachtung ist nicht begrenzt auf islamische Kulturen: Viele der Aspekte von Kultur, die unten diskutiert werden, kann man auch woanders in der nicht-westlichen Welt finden. Es gibt auch wichtige Fragen zur Beziehung zwischen Islam und Kultur, die jedoch über die Zielsetzung dieses Vortrags hinausgehen.

³⁴ Siehe auch mein *The Bible and Other Faiths*, IVP, 2003, passim.

³⁵ *Islam: Faith and History*, Oxford: One-world, 2004, S. 228.

³⁶ Siehe auch mein 'Towards a biblical framework for Christian discipleship in a plural world', in H. Boulter (ed), *Pursuing the Friendship of Strangers*, Oxford Diocesan Committee for Inter-faith Concerns, 2009, S. 22-31, zu einer Diskussion der Analyse von Genesis 1-11 über das religiöse Wesen der Menschen.

³⁷ Siehe mein *The Bible and Other Faiths*, Kapitel 5.

³⁸ M. Volf, *Exclusion and Embrace: a theological exploration of identity, otherness and reconciliation*. Nashville: Abingdon Press, 1996, argumentiert in diesem Kontext hinsichtlich der Nachwirkungen der Völkermorde im früheren Jugoslawien.

³⁹ Zu einer vergleichenden Untersuchung der biblischen und koranischen Joseph-Geschichten siehe Kaltner, *Inquiring of Joseph: getting to know a biblical character through the Qur'an*. Minnesota: The Liturgical Press, 2003.

⁴⁰ *The Iron in the Soul: Joseph and the Undoing of Violence*, London: Melisende, 2009.

⁴¹ Sheikh Mohammed Elsharkawy. Siehe <http://lcjb.cjsonline.gov.uk/Hertfordshire/403.html>

⁴² 41v57, 45v5-7, 50v20.

⁴³ R. Harries, N. Solomon, T. Winter, *Abraham's children: Jews, Christians and Muslims in conversation*, Continuum, 2006, präsentiert Sichtweisen zu Abraham in den drei Glaubensrichtungen.

⁴⁴ Love your brother, love your neighbour, K. Murrad, Leicester: The Islamic Foundation, 1982.

⁴⁵ Genesis Rabbah (XLVIII: 1-5).

⁴⁶ Siehe Scherman und Zlotowitz, op.cit., S. 625ff.

⁴⁷ Genesis Rabbah (XLVIII:9, 11, 14).

⁴⁸ Scherman und Zlotowitz, op.cit., S. 629ff.

⁴⁹ Zur weiteren Analyse siehe M. Lodahl, *Claiming Abraham: reading the Bible and the Qur'an side-by-side*, Brazos Press, 2010, Kapitel 2.

⁵⁰ Siehe Sure 11:77-80 zu Lots Gastfreundschaft gegenüber den Engeln.

⁵¹ Zum Beispiel Ibn Kathir (d. 1373), der zu Sure 11:69-70 kommentiert, berichtet dass die Bibel sagt, dass sie aßen, aber dies ist falsch. Ibn Hazm's Kritik an den christlichen Interpretationen des Abschnitts hinsichtlich der Trinität ist zusammengefasst in J.W. Sweetman, *Islam and Christian Theology*, part 2 vol 2, S. -9.

⁵² Siehe beispielsweise Calvin, *A Commentary on Genesis*, The Banner of Truth Trust, 1965 (zuerst auf Lateinisch veröffentlicht, 1554), S. 469-472, G. Wenham, *Genesis 16-50*, Word Publishing, 1994, S. 62-63.

⁵³ Vielleicht die bekannteste Ikone ist diejenige der drei Engel, die als die Dreieinigkeit dargestellt werden.

⁵⁴ Markus 1v29-31, Lukas 4v38-39. Matthäus berichtet dieses Ereignis etwas später in seinem Evangelium, 8v14-15.

⁵⁵ Lukas 19v1-10, Johannes 4v1-26, Johannes 11v1-12v8, Matthäus 9v10-13.

READING GENESIS IN THE CONTEXT OF ISLAM: WINDOWS ON THE TEXTS

Reading Genesis in the context of Islam matters. It matters first because God is covenanted to all of His creation (Genesis 9v12-17, 12v1-3) and, today, at least one in five of the human beings whose creation Genesis describes can be identified as 'Muslim'. If God loves His world, and if Christians are called to live to His glory and to witness to His Gospel within that world, then it is essential that they take full account of all human beings in their reading of the Bible. In particular, Genesis is the book that announces the Gospel of God's blessing to all peoples (12v1-3 cf. Gal 3v8), and is so foundational to the biblical world view that it can be expected to be foundational to an understanding of a world that contains so many Muslims. Second, it matters because Genesis offers important resources for helping Muslims to understand why the world, including themselves, needs the Gospel. The Qur'an and Islamic tradition refer frequently to events in Genesis, which makes Genesis a fruitful starting point both for discussion between Muslims and Christians and for developing an understanding of the similarities and differences of the two faiths. Third, it matters because reading in different contexts can contribute to our understanding of the riches of Scripture. While faithful reading of Genesis in the context of Islam is likely to produce

results that are entirely continuous with other readings by the Christian community, it is also likely to produce fresh insights because it looks at the text from different perspectives.

But what does it mean to read Genesis in the context of Islam? The major question for any contextualised reading is how one relates the world in front of the text (i.e. the context in question) to the text. While the meaning of a text can be seen as situated in authorial intention (the world behind the text) or as in the text itself (the world of the text), it is the world in front of the text that often determines not only how the text is perceived but also the questions which are brought to it.¹ In the case of Islam, there is the complication that the world in front of the text includes another text that interacts with the Bible - the Qur'an - and Genesis is arguably the biblical book that finds most parallels in the Qur'an. As part of the world in front of Genesis, the Qur'an brings with it its own interpretive worlds, of, behind, and in front of its text. The 'world behind' the Qur'an includes Genesis and its use in seventh century Arabia, not least by the Jewish communities with which Muhammad was in touch.

This paper will negotiate the complexity by applying to Genesis three

dimensions that might be taken into account in any reading of the Bible in Islamic contexts. First, the history of both Christian and Muslim readings of Genesis indicates much that can be learnt, both positively and negatively, to help us understand our current concerns. Second, the textual study of the Qur'an alongside the Bible sheds light on both texts. Third, experiences and questions from Islamic contexts can provide fresh perspectives on Genesis. I will not attempt to include the whole of Genesis, but to consider examples that will open some windows onto both the riches of Genesis and Islamic thinking. The metaphor of 'windows' is chosen because windows not only let light into a house, but are also the places through which people look into a house and from which its inhabitants view the outside world.

1. HISTORICAL WINDOWS

We note first that 21st-century people are not the first ones to be reading the Bible in the context of Islam. On the one hand, the "world in front of the text" in which Christians have been reading Genesis has included Islam for nearly 1400 years. On the other hand, since the Qur'an has much explicit reference to the Bible, and since Muslims have been relating to Jews and to Christians since the time of Muhammad, Muslims have also been reading and referring to Genesis throughout that time.

1.1. Christian readings: using Genesis as a window through which to look at the world of Islam

In many contexts, Christians have searched the world of the biblical text for reflections of their encounters with

Islam in the world in front of the text. In recent centuries, there has been some focus on using material from Genesis in order to explain the gospel to Muslims; here, however, I want to introduce some of the questions raised by mediaeval contexts that are remarkably parallel to current questions. The mediaeval discussions often appear inadequate as we look back from the 21st-century: the historical material can help us to see where the merging of the two horizons of the worlds of and in front of the text has produced inappropriate one-to-one correlations between something in the Bible and something in the reader's world, and thence to ask where we are making similar mistakes today.

1.1.1. *Reading in the Eastern Christian world – apocalyptic, Ishmael*

The earliest Christian writings about Islam² sought to understand how the Arab conquests could fit into a Christian worldview, which meant trying to understand them in terms of a biblical framework of history. At the time, Christianity was firmly wedded to politics in the Byzantine Empire, and also in the areas where Monophysite and Nestorian christologies prevailed. The Byzantine Empire was seen by its inhabitants as quite literally the kingdom of Christ on earth, so conquest by non-Christians was a real theological problem.

One solution to the problem was to see the conquests in apocalyptic terms. The earliest major extant example is the late seventh century "Apocalypse of Pseudo-Methodius"³. It locates the Islamic conquests in the last period of total human history, and its telling of that history is rooted in Genesis 1 to 11, with its background of sin and

violence, and the rise of the various kingdoms of Nimrod, Japheth, Ham and Shem. To the 21st century reader, the analysis of Genesis 10 might appear quaint. It reflects a tradition of interpretation, but for our purposes, it is more important to note that it also reflects an analysis of the kingdoms of the time (the then world in front of the text) that makes one-to-one correlations between them and the kingdoms of Daniel and Revelation -- including the identification of the Byzantine Empire with the kingdom of Christ.

This apocalypse and numerous other early Christian writings about Islam refer to another aspect of Genesis: The Arabs had long been seen as descendants of Ishmael, so Christians discussed the possibility of God sending a prophet to those descendants. For example, John of Damascus, in his discussion of Islam as 'heresy', called the Muslims "Hagarites"⁴. This might refer to the Muslims' description of themselves as those who had made hijra, but probably reflects the Christian perception that they were descendants of Hagar. As today, this took those Christians back to Genesis as well as to Galatians, and people noted both the positive and the negative implications. However, on the whole, this identification of Muslims with the Ishmaelites enabled Christians to see them as fellow worshippers of the one God, even though the Islamic understanding of that God was limited.

1.1.2. Reading in the Western Christian world -- crusade sermons

When we move to the west and the Middle Ages, we can find Genesis used in sermons that were calling people to fight against Muslims in the Crusades. These sermons are essentially

calls to take up the cross and leave one's homeland in order to fight for the holy land. They are full of biblical quotations and allusions.

Christoph T. Maier's collection of model sermons (Crusade propaganda and ideology: model sermons for the preaching of the cross, Cambridge University Press, 2000) indicates three main uses of Genesis:

1. Genesis 3 is used in presenting the fall which necessitates the redemption through the cross of Christ which may be attained through crusading (p 111).
2. An important theme in the sermons is the power of the sign of the cross, that sign being worn by every crusader in the form of a piece of cloth sewn onto his clothes. The cross is seen in Jacob's staff which enabled him to cross the Jordan (Gen 32v10, p 107) and in Jacob's ladder which accessed God's help (Gen 27v12, p 109),
3. It was necessary for Crusaders to leave their country and to persevere through difficulty. Examples from Genesis used to encourage them include Abraham's journey from his homeland (Gen 12, p 137), Jacob's work for Rachel (29v20, p 115) and Noah's building of the Ark (Gen 6, p 115). There is also a whole sermon based on Genesis 49v21: "Naphtali is a deer let loose, who speaks beautifully" (p 153-9). It is said that "Naphtali" means "enlargement", and the Crusader is to have his heart enlarged with the love of Christ and so, like the deer, to be loosed from his home. His crusading will be speaking beautifully of Christ, and he will receive blessing as did Naphtali from Jacob.

Again, some of these readings are likely to appear quaint to the 21st-century reader, in that they use a mediaeval strategy of mining the Old Testament for illustrative metaphors. However, the more serious problem is that of equating the sign of the cross with the sign worn by the Crusaders: the merging of the particular world in front of the text with the world of the text in an inappropriate way.

Such historical readings of Genesis raise acute questions for today's world, in which, as already observed, Christians continue to ask how Islam as a whole can be viewed within a Christian worldview, how they should regard the possibility of Christian rule, how the biblical material about Ishmael might relate to present-day Muslims, and what it might mean to live by the cross in Islamic contexts.⁵ Are our readings of Genesis any more faithful to the Bible as a whole than were those of our predecessors? And are we missing aspects of Genesis in our focus on these particular questions? I want to suggest that taking full account of the other "windows" explored below in this paper will help us towards faithful reading.

1.2. Muslim readings: seeing Genesis through the window of Islam

It is not only Christians who have been reading Genesis in the context of Islam for the last 14 centuries: Muslims have also been reading Genesis, and seeing their "world in front of the text" reflected in its pages. In the early days, much material from Genesis came over into Islamic tradition and Qur'anic commentary via Jewish and Christian converts to Islam, and some writers refer explicitly to the fact that their material comes from the Bible⁶.

As time went on, fewer and fewer Muslims seem to have actually read the Bible, except to criticise it. However, a few have read it for other purposes, and some still do so.

In each case, Muslims are reading Genesis on the basis of the Qur'anic view of the previous scriptures. That is, Genesis is part of the Taurat that God gave to Moses. The original Taurat was, according to the Qur'an, an Islamic book of the same kind as the Qur'an, but it has become distorted. From the early times, there has been disagreement as to whether the distortion has been through the wrong interpretations of Jews and Christians, or whether the actual text has been corrupted: most Muslims today believe the latter.

Thus, Muslims seldom approach Genesis as a Jewish or Christian text, or read Genesis in order to understand Jewish or Christian thinking. Instead, they read Genesis as an Islamic text, albeit one that might not exist in its pristine state. It is not only that they see the world of Islam in the text of Genesis: they also assume that the world behind the Genesis text was an Islamic world. In Islamic thinking, Adam, Enoch, Noah, Abraham, Isaac, Ishmael, Jacob and Joseph were all prophets of Islam, so that they and their followers practised something similar to present day Islam. Further, these prophets, and others including Jesus, are seen as forerunners of Muhammad, and some are believed to have predicted his coming.

1.2.1. Reading Genesis as an Islamic text

Some Muslims see the extant text of Genesis as sufficiently reliable to

be useful for Islamic reading. For example, it is relevant to the discussion of Christian readings above, that Muslims as well as Christians have seen Islam in the Ishmaelites⁷. However, Muslim views can be rather different from Christian ones! One of the earliest extant Islamic polemics against Christianity was written by Ali At-Tabari (c.855)⁸, a convert from Christianity. He does not appear to question the text of Genesis, but he does criticise Christian interpretations of it and uses his own, Islamic, reading as part of his argument that the Bible predicts the coming of Muhammad. The specific argument from Genesis is that God's blessings on Ishmael in 21v13, 17v20 and 16v10-12 apply to the Arabs. He sees Ishmael as included in the blessings for Abraham's offspring in 15v4-5 and 22v16-18, parallels the angelic message to Hagar in Genesis 21 with the angelic message to Mary in Luke 2, argues for a positive interpretation of Ishmael as a 'wild ass of a man' (16v12), adds the idea that the 'prophet like Moses from among Israel's brethren' (Deut 18v18) is from their brother Ishmaelites, and concludes that the blessings coming to Ishmael are even greater than those for Isaac. All this lays a foundation for finding many other Old Testament references to Muhammad, especially in Psalms and Isaiah.⁹

Serious modern Islamic commentary on Genesis is scarce, but it does exist. The prime example is Sir Sayyed Ahmad Khan's *The Mahomedan Commentary on the Holy Bible*, published on his own press in Ghazee-pore in 1862. The first volume comprises a lengthy introduction not only to Genesis but also to the whole Bible which argues over against 19th century

European criticism that the Bible is largely reliable, and that Muslims can and should read it. The second volume is a commentary on Genesis 1-11, which is mainly concerned in presenting parallels to Genesis from Qur'anic material and other Islamic traditions. The overall effect is to establish common ground between the Bible and the Qur'an, and to break down traditional polarisations between Islamic and Christian thought.

Today, there is a small but, I think, increasing number of Muslims who, while not seeing Genesis as the pristine Word of God, recognise its usefulness in interpreting Qur'anic stories that refer to Genesis characters. On the Indian subcontinent, there is a strand of thinking associated with Aligarh, the university founded by Sir Sayyed Ahmad Khan. This sees the Bible as an important resource for the study and interpretation of the Qur'an. An important current scholar exploring such themes is Mustansir Mir, whose writing about the Qur'an often introduces comparisons with the Bible¹⁰.

The usefulness of reading between the Bible and Qur'an is also recognised by the participants in what is known as "scriptural reasoning", a practice whereby groups of Christians, Muslims and Jews study parallel passages from their respective texts¹¹. Here, reading in the context of Islam includes reading with Muslims and taking into consideration their personal reactions to the Bible, a practice that can be particularly relevant to Genesis, since it has so many Qur'anic parallels. The inter-textual 'windows' explored below are of great interest when opened in this way.

1.2.2. Polemic and critique

Serious study of Genesis alongside the Qur'an indicates that there are not only significant similarities, such as those noted by Sayyed Ahmad Khan, but also, as we will see below, significant differences. Hence the majority of Muslims today see the Genesis text itself as corrupted, and there is a long history of Muslim readings of Genesis for polemical purposes. As the following examples show, the Bible may be critiqued because of perceived errors and contradictions, because of its different theology, because of the way that Christians have interpreted it, or because it expresses ideas regarded as immoral.

Example 1: Finding Contradictions and Anthropomorphisms

Much of the foundation of Islamic polemic against the Bible can be found in the writings of Ibn Hazm (994-1064)¹². His *Kitab al-Fasl fi al-Milal wa al-Ahwa' wa al-Nihal* scours Genesis for apparent contradictions, such as Sarah's being an attractive woman at the age of 90, or Abraham's marrying his sister, when such marriages were forbidden in Levitical law. He is also scathing about the many anthropomorphisms in Genesis. He takes particular exception to the story of Abraham's three visitors in Genesis 18, discussing in detail Christian Trinitarian interpretation of the passage as well as the ideas that angels could eat and that God could appear.

More recently, the systematic biblical critique of M.R. Kairanvi's, which summarises his famous debate with C.G. Pfander in 1854¹³, added criticism from 19th-century biblical scholarship to the tradition of searching out contradictions and errors. This approach

continues to influence current polemics relating to Genesis.

Example 2: Adam and Eve -- the fall and the gender challenge

The Genesis Adam and Eve story is regularly critiqued by Muslims for two reasons:

- Theologically, the story is the centre of the Christian doctrine of the Fall. In the Qur'anic version¹⁴, Adam and Eve are not deliberately disobedient: rather, they are deceived by Satan into thinking that eating from the forbidden tree is right and good. God then reminds them of his prohibition, whereupon they repent and are forgiven before being sent to earth from the garden (which is in paradise). It is not the human beings but Satan who is fallen, and it is the external temptation from him rather than the internal whispering of our own hearts that is our greatest threat¹⁵.
- Practically, Muslim writers often point out how the accounts of Adam and Eve in Genesis 3 have been used to oppress women. In contrast, there is no separation of the roles of the man and the woman in the Qur'an versions. In fact, the presence of Eve is often only indicated by dual verbs. The argument is, then, that it is Christianity and not Islam that sees women as dangerous temptresses and the cause of human sin.

Example 3: Lot, Abraham, Isaac and Jacob: Scandalous tales

"Is it not shocking when the Bible speaks of

- deceit and lies attributed to Abraham
- cheating and treachery to Isaac and Jacob
- incest to Lot?"¹⁶

The belief of many Muslims that the prophets are infallible makes the sinfulness of all these people unthinkable. It is not unusual to find Muslim polemicists insisting that attributing lies and incest to such characters as Abraham and Lot implies either slander of the prophets or that God approves such activity, and concluding that the original text of Genesis has been lost.

Criticism of such aspects of Genesis is, then, based in Islamic views of the characters involved, which are, in turn, rooted in the references to them in the Qur'an. It is but one aspect of the phenomenon noted at the beginning of this section: that Muslims tend to read the Bible through the window of Islam. A major implication of this for Christian readings of Genesis in Islamic contexts is that we need to take full consideration of Muslims' views in our attempts to see where the biblical text reflects those contexts. Otherwise, we run the danger of looking for our own perceptions of Muslims and of Islam rather than for Muslims and Islam as they actually are. We turn now to some of the Qur'anic material which is so foundational to Islam.

2. INTER-TEXTUAL WINDOWS

We have noted that the Qur'an is part of the Islamic world in front of the biblical text: an obvious way of reading Genesis in the context of Islam is, then, to consider the Genesis stories alongside parallel Qur'anic stories¹⁷. This raises many questions about the relationship between the two texts: should we treat them as independent windows on the same stories, or as windows on different stories? Or

should we treat the Qur'anic versions like the Islamic readings of Genesis explored above, as Islamic views of the Genesis text? A fruitful way into these questions is through Jewish treatments of Genesis that can be seen as "the world between the texts" of the Bible and the Qur'an.

2.1. Parallel stories

First, we consider what the Qur'an has to say about the Genesis characters¹⁸. This is a useful exercise in its own right, since putting the world of the Genesis text alongside the world of the Qur'anic text can be seen as developing a dialogue between those two textual worlds. This is a very fruitful way of seeing the similarities and differences between biblical and Qur'anic thinking. On the one hand, it helps us to see how the Qur'an is dealing with the biblical story. On the other hand, it can send us back to Genesis with new eyes.¹⁹ There are many Qur'anic parallels to Genesis: here, we will consider only the Cain and Abel story, as it is short and instructive, and the Abraham story, since the idea that Islam and Christianity are both 'Abrahamic religions' is the current popular successor to the idea that they are cousins through Ishmael.

2.1.1. Example 1: Cain and Abel

The Qur'an generally refers to biblical stories rather than telling them in their own right, and in most cases stories are referred to in a number of different places, which can make reading them alongside the Genesis stories a complex activity. The Cain and Abel story is a straightforward place to start, since it is referred to only once in the Qur'an:

[Prophet], tell them the truth about the story of Adam's two sons: each

of them offered a sacrifice, and it was accepted from one and not the other. One said, 'I will kill you,' but the other said, 'God only accepts the sacrifice of those who are mindful of Him. If you raise your hand to kill me, I will not raise mine to kill you. I fear God, the Lord of all worlds, and I would rather you were burdened with my sins as well as yours and became an inhabitant of the Fire: such is the evildoers' reward.' But his soul prompted him to kill his brother: he killed him and became one of the losers. God sent a raven to scratch up the ground and show him how to cover his brother's corpse and he said, 'Woe is me! Could I not have been like this raven and covered up my brother's body?' He became remorseful. On account of [his deed], We decreed to the Children of Israel that if anyone kills a person—unless in retribution for murder or spreading corruption in the land—it is as if he kills all mankind, while if any saves a life it is as if he saves the lives of all mankind. Our messengers came to them with clear signs, but many of them continued to commit excesses in the land. (Surah 5: 27-32)²⁰

We begin by asking what the Qur'an is doing with the Genesis story. The passage above indicates first that it is giving either the true version or the true interpretation of the story: as we shall see, it is quite common to find the Qur'an settling interpretative questions. Second, it is using the story as an introduction to legislation: v 32 is frequently used in Islamic discussions of murder and of other crimes which, according to classical lawyers, require

the death penalty. Third, the wider context of Surah 5 indicates how the story is being used in the context of the early Muslim community in Medina. The surah is here dealing with some of the opposition which Muhammad received from the Jews: in fact, some of the commentators tell us that the specific context was a plot against the life of Muhammad²¹. The story, then, both encourages believers and warns unbelievers, and it is not surprising to find the murderer as brother being understood as picturing the Jews and the Christians, while the innocent brother pictures the Muslims.

It is evident, then, that Genesis and the Qur'an present Cain and Abel for different purposes and in different contexts. Whilst Muslim tradition names the 'sons of Adam' and commentary sees this as a paradigmatic crime, the story needs no particular context in order to fulfil its Qur'anic functions. Similarly, whilst the New Testament uses it to illustrate a call to brotherly love (1 John 3v12) and Christian tradition has used it to picture Jewish rejection of Jesus as Messiah, Genesis uses it as part of its primeval history. Without its context within human genealogy, it loses its biblical function within the account of creation, fall and redemption, it can retain its moral lessons, but it loses much of its anthropological and theological significance.

This becomes evident as we go on to consider the content of the story, and note both the similarities and differences between this passage and Genesis 4. In both Genesis and the Qur'an, the story stands as a paradigm study of human violence. Both emphasise that murder is wrong, that jealousy is wrong, and that jealousy can lead to

murder, even amongst siblings. Both stories indicate God's judgement of the murderer. However, there are different characterisations and emphases. Most obviously, while the Qur'anic story is of the two brothers, the main actors in the Genesis version are Cain and God. The Qur'an has Abel addressing his brother: The Bible has Abel saying nothing (until his blood cries from the ground), and a lengthy conversation between God and Cain.

Thus, while the stories indicate some important agreements about right, wrong, and the value of human life, they also indicate some very important differences between qur'anic and biblical worldviews. In particular, while the qur'anic story effectively divides humanity into the innocent Abel and the wicked Cain, the Genesis story will not permit such a division. It is about God's dealing with sinful Cain, in mercy as well as in judgement, and opens the way for the many two-brother-accounts that in different ways subvert the simple expectations implied by the Qur'anic version, most notably in Jesus' parable of the Prodigal Son. Reading the two versions together, then, highlights the question that so dominates the early chapters of Genesis: "How does God deal with the emergence of wickedness within His good world?"

This is, rather than Pseudo-Methodius' method of asking how the descendants of Noah and the nations of Genesis 10 relate to current kingdoms, is a key to how Genesis 1-11 can best be used in laying the basis for considering how Islamic conquest should be viewed within a biblical worldview: the story of Cain and Abel marks the beginning of religiously based violence (it was,

after all, an argument over a sacrifice), and of God's dealings with it. We will take up the power questions again in section 3.1 below.

2.1.2. Example 2: *The binding of Isaac*

While the Qur'an refers to Abraham in numerous places, it is notable that it shares very few of the incidents recorded in Genesis. Rather, the Qur'an focuses on Abraham's early life – his coming to monotheistic faith, his challenge to the idolatry of his father and his people, and his trial by fire by the wicked King Nimrod – and on his establishment with Ishmael of worship at the Ka'abah in Mecca²². The only two narratives concerning him that Qur'an and Bible have in common²³ are those of the angelic visitors, which we will discuss in the next section, and of the sacrifice of Abraham's son, which we explore here. Like Cain and Abel, this story is dealt with only once in the Qur'an:

He (Abraham) said, 'I will go to my Lord: He is sure to guide me. Lord, grant me a righteous son,' so We gave him the good news that he would have a patient son. When the boy was old enough to work with his father, Abraham said, 'My son, I have seen myself sacrificing you in a dream. What do you think?' He said, 'Father, do as you are commanded and, God willing, you will find me steadfast.' When they had both submitted to God, and he had laid his son down on the side of his face, We called out to him, 'Abraham, you have fulfilled the dream.' This is how We reward those who do good—it was a test to prove [their true characters]—We ransomed his son with a momentous sacrifice, and We let him be praised by succeeding generations: 'Peace be upon Abraham!' This is how We

reward those who do good: truly he was one of Our faithful servants. (Surah 37:99-111)

This passage is situated in Surah 37, which sets out the eternal consequences of obeying and disobeying God. It is illustrated by a series of stories of prophets on whom the sura calls down God's blessings. Two incidents in the Abraham story are chosen -- the first is that of his challenging his father's and his people's belief in idols, with a reference to his consequent trial by fire. The second is this brief account of the sacrifice of his son.

The Bible reader will note immediately that the Qur'anic version is much shorter than the account in Genesis 22, and that Genesis' long build-up to the birth of Isaac is summarised in just one verse. The Qur'an has none of the details of God's speaking to Abraham, replacing them with Abraham's telling his son that he had a dream. Where Genesis leaves us wondering what Isaac thought of it all, the Qur'an tells of his willing cooperation. Genesis also leaves us guessing the son's age: the Qur'an informs us of it. In short, the Qur'an's brief account adds details that are missing from Genesis.

What, then, is the Qur'an doing with the story? It is answering some of the questions that the Genesis reader might ask, and in doing so using it to present Abraham and his son as examples of obedience. Indeed, it is this obedience that is the focus of the yearly commemoration of this sacrifice in 'Id Al-Adhar during the Hajj. In the context of this surah, which is encouraging obedience to God and indicating why the prophets were blessed, the story is presented as a test for Abra-

ham, and his passing the test as the basis for the blessing that he and his offspring received from God.

What might this context do to our reading of Genesis 22? I want to suggest three things:

First, it can alert us to the importance of the story. In our contemporary world, the binding of Isaac is often seen as problematic. 'Is God being depicted as an abusive father?', people ask. The fact that it is one of only a very few of the incidents in Abraham's life that are actually common to Genesis and the Qur'an can send us back to Genesis asking why this particular story was chosen and why it is so important within Genesis. It can be seen as the climax of the Abraham story, which echoes and fulfils Genesis 12²⁴.

Second, while Christian readers are likely to focus on God's merciful provision of the sacrifice, the Qur'anic emphasis can remind us of the balancing notion of testing and of the development of full submission to God. While the New Testament focuses on the unconditional blessings promised to Abraham and received by his faith, Genesis 22v15-18 adds the balancing notion that those blessings were confirmed because of his obedience.

Third, which son was it? The Qur'anic version does not name the son, and it is well known that Muslims argue that this was Ishmael. It is interesting here that Jewish discussion²⁵ suggests that Abraham rather hoped that it would be Ishmael -- that verse 2 represents the discussion in which Abraham successively says, "I have two sons. They are both the only son of their mothers. I love them both." God finally makes it

explicit, "Isaac". In the Qur'anic version, it doesn't really matter which son it was, since the focus is the exemplary obedience, but in Islamic thinking it does matter, as it establishes a link with Ishmael and therefore with the Arabs and the Hajj. In Genesis, it also matters, because this story is not only about Abraham's obedience but also about the establishment of Israel. Indeed, some Jewish commentators see this story as crucial not only in the physical succession of the patriarchs but also in establishing the whole nature of Israel as God's holy people.²⁶

In reading not only Genesis but also the rest of the Bible in the context of Islam, we cannot underestimate the importance of a right understanding of Israel, not least because her very existence is so contentious today. In biblical thinking, Israel is not incidental but fundamental to God's dealings with the world. It was important that God chose not only the father of Israel but also her mother.

2. 2 Jewish bridges

This reading of parallel texts raises the obvious questions of the origins of the Qur'anic material, and of how the Qur'an is using Genesis. It is well known that the Qur'an seldom actually quotes the Bible, and often reflects midrash²⁷. This can be seen as evidence of the orality of Muhammad's reception of biblical material, a view which is, of course, unacceptable to most Muslims. Rather than entering this discussion, I want to handle reference to midrashic material as implying that the Qur'an is entering into Jewish -- and, perhaps, Christian -- discussion of a text. We might describe the Jewish bridges as "the world between the texts" of Genesis and the Qur'an.

2.2.1. Qur'anic solutions to Genesis/Jewish questions

There are places where the Qur'anic choice of Jewish material can be seen as solving a problem that Jews see in the text, or even as taking sides in a Jewish-Christian argument. We return here to our two examples of Cain and Abel and Abraham.

Cain and Abel

One of the characteristics of rabbinic discussion is to ask how much of the Mosaic Law was known before the times of Moses, and to read back into Genesis questions concerning that law. The midrash²⁸ raises two questions of legal interest that the Qur'an can be seen as answering.

First, how did Abel's body get buried?

The early Genesis Rabbah reflects on why the word translated 'blood' in Gen 4v10 is plural. One suggestion is that the blood was spattered across the ground, and that it was crying out because the body had not been buried. (XXII: 9). The later Midrash Tanchuma picks up the question, and very probably represents the discussion that was going on at the time of Muhammad²⁹.

Two main options are offered: first, that Cain dug a hole and buried him, perhaps after seeing clean animals burying the corpse of a dead animal; and, second, that Adam and Eve buried him after seeing a raven scratch the ground and bury a dead raven. Such an interpretation offers an origin for laws about the burial of bodies. The Qur'anic solution is that Cain did the burying, and that God showed him how to do it through a raven (Surah 5:31).

Second, is this murder or manslaughter?

The presenting problem in the text is that Cain is not given the death sentence that would be appropriate for murder, but only a sentence of exile, that would be more appropriate for manslaughter. Again, Genesis Rabbah introduces the question: "Cain's judgement shall not be as the judgement of other murderers. Cain slew, but had none from whom to learn (the enormity of his crime), but henceforth, all who slay shall be slain." (XXII: 12). That is, this very first murder can be handled as manslaughter because there was no precedent by which Cain could have known exactly what he was doing. Indeed, the midrash discusses his difficulty in discovering a way of killing his brother when he knew so little about death: had he, perhaps, watched his father killing an animal for food? (XXII: 8). The later Midrash Tanchuma asks whether he can have known that his actions would result in his brother's death.

The Qur'anic solution to this question is quite simple: Cain states his deliberate intention of killing his brother, so this is murder. The Qur'an follows the story with a direct citation of the Midrash Tanchuma's conclusion to its discussion: "if anyone kills a person—unless in retribution for murder or spreading corruption in the land—it is as if he kills all mankind, while if any saves a life it is as if he saves the lives of all mankind."³⁰

Abraham

The reader might wonder about the origins of the stories of Abraham's early life recounted in Surah 37 and mentioned above. Similar stories are told in the Midrash on

Genesis 11v28, since the rabbis both asked how Abraham came to an understanding of the one God and why it is mentioned that his brother died before his father in 'Ur' which can mean, in Hebrew, 'a fire'. It appears to be these Jewish interpretations to which the Qur'an refers not only in Surah 37, but frequently elsewhere.³¹

For the purposes of this paper, I want to focus not on these stories but on the Qur'anic treatment of the binding of Isaac explored above.³² We might first ask why this particular story is included in the Qur'an as one of only two incidents in Abraham's life that are clearly common to the Qur'an and Genesis. The answer might be in its importance in Jewish thought, and thus is the thought of the Jews with whom Muhammad was interacting. We have already noted that it is seen as foundational to the very existence of Israel; and Genesis 22 is the only passage of Genesis that is included in regular morning prayers. It is also one of the readings set for *Rosh Hashanah* -- New Year -- the significance of the reading being seen in the following prayer:

"Remember unto us, O Lord our God, the covenant and the loving-kindness and the oath which Thou swore unto Abraham our father on Mount Moriah; and consider the binding with which Abraham our father bound his son Isaac on the altar, how he suppressed his compassion in order to perform Thy will with a perfect heart. So may Thy compassion overbear Thine anger against us; in Thy great goodness may Thy great wrath turn aside from Thy people, Thy city, and Thine inheritance."³³

It is not difficult to see the parallels here with the Islamic commemoration of Abraham's sacrifice during the annual *hajj*. We might speculate on how observation of Jewish prayers and rituals might have fed into the Qur'anic and subsequent Islamic treatments of the story. However, for our reading of Genesis, it is more interesting to note how this prayer links the covenant blessings with Abraham's obedience, as does the Qur'an. If we then turn to *Genesis Rabbah*, we find that the obedience of Isaac, the nature of the incident as a test, and the obedience as the source of blessing are all concerns of the rabbis. The discussion of the chapter starts with reflection on the relationship between Isaac and Ishmael: a conversation is presented that is essentially a competition about who is most dedicated to God, the crux being that Isaac is willing to lay down life if God requires it³⁴. The implication is that Isaac will be the one who receives the greater blessing.

In both of the above examples, we see that the Qur'an has similar concerns to the rabbis, not least in its interest in legal questions and in the identity of the believing community. Christians reading Genesis from a New Testament perspective tend to focus on different issues, such as the nature of acceptable sacrifice and God's gracious dealings with sinners; but the rabbinic and qur'anic questions are also valid questions to bring to the Genesis text. The inter-textual windows can, then, alert Christian readers to neglected aspects of the text, to the different ways in which they can be interpreted, and to the ways in which later writings – whether Midrash/Talmud, New Testament or Qur'an – affect current readings.

3. CONTEXTUAL WINDOWS

We now turn from the inter-textual "windows" to some of the more obvious considerations in any contextual reading of Scripture. First, how does the culture of the particular context relate to those in and behind the text? Second, what questions does the world in front of the text raise for our Bible reading, and how should we look for answers to those questions?

3.1. Cultural windows

It is tempting in any given context to see aspects of the context directly reflected in the world of Scripture. The key question is how one might correctly identify parallels between the world of the text and the world in front of the text. I want to suggest here that there is an important prior step: identifying parallels between the world in front of the text in the world behind the text. If we can see how the world of the text is dealing with a particular aspect of the world behind the text, that will help us to see how it might speak into a parallel in our own world. For example, it is only as we reflect on how Genesis 1-2 deals with the creation stories of the time that we can determine how it relates to the various accounts of the origins of the world and humankind of our day. At the same time, identification of the right parallels can illuminate what is going on in the world of the text not only at a cognitive but also at an affective level.

Islamic contexts can be particularly rich here, since there are aspects of Islamic cultures that are much closer to the world behind the Genesis text than are Western cultures.³⁵ Obvious examples include family structures

and attitudes to honour. These are relevant to most of the Genesis narratives: we will explore briefly just a few examples.

3.1.1. *Jacob's family*

Muslims are often better able to identify with the dynamics of this polygamous family than are westerners. There is, of course, vast variation amongst Muslim families, and it is notoriously difficult to distinguish between cultural and religious practices. However, it is probably fair to say that almost every aspect of Genesis 27-32 that seems strange to westerners echoes a current practice somewhere in the Muslim world:

- Seeking a spouse amongst cousins in the parents' home area is common amongst Indian sub-continental Muslims in the UK.
- Ensuring that the elder sister is married before the younger is normal in many Muslim societies.
- The traditional practice of the bride and groom only glimpsing one another in a mirror during the wedding ceremony (and, perhaps, never having seen one another previously) can still be found.
- Polygamy may be decreasing, but it is still normal and well within the stipulations of Islamic law.
- Concubinage is also permissible within classical Islamic law, so Muslims can agree that the children of Zilpah and Bilhah, (as of Hagar) were legitimate.

One must beware of making too close an equation between ancient near eastern and modern Muslim cultures, but these various similarities can make reading Genesis with Muslims very fruitful. Muslim women can be particularly moved by the first

reference to God in these chapters - God saw that Leah was unloved, and opened her womb (29v31).

3.1.2. *Patriarchy and honour*

Traditional Islamic societies are, like many other traditional societies, patriarchal. They also have a strong emphasis on honour - of the individual, of the community, of Islam and of the family. In the case of the latter, a key way of retaining honour is ensuring the sexual purity of female family members. The worlds of and behind Genesis share these aspects of culture, and the combination of patriarchy, honour and the importance of female chastity are keys to the understanding of several of the Genesis stories that can seem strange to the Western reader:

- Why did the sons of Jacob react so violently to the rape of their sister, Dinah (Genesis 34)? They were not only furious about the dishonouring of their sister: they were also defending their own honour and the honour of their father and of their family.
- How do we understand the story of Judah and Tamar (Genesis 38)? Genesis makes a contrast between the Canaanite woman and the Jewish man, so going against the prevailing patriarchy as well as against any idea of Jewish superiority. In the first half of the chapter, while Judah's sons are wicked, Tamar is innocent, yet Judah dishonours her by sending her back to her father's house and then refusing to marry her to his third son. Then, while Judah's extra-marital sexual activity is seen by his society as normal, Tamar's is seen by that same society as so dishonouring of Judah's family that, even though she has been sent away from that family to her

father's house, she is sentenced to death. This ill-treated woman then regains her honour by challenging Judah's honour, and, where God had executed a death sentence on her wicked husbands, He establishes her position not only in the family but also in sacred history by giving her not one but two sons.

- In chapter 39, Genesis moves to contrasting case in the honour dynamics between Joseph and Potiphar's family. It reverses again the power balance between Jew and non-Jew and between male and female, and the initially powerless person who is dishonoured by the powerful person again turns out to be the one who will ensure the continuity of God's people.

In each of the above cases, observation of an Islamic culture can help the reader to see the implications of the Genesis stories. On the one hand, Genesis recognises these aspects of culture as part of the human norm: on the other hand, it also recognises how culture can be abused and subverts cultural expectations, such as patriarchal power and emphasis on female rather than male chastity. As noted in the Cain and Abel story, it will not divide the world into 'good' and 'bad' categories: it lets us know that a woman can be the powerful abuser as well as the weak victim, and that both Jews and non-Jews can be righteous or sinful.

3.2. Questions raised by Islamic contexts

How should we regard the world of Islam from a biblical perspective? We come at last to the more immediate questions raised by the "world in front of the text" in Islamic contexts.

As observed in section 1.1 above, Christians have been taking such questions to the Bible since the rise of Islam, but sometimes with results that appal the 21st century reader. It is the thesis of this paper that one way of avoiding wrong readings is to take into account the various 'windows' so far explored, so that we can better understand both Muslims and ourselves through our studies of the world of Islam, the world behind the biblical text, the world of the biblical text and our mutual histories.

One of the most important things that emerge through such study is that the underlying questions are not only about our texts, but about how we interpret them and put them into practice. There is huge variety here, in the range of Jewish as well as Christian biblical interpretation as well as in Muslim Qur'anic interpretation. Further, both historical and cultural considerations indicate that difficulties encountered are at least as much due to our common humanity as to our religious differences. I want to suggest that this is the most fruitful hermeneutic key to a faithful reading of Genesis in the context of Islam: Genesis is about the nature of human beings, and about God's interaction with His chosen sinners: if we treat our questions about Islam as questions about fellow human beings, we can find pointers in Genesis for the whole of our Bible reading in this context.

3.2.1. Land, people and power³⁶

Islam, as Mahmoud Ayoub points out, is not a religion of violence but a religion of power³⁷. It is because Islam has, from the beginning, been linked with political rule that it has a great deal to say about violence, and has

a place for its use. It is also because of this political link that Islam raises unique social and political tensions for non-Muslims. Just as the earliest Christian writings about Islam indicate more concern about its politics than its theology, so post '9.11' Christians are at least as likely to be asking about terrorism, economics and politics as they are about how to share their faith with Muslims.

The world behind the Genesis text was also a world in which religions were linked with political power. Typically, peoples had a variety of gods, at least one of which was a major deity linked to their particular ethnic group and having a home (temple) in their territory. The king's wars were seen as the god's wars, and the king was often the god's representative. Thus there was a close link between religion and people, power and territory. That is, for the Genesis writer, links between religion and power were the normal state of the world.

We can then see that Genesis challenges this normality from beginning to end. The most obvious analysis is in the Babel narrative, which expresses the danger that such links are to humanity and God's determination to limit their effects. However, the ground-work is done in Genesis 1-10:³⁸

- The creation narratives undermine the whole idea of deities giving power to particular peoples by establishing the fact that there is only one God who is the god of all nations.
- That God gives people a place to live in, and delegates power to them.
- But they abuse their power: they want to be in control, and take even

the forbidden fruit of the land for themselves.

- The Cain and Abel story is not only about murder following the fall but also about violence following a religious disagreement; and it results in Cain's exile from his homeland.
- The Noah story is about God's response to violence and corruption, specifically mentioning abuse of power. That response is essentially to remove and then restore the land.
- The Table of Nations (Genesis 10) sets out the providential ordering of peoples and territories under God.

In sum, Genesis 1-11 paints a picture of a world in which people by their very nature have power and need land, but in which the desire for power and land has gone wrong.

The patriarchal narratives that comprise the remainder of Genesis then begin with God's calling of Abraham from a land of power (probably the exact place depicted in the Babel story) towards a land that will not be owned for several centuries, and finish with his descendants taking refuge in a land in which they will become slaves. Interestingly, Genesis has very little to say about the religions of the peoples surrounding the patriarchs³⁹, but it has a great deal about how the patriarchs interacted with rulers. Particularly interesting studies are Abraham's relationships with the various kings, and Joseph's rise to and use of power.

Genesis, then, offers a basis for the study of the interactions between religion, worldly power and the one true God in the rest of the Bible. The questions about how Islamic rule might re-

late to the various kingdoms pictured in biblical apocalyptic will continue to be asked, but understanding the power dynamics between human beings in the present is arguably more urgent than discerning the details of what God will do in the future. The above reading of Genesis is, I suggest, a fruitful way into the power questions raised by Islam, and might prevent 21st century Christians from making some of the more obvious mistakes of our ancestors.

3.2.2. *Joseph: reconciliation, forgiveness, blessing*

Genesis might help us to understand some of the current tensions between Muslims and Christians and Jews and the West from a biblical perspective, but how should we then respond to them? It is at least arguable that the most important Christian contribution must have to do with reconciliation and therefore with forgiveness⁴⁰. Here again, Genesis, with its accounts of human division and reconciliation, offers resources, particularly in the story of Joseph. Genesis' story of the wrongs done to him by both his family, his employer and his fellow prisoner and of the gracious way in which God led him to forgiveness and to seeing God's good hand in everything is shared by the Qur'an (Surah 12), which makes it all the more relevant⁴¹.

In recent times in Britain, Kenneth Cragg has written a book exploring the potential of the biblical and Qur'anic Joseph stories in the context of Middle Eastern tensions⁴². In a very different context, a Muslim chaplain to one of the British prisons received a national award for his use of the stories of Joseph in his work⁴³. He finds that it helps non-Muslim as well as Muslim

prisoners to think through their situation and find new hope.

Might the agreement that Muslims and Christians are cousins through Isaac and Ishmael assist reconciliation where there has been a history of mistrust and injustice? And is the idea that we are cousins valid? The questions about how far the Arabs and the Muslims can be identified as the descendents of Ishmael, about what the blessings to Ishmael mean and about how they relate to the blessings to Isaac, will continue to be asked. Joseph found ways to reconciliation both with the brothers who sold him into slavery and with the foreign regime that imprisoned him unjustly. In both Genesis and the Qur'an, the focus is on God's sovereignty throughout, and Genesis emphasises that, through all the vicissitudes that befell him, God was making Joseph a blessing both to his family and to the Egyptians – and to all the lands about⁴⁴.

Perhaps the key to reconciliation is not the question of who inherits Ishmael's blessings, but of God's concern to use His people to bless all other peoples. This concern of God, expressed in 12v1-3, is one of the keys to any reading of Genesis, not least to Paul's reading of it in Galatians 3. While Abraham, Isaac and Jacob were sometimes a blessing to others and sometimes not, Joseph shows us how God carries out His purposes of blessing despite the less noble purposes of His people. How, then, can Christians be willing channels of God's blessing to Muslims? Our final section views a possible way forward through our 'windows on Genesis'.

4. BRINGING IT ALL TOGETHER: HOSPITALITY

Perhaps the most urgent question arising in the world in front of the text is how better relationships between Christians and Muslims can be achieved. One attempt at developing such relationships is the movement to view Christianity and Islam, together with Judaism, as 'Abrahamic faiths': that is, establishing common ground in a figure who is seen as the father of all three faiths, but who predates Moses, Jesus and Muhammad. However, this notion is not without its difficulties, not least that Abraham is very differently regarded in the different faiths⁴⁵. As already noted, while the Qur'an has much on Abraham, it focuses on events before his Genesis 12v1-3 call that are not in the Bible, and on his links with Mecca, that are also not in the Bible. Scripturally, there is more disagreement than agreement on Abraham.

I want to close this paper by suggesting that the two Abrahamic incidents that Genesis and the Qur'an do share can offer resources for relationship without obscuring difference. The story of the sacrifice of the son explored above indicates a theological basis: agreement about the importance of obedience to the one creator God, and of offering ourselves and what is most precious to us to Him. From these points of agreement, we can discuss our different ideas about what that God is like, what He requires of us, how He has acted in His world, and how we can relate to Him.

The other common story is that of Abraham's three visitors recorded in Genesis 18 and referred to in Surahs

11, 15 and 51. The story begins: To Abraham Our messengers brought good news. They said, 'Peace.' He answered, 'Peace,' and without delay he brought in a roasted calf. When he saw that their hands did not reach towards the meal, he found this strange and became afraid of them. (Surah 11: 69-70)

Tell them too about Abraham's guests: when they came to him and said, 'Peace,' he said, 'We are afraid of you.' (Surah 15: 51-2) [Muhammad], have you heard the story of the honoured guests of Abraham? They went in to see him and said, 'Peace.' 'Peace,' he said, [adding to himself] 'These people are strangers.' He turned quickly to his household, brought out a fat calf, and placed it before them. 'Will you not eat?' he said, beginning to be afraid of them, but they said, 'Do not be afraid.' They gave him good news of a son who would be gifted with knowledge. (Surah 51: 24-28)

The Qur'anic references all focus on the story as a prelude to the visit to Lot and the destruction of Sodom and Gomorrah, with only brief mentions of the announcement of Isaac's birth and Abraham's discussion with God. Genesis has very different emphases: it shares the Qur'anic concerns about judgement, but focuses on the birth of Isaac and presents Abraham's discussion as bold debate. Thus this story, too, opens up windows for theological discussion. However, here, I want to look at another dimension: at the hospitality depicted in the opening scene of the story. I propose this idea of hospitality as a key response to the question of relationship raised

in the 'world in front of the text'. We shall now look at the text of Genesis 18v1-8 through our other 'windows', in reverse order:

Cultural windows:

Hospitality is one of the virtues required of Muslims. A book of children's stories⁴⁶ tells of how a stranger visited the Medina, and Muhammad asked the believers who would entertain him. Eventually, one poor man volunteered. His wife cooked and called the two men in to dine in a darkened room. The visitor ate and left, never realising that there was no food on his hosts' plates. They had only pretended to eat, and they and their children had gone hungry. Muhammad commended this man and affirmed that he would get special blessing from God.

Offering appropriate hospitality and responding to Muslim hospitality can be difficult concepts for westerners. In particular, where Westerners honour people by inviting them to their homes, non-western cultures place more emphasis on the honour given to the host by the guest's visit. It is the host's responsibility to receive and feed the guest, and the guest further honours the host by accepting his or her food. The biblical treatment of hospitality, not least in Genesis, is much closer to non-western and to most Muslim cultures. There are many relevant stories, including the patriarch's sojourns amongst foreigners, but probably the most important is this account of hospitality offered to the angelic strangers by Abraham.

Inter-textual windows:

Who were the visitors? Genesis Rabbah begins its discussion of Genesis 18 by asking how God 'appeared' to

Abraham, and asserts that this was an appearance of the Shakinah⁴⁷. There is no question but that this is the presence of God: the discussion is about why it happened and what it meant. Later discussion⁴⁸ asks more technical questions, and how the presence of God relates to the Angels. Is this a vision, followed by the visit of the angels, followed by another vision or other non-corporeal revelation? Maybe even the angels are just a vision! Is it simply that God is present everywhere, and that, after being circumcised, Abraham was able to perceive Him in a new way? Is there some inexplicable mystery here? But Genesis Rabbah⁴⁹ has no problem with the idea that Abraham saw both the shekinah and three angels, and names the angels as Michael, Raphael and Gabriel.

Angels eating? Genesis Rabbah recognises the problem of incorporeal angels eating, and suggests that the angels told Abraham that they would not eat or drink, but that they permitted him to prepare food in anticipation of the son to be born to him and pretended to eat in order to honour his hospitality by permitting him to prepare food for them. Later discussion⁵⁰ asks two further questions:

- Why are they sometimes referred to in the plural and sometimes in the singular (v3, 10, 19v21-2)? Did Abraham address one as the leader of the three? Was it that only one of them spoke to Abraham?
- How could angels eat (v8)? Did they only appear to be eating so that Abraham would not be disappointed in his hospitality, was there an invisible fire from heaven that consumed the food, or was it not the angels but the members of Abraham's family that ate the food?

In sum, Genesis Rabbah explores the theological questions raised by this event, but accepts and retains its ambiguities. It is not surprising in view of our previous discussions that the Qur'an's very brief account does little but answer the Jewish questions⁵¹. There is no question of God's appearing or of angels eating. The mystery is dissolved. Since this incident has often been seen by Christians as a visitation from God that points towards the incarnation, it can be a useful topic for theological discussion.

However, Genesis 18 is also the key chapter on hospitality in Jewish thinking. According to Genesis Rabbah (XLVII: 10, XLVIII: 9), Abraham has always practised the virtue of hospitality, but, after his circumcision, he wonders whether anyone will come to visit him again. God Himself visits, with His angels, and Abraham and Sarah immediately demonstrate exemplary hospitality. Lot is also exemplary in his protection of his visitors even at the cost of his daughters' honour. The Qur'an retains this dimension of the story.⁵²

Not only are Abraham and his family exemplary hosts: the visitors are also exemplary guests. 'Why', ask the rabbis, 'is it a good deed to visit the sick?' The answer is that God visited Abraham when he was recovering from his circumcision. He even finds a way for the angels to eat in order to honour His hosts by eating their food. This dimension is missing from the qur'anic account. The angels do not eat, and this seems to be what causes Abraham's fear: visitors who do not eat one's food are likely to be hostile, and his fear does not subside until the angels reassure him of their errand (11:70, 15:53, 51:28).

Muslims reading Genesis:

In view of the theological differences mentioned above, it is not surprising that Islamic readings of Genesis 18 have tended to be very critical, both of the implied anthropomorphisms in the text and of Christian Trinitarian interpretations of the visitors⁵³. However, this window of hospitality suggests a change of metaphor: having explored how the Islamic context opens windows both into and out of the Genesis text, we might ask whether Genesis can offer a welcoming door through which Muslims can discover the world of the Bible, and a hospitable place in which Muslims and Christians can study together.

- Many of the characters will be familiar to Muslims through their knowledge of the Qur'an and the stories of the prophets. Many are interested in learning more about these characters, and may find the Genesis accounts helpful augmentations of what they already know.
- The Genesis stories explore many of the relational dynamics that are common to all humankind. They do so in a context that reflects a number of aspects of Muslim cultures. They can therefore be an excellent place in which Muslims and Christians can together explore many aspects of the human condition.
- Many of the relationships explored in Genesis reflect fallen human nature: they deal with issues that cause much pain. They can therefore help Christians and Muslims to open their hearts to each other.
- Genesis sets the scene for a biblical history, with its account of creation and fall and of the Noahic and Abrahamic covenants. It can therefore offer a basis on which the Muslim reader who is new to the Bible can begin to make sense of the whole of

the biblical story. Genesis not only provides a familiar context for Muslims, but also raises the questions to which Jesus and his cross will be the biblical answer.

In summary, the book of Genesis offers rich resources for discussions between Muslims and Christians, for developing mutual understanding, and for introducing Muslims to the biblical Gospel of Jesus the Messiah. Further, reading it in the context of Islam introduces Christian readers to dimensions of Jewish and Muslim thought that can take them back to the Genesis text with new questions and fresh understandings that can help them to appreciate the riches of this amazing part of Scripture.

Christians reading Genesis again:

Christian commentary has missed neither Abraham's hospitality nor his guests' gracious acceptance of it⁵⁴: neither has it forgotten the New Testament call to emulate him (Hebrews 13v2). A step-by-step re-reading of this in Islamic context might offer a model for the improvement of relationship so desired in contemporary world:

- Abraham was, according to the Jewish commentary, eagerly looking out for guests.
- He looked up and noticed the men.
- He ran to meet them: his every action is in eager haste.
- He bowed himself in front of them, and offered service to them.
- He recognised their visit as an honour to himself.
- He met every need that he could.
- His whole household got involved in welcoming the guests.
- He gave them the best that he had, and in great abundance.

Can Christians be equally eager and watchful in relation to Muslims? Can we be equally attentive, equally ready to acknowledge, honour and serve them? Can we welcome them into our homes and communities, and share with them what we have?

Christian interpretation has also celebrated the idea of the visitors not only as angelic beings but also as the very presence of God⁵⁵. This, together with the Jewish idea of the Shekinah as an exemplary visitor to the sick, suggests that we might also read this passage as describing God as a paradigm guest. Indeed, we can describe God in Christ as the visitor to His world; and the above reflections on culture can help the Western reader to understand how honouring to humanity is this visit.

Jesus as visitor of the spiritually as well as the physically sick, who accepts their hospitality and enables them to serve Him, is a recurring theme in the New Testament. For example, Mark and Luke introduce His healing ministry with his visit to the home of a sick woman, whom He heals so that she can offer Him hospitality⁵⁶. For example, he visits Zaccheus, the Samaritan woman, Mary and Martha and Lazarus, and received as well as visited many 'tax collectors and sinners' who He Himself describes as sick and in need of a physician⁵⁷. The well known offer of Jesus to 'come in and eat' with any who open the door to His knock is addressed to people who are 'wretched, pitiable, poor, blind and naked', even though they do not recognise it (Rev 3v15-20).

Being a good guest is, too, at the heart of Jesus' missiological directions to

His disciples (Matt 10v11-15, Luke 5v5-12): they are to go out in need of hospitality, to seek out willing hosts, to go into their houses, to give them the greeting of peace later picked up by Islam, to stay, to eat and to heal the sick. That is to be the context for their Gospel proclamation. Is it too much to suggest that Genesis, with its qur'anic parallels, its explorations of the human condition and its similarities to Islamic cultures, offers both an incentive and an ideal locus for Christians to make themselves welcome guests amongst Muslims as emissaries of the Divine Visitor?

IDA GLASER (PH.D.), OXFORD, is Academic Director at the Centre for Muslim-Christian Studies. Physicist and Theologian with Jewish-Christian background. Associate Staff member at Wycliffe Hall College in Oxford. International teaching ministry and author of numerous books and articles on Islam and Christian-Muslim relations.

ENDNOTES

¹ I have explored elsewhere the importance of taking into account the above-mentioned three “worlds” (of, behind, and in front of the text) in interpreting the Bible in the context of other faiths in general. See *The Bible and Other Faiths*, IVP, 2005.

² For an overview of these, see R. Hoyland, *Seeing Islam as others saw it: a survey and evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian writings on early Islam*, New Jersey: The Darwin Press, 1997.

³ English translation available in P.J. Alexander, *The Byzantine apocalyptic tradition*, University of California Press, 1985, pp36-51.

⁴ In *De Haeresibus*, translated by J.W. Voorhis in N.A. Newman (ed), *The Early Muslim-Christian Dialogue: a collection of documents from the first three Islamic centuries*, Pennsylvania: Interdisciplinary Biblical research Institute, 1993, pp139-44.

⁵ See also my *Crusade sermons, Francis of Assisi and Martin Luther: what does it mean to ‘take up the cross’ in the context of Islam?* Crowther Centre Monograph No. 14, Oxford: Church Mission Society, 2010.

⁶ C. Adang, *Muslim writers on Judaism and the Hebrew Bible: from Ibn Rabban to Ibn Hazm*, E.J.Brill, 1996, chapter 4, explores the development of Muslim uses of the Bible.

⁷ Passages used include Gen 15v4-5, 16v6-12, 17v20 and 21v13-18. See C. Adang, *op.cit.*, p264.

⁸ *The Book of Religion and Empire*, translated and edited by A. Mingana, in N.A. Newman (ed), *The early Christian-Muslim dialogue: a collection of documents from the first three Islamic centuries*, *Interdisciplinary Biblical Re-*

search Institute, 1993, p 547-684.

⁹ He sees Muhammad wherever the root hmd is used in the Syriac translation of the Old Testament. Today, some Muslims do the same where the root hmd appears in Hebrew. Particularly popular is Song of Solomon 5v16, where the word usually translated 'altogether lovely' is mehmedim.

¹⁰ For example, M. Mir, 'Dialogue in the Qur'an', in Religion and Literature, Vol. 24, No. 1, 1992, pp. 1-22, 'The Qur'anic story of Joseph: plot, themes and characters', in The Muslim World, Vol 76, No 1, 1984, pp1-15. See also his 2009 lecture on "Reading the Qur'an with the Bible in mind", which can be obtained via <http://www.cmcsoxford.org.uk/index.php?pageid=87>.

¹¹ See www.scripturalreasoning.org, www.scripturalreasoning.org.uk. <http://www.scripturalreasoning.org.uk/abraham-ishmael-and-isaac.pdf> is a relevant set of texts used.

¹² See Ghulam Haider Aasi, Muslim Understanding Of Other Religions: A Study of Ibn Hazm's Kitab al-Fasl fi al-Milal wa al-Ahwa' wa al-Nihal (Adam Publishers, 2004), pp. 92-114 for extracts of Ibn Hazm's major criticisms of the Pentateuch. His arguments are summarised in J.W. Sweetman, Islam and Christian theology, Part 2, vol. I, London: Lutterworth Press, 1955, pp. 178-262.

¹³ Translated as Izhar-ul-Haq, The Truth Revealed, tr. M.W. Raazi, London: TaHa, 1989. For the relevant critique on-line, see <http://www.islam4all.com/present.htm>, <http://www.islam4all.com/contradictions1-32.htm>, <http://www.islam4all.com/errors1-35.htm>.

¹⁴ The main Qur'anic accounts are in Surah 2: 30-39 and Surah 7: 11-25.

¹⁵ But note the role of the 'soul' or 'self'

(nafs) in the Qur'anic Cain and Abel story below. In some Islamic thinking, the nafs is seen as an inner pull towards the non-spiritual, somewhat akin to the Jewish concept of the 'evil inclination'.

¹⁶ A.M.R. Muhajir, Lessons from the stories of the Qur'an, Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1965, front cover.

¹⁷ See, for example, J. Kaltner, Ishmael instructs Isaac: an introduction to the Qur'an for Bible readers, Minnesota: The Liturgical Press, 1999 and Enquiring of Joseph: getting to know a biblical character through the Qur'an, Minnesota: The Liturgical Press, 2003; J.C. Reeves (ed), Bible and Qur'an: essays in scriptural intertextuality, Leiden: The Society of Biblical Literature, 2003.

¹⁸ Finding out what the Qur'an says is no simpler than finding out what the Bible says: whose reading of the Qur'an will we use? Here, I offer some of my own readings. It is also of great value to focus on the variety of Muslim readings of the text, but there is not space for that in this short paper.

¹⁹ See my 'Qur'anic challenges for Genesis', in Journal for the Study of the Old Testament, Vol 75, 1997, pp3-19.

²⁰ Qur'anic quotations are from M.A.S, Abdel Haleem's The Qur'an: a new translation, Oxford University Press, 2004.

²¹ This is held to be the referent of v11 of the surah.

²² For Abraham's early life, see 2:258-60, 6:74-83, 19:41-50, 21:51-71, 26:70-82, 29:16-25, 60:4-6. For worship at the Ka'abah with Ishmael, see 2:125-32, 3: 96-7.

²³ There are only brief allusions to other aspects of the story, such as his call to leave Ur for Canaan, and the cutting of the covenant. However, the Qur'an also tells the story of Lot as a prophet

to Sodom in some detail in various places (7:80-84, 11:77-83, 15:57-77, 21:74-5, 26:160-75, 27:54-8, 29:26-35, 37:133-8, 51:31-7, 54:33-9). Every reference to the angelic visitation of Genesis 18 is told as an introduction to their visit to Lot and the judgement of Sodom and Gomorrah.

²⁴ A helpful analysis of the whole Abraham story and this incident's place in it can be found in P.Borgman, *Genesis: the story we haven't heard*, IVP, 2001.

²⁵ *Genesis Rabbah*, LV: 7.

²⁶ For a range of Jewish comment, see N. Scherman and M. Zlotowitz, *Bereishit: Genesis, a new translation with a commentary anthologised from Talmudic, midrashic and rabbinic sources*, vol 1a, Mesorah Publications, 1986, p 780 ff, which begins, 'This section constitutes the very reason for Israel's existence in God's eyes.'

²⁷ A.I.Katsch, *Judaism in Islam: Biblical and Talmudic backgrounds of the Qur'an and its commentaries*, New York: Bloch, 1956 traces Jewish parallels to material in the first two surahs of the Qur'an.

²⁸ The main source midrash used below is the ancient *Genesis Rabbah*, which certainly predates Islam. References are to translation by H. Freedman, *Midrash Rabbah*, The Soncino Press, 3rd ed, 1983, vols 1 and 2.

²⁹ For a summary of Jewish discussions, see Scherman and Zlotowitz, *op.cit.*, p149.

³⁰ *Tanchuma B.10*, cf Surah 5: 32. *Tanchuma* is here linking the legal statement "if anyone kills a person—unless in retribution for murder or spreading corruption in the land—it is as if he kills all mankind, while if any saves a life it is as if he saves the lives of all mankind." of the much earlier Mishnah (*Sanhedrin*

4:5) with the Cain and Abel story.

³¹ See N 22 above.

³² This passage is becoming a popular place in which to explore the treatments of Abraham by the 'Abrahamic religions'. See, for example, Firestone, R., 'Merit, mimesis and Martyrdom: aspects of Shi'ite meta-historical exegesis on Abraham's sacrifice in the light of Jewish, Christian and Sunni Muslim tradition', *Journal of the American Academy of Religion*, vol 66 no 1, 1998, pp93-116, and Sherwood, Y., 'Binding-Unbinding: Divided Responses of Judaism, Christianity, and Islam to the "Sacrifice" of Abraham's Beloved Son', *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 72, No. 4, 2004, pp 821-861.

³³ (http://www.myjewishlearning.com/texts/Bible/Torah/Genesis/The_Binding_of_Isaac.shtml).

³⁴ *Genesis Rabbah* chapters 16 & 17.

³⁵ This observation is not limited to Islamic cultures: many of the aspects of culture discussed below can also be found elsewhere in the non-Western world. There are also important questions about the relationship between Islam and culture, which are beyond the scope of this paper.

³⁶ See also my *The Bible and Other Faiths*, IVP, 2003, *passim*.

³⁷ *Islam: Faith and History*, Oxford: One World, 2004, p228.

³⁸ See also my 'Towards a biblical framework for Christian discipleship in a plural world', in H. Boulter (ed), *Pursuing the Friendship of Strangers*, Oxford Diocesan Committee for Interfaith Concerns, 2009, pp22-31, for a discussion of Genesis 1-11's analysis of the religious nature of human beings.

³⁹ See my *The Bible and Other Faiths*, chapter 5.

⁴⁰ M. Volf, *Exclusion and Embrace: a theological exploration of identity, otherness and reconciliation*. Nashville: Abingdon Press, 1996, argues in this context of the aftermath of the genocides in former Yugoslavia.

⁴¹ For a comparative study of the biblical and qur'anic Joseph stories, see Kaltner, *Inquiring of Joseph: getting to know a biblical character through the Qur'an*. Minnesota: The Liturgical Press, 2003.

⁴² *The Iron in the Soul: Joseph and the Undoing of Violence*, London: Melisende, 2009.

⁴³ Sheikh Mohammed Elsharkawy. See <http://lcjb.cjsonline.gov.uk/Hertfordshire/403.html>.

⁴⁴ 41v57, 45v5-7, 50v20.

⁴⁵ R. Harries, N. Solomon, T. Winter, *Abraham's children: Jews, Christians and Muslims in conversation*, Continuum, 2006, presents views of Abraham in the three faiths.

⁴⁶ *Love your brother, love your neighbour*, K. Murrad, Leicester: The Islamic Foundation, 1982.

⁴⁷ Genesis Rabbah (XLVIII: 1-5).

⁴⁸ See Scherman and Zlotowitz, *op.cit.*, p625ff.

⁴⁹ Genesis Rabbah (XLVIII:9, 11, 14).

⁵⁰ Scherman and Zlotowitz, *op.cit.*, p 629ff.

⁵¹ For further analysis, see M. Lodahl, *Claiming Abraham: reading the Bible and the Qur'an side-by-side*, Brazos Press, 2010, chapter 2.

⁵² See Surah 11:77-80 for Lot's hospitality to the angels.

⁵³ For example, Ibn Kathir (d.1373), commenting on Surah 11:69-70, reports that the Bible says they ate, but it is wrong. Ibn Hazm's critique of Christian interpretations of the passage in terms of the Trinity is summarized in J.W. Sweet-

man, *Islam and Christian Theology*, part 2 vol 2, p 207-9.

⁵⁴ see, for example, J. Calvin, *A Commentary on Genesis, The Banner of Truth Trust*, 1965 (first published in Latin, 1554), p 469-472, G. Wenham, *Genesis 16-50*, Word Publishing, 1994, p 62-63.

⁵⁵ Perhaps the best-known icon is that of the three angels represented as the Trinity.

⁵⁶ Mark 1v29-31, Luke 4v38-39. Matthew records this incident somewhat later in his gospel, 8v14-15.

⁵⁷ Luke 19v1-10, John 4v1-26, John 11v1-12v8, Matt 9v10-13.

IS ANY THING
TOO HARD
FOR THE LORD?

AT THE TIME
APPOINTED
I WILL RETURN
UNTO THEE,
ACCORDING
TO THE TIME
OF LIFE,
AND SARAH
SHALL HAVE
A SON.

Gen 18:14

ISMAEL ODER ISAAK?

DIE HEILSGESCHICHTLICHE DEUTUNG DER SÖHNE ABRAHAM'S

KONFLIKT DER RELIGIONEN

In unserem Zeitalter der Globalisierung, erleben wir immer mehr eine Auseinandersetzung zwischen den Religionen und Kulturen dieser Erde. Um diesen Spannungen zwischen diesen Religionen und Kulturen entgegen zu wirken, versucht die Politik das Prinzip der Toleranz und Gleichberechtigung durchzusetzen.

Bei der Lösung dieser Frage geht es aber nicht darum, welche Offenbarung von Gott kommt, sondern wie Konflikte auf unserem Globus minimalisiert werden können. Der Wahrheitsanspruch einer Religion, die von der postmodernen Gesellschaft inzwischen nicht mehr als eine Offenbarung betrachtet wird, wird immer mehr in den Hintergrund gestellt oder gleichgeschaltet, damit kein Konflikt mit Anders-Denkenden oder -Glaubenden entstehen kann. Die Tatsache, dass dadurch viele Menschen nicht mehr unterscheiden können, was nun die wahre Offenbarung Gottes ist, die von Gott kommt, und was menschliche Erfindung ist, die falsch ist, scheint – geistlich gesprochen – den Sieg des Satan in seiner Grundeigenschaft als Durcheinanderwerfer (gr. *Diabolos*, heb. Shin-Tet-Nun) dabei nur zu beschleunigen.

In diesem globalen Konflikt stehen die drei monotheistischen Religionen,

Judentum, Christentum und Islam, im Vordergrund, die über die Jahrhunderte hinweg miteinander gekämpft haben, weil jede den absoluten Wahrheitsanspruch erhoben hat.

Dieser Konflikt beherrscht heute die Weltpolitik, da die islamische Welt ein religiöses Problem damit hat, den Juden das Land Israel zuzusprechen. 1,5 Milliarden Muslime hadern mit knapp 15 Millionen Juden, d.h. mit nur *einem* Prozent ihrer Gesamtzahl, die den Anspruch erheben, das Land Palästina physikalisch besitzen zu dürfen, laut der Verheißung Gottes in der Torah.

Dieser Anspruch erhebt die juristische Frage, wer nun der legitime Segensträger der Verheißungen Gottes ist. Beide, sowohl Juden wie auch Muslime, führen ihren Anspruch jeweils auf den Segen Abrahams zurück, weil sie sich als seine Nachkommen verstehen. Darum spricht man von den sogenannten „Abrahamitischen Religionen“, mit dem Ziel, alle Seiten, die sich in irgendeinem Verhältnis zu Abraham sehen, auch die Christen, durch Gleichstellung in dieser Auseinandersetzung zu besänftigen.

In diesem Vortrag werden wir *nicht* die Frage der Legitimität der „Abrahamitischen Religionen“ behandeln - sie würde ohnehin den Rahmen dieses Vortrags sprengen - sondern lediglich

den beiden theologischen Fragen nachgehen:

- a) Was sind die Gründe dafür, dass Gott den Sohn der Sarah, Isaak, den Zweitgeborenen des Abraham, anstelle Ismael, seinen erstgeborenen Sohn, als Segensträger erwählte, und
- b) welche Konsequenzen hat diese heilsgeschichtliche Tatsache für unseren christlichen Glauben?

Bei dieser Fragestellung ist nicht nur das Thema der „Vorerwählung“ Isaaks durch Gott zu bedenken, sondern wir wollen auch die „Hintergründe“ beleuchten, die zu dieser Vorerwählung geführt haben.

Ohne diese Differenzierung der Fragestellung zur Erwählung Isaaks als den Segensträger im Alten Bund, kann eine Diskussion über die heilsgeschichtlichen Konsequenzen und die Gleichstellung aller monotheistischen Religionen, nicht sachlich geführt werden.

Darum ist dieses Thema sowohl für die geistliche Erbauung wie auch für die Theologie wichtig, aber genauso für unsere gegenwärtige politische Diskussion, die, wie eingangs erwähnt, uns heute global betrifft.

1. DIE VERHEIßUNGEN AN ABRAHAM

Die gegenwärtige Heilsgeschichte nahm ihre konkrete Form mit der Person Abrahams an. Indem Gott ihn aufforderte sein Vaterland zu verlassen und in eine neue Heimat auszuwandern, die eigentlich nicht zum *semitischen* Einzugsgebiet gehörte, aus dem Abraham abstammte, hat sich dadurch die Heilsgeschichte der Bibel wesentlich geändert.

Zum Zeitpunkt als Abraham den Befehl Gottes erhielt, hatte er sich bereits in Haran aufgehalten, das sich im nördlichen Gebiet des Zweistromlandes – der heutigen Ost-Türkei - befindet und am östlichen Ufer des Euphrat-Stroms liegt. Denn Abrahams Vater, Terach, war bereits zuvor mit der Familie aus Ur in Chaldäa nach Haran ausgewandert (Gen. 11,31-32).

1.1. Beide Söhne in Kanaan geboren

Somit erging der Befehl Gottes an Abraham, diese Auswanderung zu vollenden, und sich über den Euphrat hinweg nach Kanaan zu begeben, das „westlich“ des Euphrat-Stroms liegt (die Levante):

12,1 Und der HERR sprach zu Abram: Geh aus deinem Vaterland und von deiner Verwandtschaft und aus deines Vaters Hause in ein Land, das ich dir zeigen will.

12,2 Und ich will dich zum großen Volk machen und will dich segnen und dir einen großen Namen machen, und du sollst ein Segen sein.

In dieser neuen Heimat wollte Gott den Abraham zu einem großen Volk und zu einem Segen machen. Der Segen, der hier angedeutet wird, ist aber noch allgemein gefasst. Zwar wird hier bereits von einem „großen“ Volk geredet, aber dieses Volk wird nicht weiter spezifiziert. Auch sind bis zu diesem Zeitpunkt dem Abraham noch keine konkreten Verheißungen gegeben worden, Land besitzen zu werden:

12,3 Ich will segnen, die dich segnen, und verfluchen, die dich verfluchen; und in dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter auf Erden.

12:4 Da zog Abram aus, wie der HERR zu ihm gesagt hatte, und Lot zog mit ihm. Abram aber war fünfundsiebzig Jahre alt, als er aus Haran zog.

Der Satz „in dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter auf Erden“ zeigt, welche Bedeutung Abraham - und seine Nachkommen - für die Heilsgeschichte Gottes unter der ganzen Menschheit nach der Sintflut haben sollte.

Dieser Segen, den Gott verheißt, ist aber an Abraham selbst gebunden und insbesondere an den Kindersegen. Dieses „persönliche“ Verhältnis des Segens erklärt die Verheißung Gottes an Abraham, als er nach Kanaan kam und das Zweistromland hinter sich ließ:

12,7a Da erschien der Herr dem Abram und sprach: Deinen Nachkommen will ich dieses Land geben.

Wir lesen hier, dass nicht Abraham selbst das Land als Erbe bekommen soll, sondern „... deinen Nachkommen ...“. Damit sind beide Söhne Abrahams in diese Verheißung hinein geboren worden, mit gleichem Wohn- und Lebensrecht.

1.2 Beide Söhne im hohen Alter geboren

Nun sind für uns Menschen alle Verheißungen wunderschön. Wenn sich aber das Gesagte nicht materialisiert, wird es für uns Menschen recht schwierig, das zu glauben.

Genau so erging es Abraham, als Gott mit ihm in einer Offenbarung redete. Wir lesen:

15:1 Nach diesen Geschichten begab sich's, dass zu Abram das Wort des HERRN kam in einer Offenbarung: Fürchte dich nicht, Abram! Ich bin dein Schild und dein sehr großer Lohn.

15:2 Abram sprach aber: HERR, mein Gott, was willst du mir geben? Ich gehe dahin ohne Kinder, und mein Knecht Eliser von Damaskus

wird mein Haus besitzen.

15:3 Und Abram sprach weiter: Mir hast du keinen Samen gegeben; und siehe, der Sohn meines Gesindes soll mein Erbe sein.

15:4 Und siehe, der HERR sprach zu ihm: Er soll nicht dein Erbe sein, sondern der von deinem Leibe kommen wird, der soll dein Erbe sein.

15:5 Und er hieß ihn hinausgehen und sprach: Sieh gen Himmel und zähle die Sterne; kannst du sie zählen? Und sprach zu ihm: So zahlreich sollen deine Nachkommen sein!

15:6 Abram glaubte dem HERRN, und das rechnete er ihm zur Gerechtigkeit.

In Kanaan angekommen, in der Fremde, erhält Abraham zum ersten Mal die Verheißung, dass er einen leiblichen Erben haben wird, von dem ein großes Volk hervorkommen soll. Obwohl er und seine Frau sich bereits im fortgeschrittenen Alter befanden, glaubte Abraham trotzdem, dass Gott ihm einen Nachkommen schenken wird! Er wusste jedoch nicht wie und wann das geschehen soll.

Weil Abraham glaubte, schloss Gott mit ihm einen Bund, um ihm dies alles zu garantieren:

15:18 An dem Tage schloss der HERR einen Bund mit Abram und sprach: Deinen Nachkommen will ich dies Land geben, von dem Strom Ägyptens an bis an den großen Strom Euphrat.

Nun wird festgelegt, welches Land die Nachkommen erben werden, das Gott Abraham verheißt hat, und das zuvor in 12,2 verkündigt wurde. Aber es wird noch nicht festgelegt welcher der beiden Söhne der Erbe sein wird. Im

Gegenteil: die Nachkommen sind in der Vielzahl. Dies lässt den Schluss zu:

- a) Abraham erhielt diese Verheißungen von Gott erst als er in Kanaan weilte.
- b) Keines der beiden Kinder war bis jetzt geboren.
- c) Somit galt diese Verheißung uneingeschränkt beiden Söhnen, die ihm später geboren wurden.

1.3 Beide Söhne stehen unter dem Bund der Beschneidung

Nun, wir alle wissen, wie die Geschichte weitergeht. Abrahams Frau, Sarah, empfiehlt ihm von ihrer Magd Hagar ein Kind zu bekommen.

Da beide nicht mehr an ein Wunder glauben konnten – auch damals war das genau so schwierig zu glauben wie heute – handelt Abraham nach dem Ratsschluss seiner Frau und bekommt von ihrer Magd einen Sohn, den Ismael:

16:15 Und Hagar gebar Abram einen Sohn, und Abram nannte den Sohn, den Hagar gebar, Ismael.

16:16 Und Abram war sechsundachtzig Jahre alt, als ihm Hagar den Ismael gebar.

Somit wurde Ismael der Erstgeborene Abrahams und, nach semitischem Recht, der Segensträger nach Abraham. Für Abraham waren mit der Geburt Ismaels alle seine Sorgen erledigt und er sah darin die Verheißungen Gottes an ihn vollendet. Zu diesem Zeitpunkt waren Abraham 86 und Sarah 76 Jahre alt.

Dreizehn Jahre später erscheint Gott dem Abraham wieder und erneuert seinen Bund mit ihm und bestätigt diese Bundeserneuerung mit zwei, ja, genauer genommen, drei Bundeszeichen:

Zum einen wird sein Name von Gott umbenannt, von Abram zu Abraham, das „Vater Vieler“ bedeutet:

17:5 Darum sollst du nicht mehr Abram heißen, sondern Abraham soll dein Name sein; denn ich habe dich gemacht zum Vater vieler Völker.

Als zweites Bundeszeichen wird die Beschneidung alles Männlichen im Hause Abrahams verordnet:

17:10 Das aber ist mein Bund, den ihr halten sollt zwischen mir und euch und deinem Geschlecht nach dir: Alles, was männlich ist unter euch, soll beschnitten werden.

17:14 Wenn aber ein Männlicher nicht beschnitten wird an seiner Vorhaut, wird er ausgerottet werden aus seinem Volk ...

Dieses Bundeszeichen wird zur Grundlage dafür, dass physikalisch bestimmt werden kann, wer zum Segen des Abraham gehört und wer nicht.

Ein Vers weiter jedoch, erscheint unerwartet, das *dritte* Bundeszeichen:

17:15 Und Gott sprach *abermals* zu Abraham: Du sollst Sarai, deine Frau, nicht mehr Sarai nennen, sondern Sara soll ihr Name sein.

17:16 Denn ich will sie segnen, und auch von ihr dir einen Sohn geben; ich will sie segnen, und Völker sollen aus ihr werden und Könige über viele Völker.

Dieses dritte Bundeszeichen, wird erst im zweiten Anlauf erwähnt, als Gott *nochmals* mit Abraham gesprochen hat. Gleichzeitig ist es aber auch ein doppeltes Bundeszeichen, da zum einen der Name seiner Frau von Sarai zu Sara umbenannt wird, und zum anderen wird dem Abraham ein Sohn von ihr verheißt, der auch ein Volk sein wird,

wie Ismael. Somit handelt es sich bei der Ankündigung des Isaaks insgesamt um *vier Bundeszeichen*.

In Zusammenhang mit der Beschneidung, ist hier festzuhalten, dass auch der spätere Sohn von Abraham, Isaak, von vornherein mit in den Bund der Beschneidung hineingenommen wurde, wie Ismael, der zu diesem Zeitpunkt bereits 13 Jahre alt ist. Somit haben beide Söhne von Abraham die gleichen Voraussetzungen erhalten, um Segensträger zu sein.

2. UNTERSCHIEDLICHE MÜTTER

Mit dem dritten Bundeszeichen, fordert Gott den Glauben des Abraham aufs Neue heraus. Denn Abraham konnte nicht verstehen und glauben – ja, er lachte sogar (Gen. 17,17), dass er mit seinen 99 und Sarah mit ihren 89 Jahren noch ein Kind bekommen sollten. Ismael war ihm sicher. Ein weiterer Sohn, der das Erbe streitig machen könnte? Wie soll das gut gehen?

Darum ringt Abraham mit Gott, um Ismael als Allein-Erben zu erhalten, weil er sein Erstgeborener ist:

17:18 Und Abraham sprach zu Gott: Ach dass Ismael möchte leben bleiben vor dir!

Aber Gott antwortet Abraham:

17:19a Nein, Sara, deine Frau, wird dir einen Sohn gebären, den sollst du Isaak nennen...

Somit musste Abraham in seinem Glauben wieder von neuem anfangen und die Erfüllung der neuen Verheißung Gottes abwarten. Zuerst hat er seine Heimat verlassen. Nun soll er auch seinen Erstgeborenen verstoßen? Ist das noch menschlich?

2.1 Unterschiedliche Segensverheißungen

Durch diesen, ja, fast unmenschlichen Glauben des Abraham, erhält der Segen, den Abraham von Gott empfangen hat eine neue Dimension, die bis jetzt so noch nicht sichtbar war – und die direkt und ausschließlich an diesen zweiten Sohn gebunden wurde:

17:19b ... und mit ihm will ich meinen ewigen Bund aufrichten und mit seinem Geschlecht nach ihm.

Hier wird der Segen Abrahams, der bis jetzt nur an Land und Volk gebunden war, durch Isaak zu einem *ewigen Bund* umgewandelt. Dabei ist wichtig zu erkennen, dass in diesem Kontext (mit Isaak) weder Land noch Reichtum verheißten wurden. Nur der „ewige“ Aspekt des Bundes wird in diesem Zusammenhang erwähnt.

Ismael dagegen sollte ein großes Volk werden, das viele Länder besitzen und große Fürsten hervorbringen wird:

17:20 Und für Ismael habe ich dich auch erhört. Siehe, ich habe ihn gesegnet und will ihn fruchtbar machen und über alle Maßen mehren. Zwölf Fürsten wird er zeugen, und ich will ihn zum großen Volk machen.

Aber Ismael sollte nicht der Bundespartner zwischen Gott und den Menschen sein, der die „ewige“ Segenslinie begründen wird, wie Isaak:

17:21 Aber meinen Bund will ich aufrichten mit Isaak, den dir Sara gebären soll um diese Zeit im nächsten Jahr.

Bei diesem *vierten* und letzten Bundeszeichen zwischen Gott und Abraham, sehen wir, wie der Segen an Abraham in zwei Linien unterteilt wurde:

a) dem *irdischen* und *vergänglichen*

Segen, der Ismael, seinem Erstgeborenen verheißten wurde, und

- b) dem *geistlichen* und daher *ewigen* Bund, der Isaak, seinem Sohn von der Sara verheißten wurde.

Das ist das Novum bei diesem Bund, den Abraham von Gott für seine beiden Söhne erhielt: die Aufteilung in ZWEI unterschiedliche Strukturen:

- a) einen *irdischen* und somit „vergänglichen“ Segen für seinen Erstgeborenen Ismael, und
b) einen *ewigen* und somit "unvergänglichen“ Bund für seinen zweiten Sohn Isaak.

2.2 Sara gehört zur ewigen Segenslinie

Die Frage die uns nun in diesem Zusammenhang beschäftigt ist: Warum wird gerade dem Isaak der ewige Bund verheißten und nicht dem Ismael, dem Erstgeborenen Abrahams?

Diese Frage müssen wir aus verschiedenen Blickwinkeln her beleuchten, um die Dimension des Segens Gottes richtig vergegenwärtigen zu können, der hier die Grundlage dieser Erwählung bildet.

Eine Antwort auf diese Frage können wir im gleichen Vers finden:

17:21 Aber meinen Bund will ich aufrichten mit Isaak, den dir Sara gebären soll um diese Zeit im nächsten Jahr.

Der erste Grund, warum Isaak der ewige Bündnispartner wurde, liegt an der Tatsache, dass er der *leibliche* Nachkomme von Abraham *und* der Sara ist. Denn wenn man die Geschichte der Nachkommen Abrahams verfolgt, kann man bei der Wahl der Frau für seinen Sohn Isaak ein ähnliches Bild erkennen.

In Gen. 24,3f spricht Abraham zu seinem Knecht:

24:3 und schwöre mir bei dem HERRN, dem Gott des Himmels und der Erde, dass du meinem Sohn *keine* Frau nimmst von den Töchtern der Kanaaniter, unter denen ich wohne,

24:4 sondern dass du ziehest in mein Vaterland und zu meiner Verwandtschaft und nimmst meinem Sohn Isaak *dort* eine Frau.

Hier wird offensichtlich, dass es eine wichtige Rolle spielt, ob die Ehefrau des Segenträgers aus der gleichen Sippe stammt, wie der Segensträger selbst, oder nicht.

Das gleiche beobachten wir auch als Rebekka, die Frau des Isaak, die der Knecht Abrahams aus Haran holte, von ihrem Mann, Isaak, verlangte, das gleiche für ihren Sohn Jakob zu tun:

27:46 Und Rebekka sprach zu Isaak: Mich verdrießt zu leben, wegen der Hetiterinnen. Wenn Jakob eine Frau nimmt von den Hetiterinnen wie diese, eine von den Töchtern des Landes, was soll mir das Leben?

28:1 Da rief Isaak seinen Sohn Jakob und segnete ihn und gebot ihm und sprach zu ihm: Nimm dir nicht eine Frau von den Töchtern Kanaans, 28:2 sondern mach dich auf und zieh nach Mesopotamien zum Hause Betuëls, des Vaters deiner Mutter, und nimm dir dort eine Frau von den Töchtern Labans, des Bruders deiner Mutter.

Warum spielen die Frauen aus der gleichen Sippe eine so wichtige Rolle in der Heilsgeschichte?

Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir ein wenig in der Zeit-

geschichte zurück gehen, hin zu der Zeit direkt nach der Sintflut.

Als Noah einem Rausch verfiel und wieder aufwachte, teilte er den Segen, den er von Gott erhalten hat (Gen. 9,1f), seinen Söhnen aus:

9:26 Und (er) sprach: Gelobt sei der HERR, der Gott Sems, und Kanaan sei sein Knecht!

Sem erhielt den Segen seines Vaters Noah, während Kanaan, der Sohn Hams, der die Blöße des Noah nicht zudeckte, verflucht wurde. Somit wurden alle Nachkommen Sems die Gesegneten Gottes, während alle Nachkommen Hams die Verfluchten wurden.

Wenn wir nun die Genealogie der Frauen bei Abraham und seinen Nachkommen verfolgen, können wir folgendes entdecken:

- Abraham und Sara stammen beide aus der semitischen Linie (Gen. 10,21ff; 11,10ff und 20,11-12), die von Anfang an zu den Segensträgern gehörten.
- Hagar aber, war eine ägyptische Sklavin (Mizraim), die demnach der hamitischen Linie zugeordnet wurde (Gen. 10,6), die aber vom Stammvater her bereits verflucht war und somit nicht der Segenslinie „Sems“ angehörte.

Somit konnte der ewige Segensträger, Isaak, ausschließlich aus der Segenslinie des Sem abstammen, der sowohl Abraham als auch Sara angehörten (Grafik 1), um die Verheißung Gottes an Sem zu vollenden, die er von Noah, seinem Vater, erhielt. Würde der ewige Segensträger von der Hagar abstammen, wäre die Segenslinie des Sem, zumindest von einem Elternteil, unterbrochen worden. Da aber der Segen des

Herrn ausschließlich der semitischen Linie zugesprochen wurde, konnte Hagar niemals den „geistlichen“ Erben hervorbringen, da die Verheißungen Gottes unumkehrbar sind.

Natürlich konnte auch die verfluchte Linie des Ham und somit Hagar und ihr Sohn, Ismael, mit in den Segen Abrahams eingegliedert werden. Aber diese genealogische Linie blieb eben eine „irdische“ und somit „vergängliche“ Segenslinie, während die der Sara und ihres Sohnes Isaak zu einer „ewigen“ und somit einer „himmlischen“ Segenslinie wurde, aus der später auch der Messias hervorkommen sollte.

Viele Jahrhunderte später spricht Jesus eben von diesem „ewigen“ Bund als er sagte:

Joh. 8:56 Abraham, euer Vater, wurde froh, dass er meinen Tag sehen sollte, und er sah ihn und freute sich.

Diese Worte beziehen sich eben auf diese „ewige“ Verheißung, die Abraham in Bezug auf seinen Sohn Isaak erhalten hat, und die Jesus durch seinen Tod und seine leibliche Auferstehung vollendet hat. Indem er von den Toten auferstanden ist, hat er den Segen Abrahams und Isaaks zu einem ewigen Bund umgewandelt. Nun sitzt ER zur Rechten der Kraft mit seinem auferstandenen Leib, der umgewandelt wurde. Durch IHN erhält der Gläubige den heiligen Geist als Unterpand des „ewigen“ Lebens und wird ein Teil dieses „ewigen“ Bundes, den Gott der Menschheit durch Abraham und Isaak verheißt hat.

2.3 Der Altersunterschied

Wenn wir nun Grafik 1 mit der Lebenslinie von Ismael und Isaak ergänzen (Grafik 2), so können wir eine zweite

wichtige Komponente erkennen, die für die Erwählung des Isaak entscheidend war:

- a) Wenn man die Lebensspanne Ismaels und Isaaks mit den Segensträgern seit Sem vergleicht, stellt man fest, dass Ismael im Jahr 516 nach der Sintflut starb, während Isaak erst im Jahr 572 nach der Sintflut ablebte.
- b) Heber dagegen stirbt erst im Jahr 531 nach der Sintflut. Somit konnte Ismael nicht den ältesten lebendigen Segensträger *nach* Sem überleben und selbst der Patriarch der semitischen Linie werden.
- c) Nur Isaak konnte *de facto* der Träger dieser Segenslinie nach der Sintflut werden, die ihm von Noah, über Sem und Heber übertragen wurde (vgl. hierzu Gen. 10,21f). Weil Isaak den ältesten lebenden Segensträger nach Sem überlebte, erhielt er diesen überragenden Segen von Gott und wurde dadurch zuerst einmal der „irdische“ Segensträger und, durch Abrahams Glauben, auch zum „ewigen“ Segensträger.

3. AUSWIRKUNGEN DER HEILSGESCHICHTE

3.1 Die Zuverlässigkeit des Wortes Gottes

Wir stellen zuerst einmal fest, dass Gottes Verheißungen von Anfang an äußerst präzise ausgeführt wurden. Denn, wenn man die biblische Genealogie genauer studiert (vgl. hierzu die unterschiedlichen Generationen in der Grafik), kann man einige Phänomene erkennen:

- a) In der Regel ist eine Generation durchschnittlich 33 Jahre alt. Aber beim Nachkommen des Terach erkennt man, dass eine ganze Genera-

tion übersprungen wurde, da er bereits 70 Jahre alt war, als sein erster Sohn, Abraham, geboren wurde.

- b) Bei Abraham stellen wir fest, dass sogar zwei Generationen (99-33= 66 Jahre) übersprungen werden mussten, bis Isaak geboren wurde.
- c) Indem Isaak aber den Heber überlebte und nach ihm zum Patriarchen der *ganzen* Menschheit wurde, hat Gott – wenn wir es so sagen können – durch die lange Lebens- und Wartezeit des Abraham, eher die Zeit- und Heilsgeschichte beschleunigt, damit Abraham den verheißenen Segen noch mit eigenen Augen sehen konnte, nämlich den "ewigen" Bund durch seinen Sohn Isaak.
- d) Gott hat also Abraham nicht auf die Probe gestellt und die Verheißung verlangsamt, wie immer dargestellt wird. ER hat vielmehr durch die Person Abrahams drei volle Generationen übersprungen, damit er, Abraham selbst, direkt der Träger des "ewigen" Bundes sein konnte, durch seinen Sohn Isaak.

Somit ist Gottes Wort und Offenbarung im Alten Bund äußerst präzise und in jeder Hinsicht zuverlässig. Es ist nur eine Frage der Perspektive, um die Heilsgeschichte richtig deuten zu können.

3.2 Das ewige Reich des Messias

Bei diesem Segen, den Gott Abraham durch Isaak verheißt hat, handelt es sich nicht um Land, Reichtum oder Macht. Wir müssen erkennen, dass es bei diesem Segen um eine neue Dimension der Gnade handelt, konkret gesagt: "ewiges Leben". Das nämlich ist der wahre Segen, den Gott Abraham und Isaak gab, und durch sie allen Völkern der Erde. Die Frage des Landbesitzes wurde zu Abrahams Lebzeiten sowieso nicht endgültig geklärt. Denn er selbst blieb

auf Lebenszeit ein „wandernder Aramäer“. Erst als Mose berufen wird gewinnt die Landnahme an Gewicht, denn da war Israel bereits ein großes Volk mit über einer Million Personen geworden. Gott musste seinem Auserwählten eine irdische Bleibe geben bis sich der "ewige" Segen materialisieren konnte.

Diese Bleibe sollte aber auch für das Volk Israel immer nur ein Durchgangsort bleiben, bis der Messias die „ewige“ Bleibe für alle Nachkommen Abrahams herbeiführt (vgl. Offenbarung 21,1ff). Erst dann kann der Ewigkeitsanspruch des Segens, den Gott dem Abraham durch Isaak verheißen hat, vollendet werden. Solange das "himmlische" Jerusalem noch nicht offenbart ist, solange warten alle Nachkommen Abrahams, Isaaks und Jakobs - egal ob leibliche oder geistliche Nachfahren - auf die Erfüllung dieser Verheißung.

3.3 Glaube und Ewigkeit

Bei der Geschichte Abrahams und Isaaks wird offensichtlich, dass die Grundlage für die Verheißungen Gottes immer der Glaube ist, so wie es auch der Apostel Paulus in Röm.4,1ff aufgezeigt hat. Denn der „ewige“ Bund hat eine Eigenschaft, die ohne diesen Glauben gar nicht erfasst werden kann. Denn dieser Bund hat noch keine materielle sondern vorerst nur immaterielle Eigenschaften, die geistlicher Natur sind. Geistliche Angelegenheiten können jedoch nur durch Glauben erfasst werden und nicht durch materielle Aneignung.

Aus diesem Grund sagte Jesus zu den Pharisäern, dass der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ein Gott der „Lebendigen“ ist und nicht ein Gott der Toten. Denn der Bund Gottes ist immer ein ewiger Bund, da ER selbst der Ewige ist. Darum müssen die Bündnispartner,

Abraham, Isaak und mit ihnen alle Nachkommen, zuerst einmal das ewige Leben erhalten, damit sich diese „ewige“ Verheißung in ihrem Leben erfüllen kann.

Ohne die Trennung von „ewig“ und „vergänglich“, „himmlisch“ und „irdisch“, kann keine sachliche Diskussion über die Verheißungen Gottes an Abraham stattfinden. Da ER der Ewige ist, können seine ewigen Verheißungen nur durch unseren Glauben erfasst werden, solange wir noch in einem vergänglichen Leib leben. Daraus resultiert die Erkenntnis: Ohne Glauben, keine Gotteserfahrung. Oder anders formuliert: Wer Gott erkennen will, muss seiner Schrift glauben (die seine Verheißungen beinhaltet).

4. FAZIT

Was lernen wir nun daraus für die aktuelle Situation von Ismael und Isaak, von Arabern und Juden?

Jesus sagte zu der Samariterin in Joh. 4,22:

Ihr wisst nicht, was ihr anbetet; wir wissen aber, was wir anbeten; denn das Heil kommt von den Juden (das Volk Israel).

Es stimmt, Isaak und seinen Nachkommen gehört das verheißene Land nach der Schrift auch; darum haben die Juden bis heute das Vorrecht in diesem Land zu wohnen. Denn Gott hat es beiden Söhnen Abrahams verheißten. Aber, und das ist wichtig, Jesus sagte unmittelbar danach noch etwas zu der Samariterin - und das sollte sich jeder Israelit zu Herzen nehmen (V.24):

Gott ist Geist, und die ihn anbeten, die müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten.

Wenn wir dieses Wort Jesu mit der Verheißung an Isaak vergleichen, können wir erkennen, dass Jesus genau dieses Thema aufnimmt, nämlich:

- dass es nicht eine Frage des Ortes, des Landes, oder des Besitzes auf Erden ist, um Abrahams Segen erben zu können, sondern
- es geht darum die „geistliche“ Dimension dieses Bundes zu erfassen, um das "ewige" Erbe antreten zu können,

Gott ist „Geist“, der weder mit irdischem Besitz noch mit vergänglichen Werken erfasst werden kann. Darum können nur diejenigen seine Verheißungen erben, die IHN in Geist und Wahrheit anbeten.

Der Gemeinde in Korinth erklärt der Apostel Paulus diese Problematik folgendermaßen (1. Kor. 15,50f):

Das sage ich euch aber, liebe Brüder, dass Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht ererben können; auch das Verwesliche nicht erben die Unverweslichkeit.

... Denn dieses Verwesliche muss anziehen die Unverweslichkeit, und dieses Sterbliche muss anziehen die Unsterblichkeit.

Somit ist offensichtlich, dass wenn man an den „ewigen“ Verheißungen Gottes, die er Abraham und Isaak verheißt hat, Anteil haben will, muss alles an uns zuerst umgewandelt werden in ein unvergängliches und ein unverwesliches Wesen. Was bleibt dann übrig vom irdischen? Nichts, aber auch gar nichts. Das ist die ernüchternde Bilanz der gefallenen Schöpfung.

Darum hat auch der Kampf um Jerusalem und das gelobte Land für die Juden keine bleibende Bedeutung. Ob sie oder die Araber darin wohnen, ist

für „ihr“, d.h. der Juden geistliches Erbe nicht entscheidend. Denn das „ewige“ Erbe ist das „unvergängliche“ Leben bei Gott und mit Gott. Dies kann sich aber nicht im irdischen Jerusalem erfüllen. Erst wenn Israel den Heiland und Erlöser, Jesus von Nazareth, den sie aus ihrer Stadt verstoßen haben, annehmen, können sie dieses Erbe Abrahams und Isaaks wirklich antreten.

Indem Jesus von den Toten auferstanden ist und sich zur Rechten Gottes gesetzt hat, hat er die Umwandlung vollbracht, die für den Menschen nötig war, um an das „ewige“ Erbe Abrahams und Isaaks teilhaftig zu werden. Wenn aber dieses „ewige“ Heil nicht mehr abhängig ist von „irdischen“ Orten und Werken, sondern allein vom Glauben und Geist, dann kann dieser Segen nicht von Fleisch oder Blut, Beschneidung oder Gesetz, Abstammung oder ethnischer Zugehörigkeit abhängig sein.

Möge Israel und alle Juden diese „ewige“ Dimension ihres Bundes durch Abraham und Isaak erkennen und an Jesus glauben. Möge der Herr den Arabern und mit ihnen allen Muslimen die Augen für das Heil öffnen, das in Jesus bereitet ist. Nur im Glauben an Jesus Christus, dem Sohn Gottes, kann der „ewige“ Segen Abrahams und Isaaks empfangen werden, weil ER, Jesus Christus, der Herr ist, der das „ewige“ Heil Gottes erwirkt hat. Amen!

PETER WASSERMANN, Stuttgart, ist Missionsleiter der EUSEBIA-Missionsdienste, Gründer der EUSEBIA School of Theology (EST) und Mitherausgeber der STT. Internationale Vortragstätigkeit im Bereich Biblische Theologie, Islam und Mission.

ISHMAEL OR ISAAC?

THE SALVATION-HISTORICAL INTERPRETATION OF THE SONS OF ABRAHAM

CONFLICT OF RELIGIONS

In our age of globalization, we are seeing more and more of a confrontation between the religions and cultures of the world. To alleviate these tensions between these religions and cultures, politics is trying to enforce the principle of tolerance and equal rights.

In resolving this issue, however, the discussion is not based on which revelation comes from God, but on how conflicts can be minimized in our world. The claim of a religion to reveal the truth, which by the post-modern society is no longer considered to be „a revelation“, is being pushed into the background or streamlined in order to cause no offense to people who think or believe otherwise. The fact that people can no more distinguish between „true revelation“ which comes from God and „false invention“ which is created by man because of this controversy, seems - spiritually speaking - only to accelerate the victory of Satan in his basic function as the “Confuser” (Diabolos) (heb. Shin-Tet-Nun).

In this global conflict, the three monotheistic religions, Judaism, Christianity and Islam, are in the foreground, which have fought each

other over the centuries because each has made an absolute claim to truth.

This conflict dominates world politics today, as the Islamic world has a religious problem with assigning to the Jews the land of Israel. 1.5 billion Muslims are at odds with approximately 15 million Jews, who are only *one* percent of their total number, to raise the claim to possess the land of Palestine physically according to the promise of God in the Torah.

This claim raises the question as to who is the legitimate bearer of the blessing of God’s promises. Both Jews and Muslims attribute their respective claim to the blessing of Abraham, since they consider themselves his “physical” descendants. That is why we speak today of the so-called „Abrahamic religions“, with the aim of appeasing all parties and giving them the chance to see themselves related to Abraham in one way or another, including the Christians.

In this lecture, we will *not* question the legitimacy of the „Abrahamic religions“ - this would be beyond the scope of this lecture - but rather try and consider the two theological questions:

a) What are the reasons for God to chose the son of Sarah, Isaac, the

younger son of Abraham, instead of Ishmael, his firstborn, as the bearer of his blessing, and

b) what are the consequences of this salvation-historical fact for our Christian faith?

In this issue not only the theme of „pre-election“ of Isaac by God needs to be considered, but also the „background“ which has led to this pre-election needs to be highlighted. Without this differentiation of the question of the election of Isaac as the bearer of blessing in the Old Covenant, a discussion of the salvation-historical implications and the equality of all monotheistic religions cannot be performed objectively.

That is why this issue is important for both, spiritual edification and theology, as well as for our current political discussion, which, as mentioned, we are now concerned about globally.

1. THE PROMISES TO ABRAHAM

The current history of salvation adopted its concrete form with the person of Abraham. When God commanded Abraham to leave his home country and immigrate to a new homeland, which did not belong to the *Semitic* settlement of which Abraham was a descendant, salvation history according to the Bible was significantly altered.

At the time when Abraham received God's command, he was already living in *Haran*, which is located in the northern region of Mesopotamia on the eastern bank of the Euphrates River. Abraham's father, Terah, had

emigrated with his family from Ur of the Chaldees to Haran earlier (Gen. 11:31-32).

1.1 The two sons born in Canaan

Thus the command was given to Abraham to complete this migration, and to move across the Euphrates River and go to Canaan which is located to the „west“ of the Euphrates river (the Levant):

Gen 12:1 The LORD had said to Abram, "Go from your country, your people and your father's household to the land I will show you.

Gen 12:2 "I will make you into a great nation, and I will bless you; I will make your name great, and you will be a blessing.

In this new homeland God wanted to establish Abraham as a great nation and as a blessing. But the blessing, which is indicated here, is still vague. While speaking here of a „great“ people, this terminology, however, is not specified any further. Also, at this stage Abraham was not given any specific promises as to land inheritance:

Gen 12:3 I will bless those who bless you, and whoever curses you I will curse; and all peoples on earth will be blessed through you."

Gen 12:4 So Abram went, as the LORD had told him; and Lot went with him. Abram was seventy-five years old when he set out from Haran.

The phrase „in you shall be blessed all peoples on earth“ explains what impact Abraham and his descendants will have for God's salvation history for all mankind after the Flood. This blessing, which God promises, however, is bound to Abraham himself, and in particular to the blessing of children, as we are going to see later on.

The relationship of this „personal“ blessing to Abraham is explained in the promise of God when he arrives in Canaan leaving Mesopotamia behind him:

Gen 12:7 The LORD appeared to Abram and said, “To your offspring I will give this land.”

We read here that Abraham will not inherit the country himself as a legacy, but „... your descendants ... „. Thus, both sons of Abraham have been born into this promise, with equal residence and living rights.

1.2 Both Sons born in old age

Now, as humans, we all cherish promises. However, if promises do not materialize, it is quite difficult for us to believe what has been promised. This is what happened to Abraham when God spoke to him in a revelation:

Gen 15:1 After this, the word of the LORD came to Abram in a vision: "Do not be afraid, Abram. I am your shield, your very great reward."

Gen 15:2 But Abram said, "Sovereign LORD, what can you give me since I remain childless and the one who will inherit my estate is Eliezer of Damascus?"

Gen 15:3 And Abram said, "You have given me no children; so a servant in my household will be my heir."

gen 15:4 Then the word of the LORD came to him: "This man will not be your heir, but a son who is your own flesh and blood will be your heir."

Gen 15:5 He took him outside and said, "Look up at the sky and count the stars—if indeed you can count them." Then he said to him, "So shall your offspring be."

Gen 15:6 Abram believed the LORD,

and he credited it to him as righteousness.

Arriving in Canaan, in the foreign land, Abraham receives for the first time the promise that he will have a physical heir, from whom should come forth a great people. Although he and his wife were already at an advanced age, Abraham still believed that God will give him a descendant! However, he did not know how and when this will happen.

Because Abraham believed, God made a covenant with him, to guarantee him all this:

Gen 15:18 On that day the LORD made a covenant with Abram and said, "To your descendants I give this land, from the Wadi of Egypt to the great river, the Euphrates.

Now the country is specified the offspring should inherit according to God`s promise to Abraham, which was previously announced in 12:2. But it is not yet determined who of the two sons will be the heir. On the contrary, the descendants are numerous. This suggests the following:

- a) Abraham received these promises of God only when he came to Canaan.
- b) None of the two children was born until now.
- c) Therefore, this promise was fully valid for both sons who were born to him later.

1.3 Both sons are under the covenant of circumcision

Well, we all know how the story goes on. Abraham`s wife, Sarah, recommends him to have a child by her maid Hagar. Since the two could no longer believe in a miracle - even

at that time it was just as difficult to believe as it is today - Abraham follows the counsel of his wife and gets a son, Ishmael, from her maid:

Gen 16:15 And Hagar bare Abram a son: and Abram called his son's name, which Hagar bare, Ishmael.

Gen 16:16 And Abram was eighty six years old, when Hagar bare Ishmael to Abram.

Thus, Ishmael was the firstborn of Abraham and, according to Semitic law, the bearer of the blessing after Abraham. For Abraham all his worries ended with the birth of his son Ishmael and he saw it as the completion of God's promises to him. At this time Abraham was 86 and Sarah 76 years old.

Thirteen years later, God again appears to Abraham and renews his covenant with him and confirms the renewal of this covenant with two, to be more precise, three signs:

First, his name is changed by God from Abram to Abraham, which means, the „father of many“:

Gen 17:5 No longer will you be called Abram; your name will be Abraham, for I have made you a father of many nations.

As the *second sign* the circumcision of every male in the house of Abraham is ordained:

Gen 17:10 This is my covenant with you and your descendants after you, the covenant you are to keep: Every male among you shall be circumcised.

Gen 17:14 Any uncircumcised male, who has not been circumcised in the flesh, will be cut off from his people ...”.

This covenant sign is given in order to monitor physically who belongs to the blessing of Abraham and who is excluded from it.

One verse further, however, the *third sign* of the covenant appears unexpectedly:

Gen 17:15 God *again* said to Abraham, “As for Sarai your wife, you are no longer to call her Sarai; her name will be Sarah. ¹⁶ I will bless her and will surely give you a son by her. I will bless her so that she will be the mother of nations; kings of peoples will come from her.”

This third sign of the covenant is mentioned only in the second round, when God spoke *again* to Abraham. At the same time it is also a „double“ sign of the covenant since, on the one hand the name of his wife was renamed from Sarai to Sarah, and on the other hand, Abraham is promised a son by her, who will also be a “people“ like Ishmael. So actually we are speaking of *four* covenant signs what concerns the advent of Isaac.

In connection with the covenant of circumcision, it is to be noted that the later son of Abraham, Isaac, was included from the outset into this covenant, like Ishmael, who at this time was already 13 years old. Thus, both sons of Abraham have received the same requirements to be bearers of blessing.

2. DIFFERENT MOTHERS

With the third and *fourth* sign of the covenant, God challenges the faith of Abraham again. For Abraham could not understand and believe - yes, he

even laughed (Gen 17:17), that he at the age of 99 and Sarah at the age of 89 years should still have a child. Ishmael was sure for him. Another son, who could cause dispute over the inheritance? How could this turn out successfully?

So Abraham wrestles with God in order to endorse Ishmael as the sole heir, because he is his first-born:

Gen 17:18 And Abraham said to God, "If only Ishmael might live under your blessing!"

But God responds to Abraham:

Gen 17:19a "No, but your wife Sarah will bear you a son, and you will call him Isaac ...

Thus, Abraham had to start over again in his faith and wait for the fulfillment of the new promise of God. First he had to leave his homeland. Now he is supposed to reject his first-born? Is this still human?

2.1 Different promises of blessing

Through this, indeed, almost "inhuman" faith of Abraham, the blessing which Abraham receives from God, contains a new dimension which until now has not been visible in such a way and which is directly and exclusively connected to the second son:

Gen 17:19b "... I will establish my covenant with him as an *everlasting covenant* and his descendants after him."

Here, the blessing of Abraham which until now was tied up to land and people only, is transformed by Isaac into an *everlasting* covenant. It is important to recognise that in this context (with Isaac) neither land nor wealth has been promised. Only the

„eternal" aspect of the covenant is mentioned here.

Ishmael, in contrast, is to become a great nation that will have many territories and will bring about great princes:

Gen 17:20 And as for Ishmael, I have heard you: I will surely bless him; I will make him fruitful and will greatly increase his numbers. He will be the father of twelve rulers, and I will make him into a great nation.

But Ishmael was not supposed to be the covenant partner between God and man and establish the "eternal" line of blessing, like as Isaac:

Gen 17:21 But my covenant I will establish with Isaac, whom Sarah will bear to you by this time next year."

We notice that with this *fourth* and last sign of the covenant between God and Abraham, the blessing was divided into two lines:

- a) the *earthly* and *perishable* covenant, which was promised to Ishmael, his firstborn, and
- b) the *spiritual* and hence *everlasting* covenant promised to Isaac, his son from Sara.

This is the new aspect of the covenant which God gave Abraham through his two sons: the splitting into TWO different structures:

- a) a *mortal* and „transient" blessing through his Firstborn Ismael and
- b) an *immortal* and thus "everlasting" covenant through his second son Isaac.

2.2 Sara is part of the eternal blessing

The question that we are now dealing with in this context, is: Why is the

eternal covenant promised especially to Isaac and not to Ishmael, the firstborn of Abraham?

This question must be examined from different perspectives in order to be able to recognise the dimension of God's blessing correctly and which forms the basis of this election here.

One answer to this question can be found in the same verse:

Gen 17:21 But my covenant I will establish with Isaac, whom Sarah will bear to you by this time next year."

The first reason why Isaac became the eternal covenant partner lies in the fact that he is the *physical* descendant of Abraham *and* Sarah. If we follow the history of Abraham's descendants, a similar picture can be established in the story where Abraham looks for a prospective a wife for his son Isaac. In Gen. 24:3f Abraham says to his servant Eliezer:

Gen 24:3 I want you to swear by the LORD, the God of heaven and the God of earth, that you will not get a wife for my son from the daughters of the Canaanites, among whom I am living,

Gen 24:4 but will go to my country and my own relatives and get a wife for my son Isaac there."

Here we see that it is very significant whether the wife is from the same tribe as the bearer of the blessing himself or not.

The same phenomenon can be observed when Rebecca, the wife of Isaac, who was brought by the servant of Abraham from Haran, demanded from her husband, Isaac, to do the same for her son Jacob:

Gen 27:46 Then Rebekah said to Isaac, "I'm disgusted with living because of these Hittite women. If Jacob takes a wife from among the women of this land, from Hittite women like these, my life will not be worth living."

Gen 28:1 So Isaac called for Jacob and blessed him. Then he commanded him: "Do not marry a Canaanite woman.

Gen 28:2 Go at once to Paddan Aram (Haran), to the house of your mother's father Bethuel. Take a wife for yourself there, from among the daughters of Laban, your mother's brother.

Why do the women from the same family play such an important role in salvation history?

To answer this question, we need to go back a little in time, up to the period immediately after the flood.

When Noah fell into an intoxication and woke up again, he shared the blessing he has received from God (Gen. 9:1f), with his sons:

Gen 9:6 He said, "Praise be to the LORD, the God of Shem! May Canaan be the slave of Shem.

Shem received the blessing of his father Noah, while Canaan, the son of Ham, who did not cover up the nakedness of Noah, was cursed. Thus, all descendants of Shem became the blessed ones of God, while all the descendants of Ham became the cursed ones.

If we follow the genealogy of the women in the life of Abraham and his descendants, we can discover the following:

- Abraham and Sara both are descendants of Shem (Gen. 10: 21ff, 11:10ff and 20:11-12) and belonged to the lineage who were the bearers of God's blessing.
- Hagar on the other hand was an Egyptian slave girl (Mizrajiem), which is therefore to be assigned to the descendants of Ham (Gen. 10:6). Therefore she was a descendant of the lineage which was cursed through her ancestral father and did not belong to the blessed lineage of „Shem“.

Consequently, the eternal bearer of blessing, Isaac, could only descend from the blessed lineage of Shem, to which both Abraham and Sarah belonged (Graph 1) to complete the promise of God to Shem, which he received from Noah, his father. If the bearer of the eternal blessing would have descended from Hagar, the Shem's lineage of blessing would have been interrupted at least by one parent. But as the blessing of the Lord was awarded only to the Semitic line, Hagar would have never been able to produce the „spiritual“ heir, as the promises of God are irrevocable.

Of course, also the cursed line of Ham, and therefore Hagar and her son, Ishmael, were integrated into the blessing of Abraham. But this genealogical lineage remained only as an „earthly“ and therefore “transitory” line of blessing. Whereas the line of Sara and her son Isaac became a „permanent“ and therefore a „heavenly“ line of blessing from which later on the Messiah would emerge.

Many centuries later, Jesus did speak of this „eternal“ covenant, when he said (John 8:56):

Joh 8:56 “Your father Abraham rejoiced at the thought of seeing my day; he saw it and was glad.”

These words refer precisely to this „everlasting“ blessing, which Abraham has obtained in relation to his son Isaac, and which Jesus has accomplished through his physical resurrection from the dead. By rising from the dead he has physically transformed the blessing of Abraham and Isaac into an everlasting covenant. Now HE is sitting to the right hand of Power with his resurrected body which has been transformed. Through him the believer can receive the Holy Spirit as a pledge of his „eternal“ life and become part of the „everlasting“ covenant, which God promised mankind through Abraham and Isaac.

2.3 The difference in age

If we now compare Graph 1 with the life line of Ishmael and Isaac (Graph 2), we can recognise a second important component which was decisive for the election of Isaac:

- a) If one compares the life span of Ishmael and Isaac, with the bearers of blessing since Shem, we see that Ishmael already died in the year 516 after the flood where as Isaac died in the year 572 after the flood.
- b) Heber, on the other hand, died in the year 531 after the flood. Thus Ishmael could not survive the oldest living bearer of blessing *after* Shem and become himself the patriarch of the Semitic lineage.
- c) **de facto** only Isaac could become the bearer of the Semitic lineage of blessing after the flood, which was transmitted to him from Noah, through Shem and Heber (cf. Gen. 10:21f). Because Isaac

survived the oldest living bearer of Sem's blessing, he was given this superior blessing from God and thus became the first of all the „earthly” bearers of blessing, and, through Abraham's faith, also the first bearer of the “everlasting” blessing.

3. IMPLICATIONS OF SALVATION HISTORY

3.1 The reliability of the Word of God

First of all, we note that God's promises from the beginning were performed in an extremely precise way. Because if one studies the Biblical genealogy in more detail (compare on this the different generations in the graphic), you can see a number of phenomena:

- a) In general, one generation is an average of 33 years old. But with the descendants of Terah one can recognize that a whole generation was skipped over because he was 70 of age when his first son, Abraham, was born.
- b) With Abraham, we notice that two generations (99-33 = 66 years) were skipped until Isaac was born.
- c) With Isaac surviving Heber and thus becoming the patriarch of *all* mankind after him, God - if we may say so - through the long life span and waiting time of Abraham, accelerated the contemporary history and salvation history, so that Abraham might yet see the promised blessing with his own eyes, namely the „everlasting” covenant given to him through his son Isaac.

- d) Therefore God did not put Abraham to the test by slowing down the promise, as it is always depicted. HE has rather skipped in the person of Abraham three full generations, so that he, Abraham himself, might become the direct bearer of the “everlasting” covenant, through his son Isaac.

Thus, God's word and revelation in the Old Covenant is extremely precise and reliable in every respect. It's just a matter of perspective, in order to interpret the history of salvation properly.

3.2 The eternal kingdom of the Messiah

In this blessing, which God promised Abraham through Isaac, the issue is not land, wealth or power. We have to recognize that this is a blessing that deals with a new dimension of grace, which is: „eternal life“. This is the true meaning of the blessing which God gave Abraham and Isaac, and through them to all the human race on earth.

The ownership of land, in any case, was not finally settled during in Abraham's lifetime. He remained a „wandering Aramean” as long as he lived. Only when Moses was called by God did the land conquest become a significant issue. Because by that time Israel had become a great nation with over one million people and God had to give his chosen ones a place to stay until the “everlasting” blessing could materialize.

This dwelling place for the people of Israel should also remain only a place of passage, until the Messiah would implement the „eternal” dwelling for

all the seed of Abraham (cf. Revelation 21:1ff). Only then can the claim to „everlasting“ blessing which God promised to Abraham through Isaac, be fulfilled. As long as the heavenly Jerusalem has not yet been revealed, all the seed of Abraham, Isaac and Jacob, wether physical or spiritual descendenats, are waiting for the fulfillment of this promise.

3.3 Faith and eternity

In the story of Abraham and Isaac it becomes obvious that the basis for the promises of God is always faith, as the Apostle Paul has clarified this in Rom. 4,1ff. This fact shows us that the „everlasting“ covenant of God has a characteristic which can not be conceived without faith. This covenant has no physical property yet but is rather metaphysical, which is spiritual. Spiritual matters can only be grasped by faith and not by physical means.

This is why Jesus told the Pharisees that the God of Abraham, Isaac and Jacob is a God of the „living“ and not a God of the dead. Because the covenant of God is always an eternal covenant because HE himself is the Eternal One. Therefore, the covenant partners, Abraham, Isaac, and with them all their descendants, first have to receive eternal life in order for this “eternal” promise to be fulfilled their lives.

Without the separation of „eternal“ and „transient“, „heavenly“ and „earthly“, there can be no substantive discussion on the promises of God to Abraham. Since HE is the eternal one, his eternal promises can only be grasped through faith, as long as we still live in a perishable body. This fact

makes it clear to us that without faith no one can experience God. In other words: Whoever wants to “know“ God must believe His scripture (which are His promises).

4. CONCLUSION

What do we learn from this for the current situation of Ishmael and Isaac, of Arabs and Jews?

In John 4:22 Jesus told the Samaritan woman:

Joh 4:22 You Samaritans worship what you do not know; we worship what we do know, for salvation is from the Jews (the people of Israel).

True, the Promised Land also belongs to Isaac and his descendants according to Scriptures; that is why all Jews also enjoy the privilege of living in this country. For God has promised it to both sons of Abraham. But, and this is very important, immediately afterwards, Jesus said something else to the Samaritan woman - and every Israelite should take this to heart (V.24):

Joh 4:24 God is spirit, and his worshippers must worship in the Spirit and in truth.

If we compare this word of Jesus with the promise to Isaac, we can see that Jesus takes up this very subject, namely:

- it is not a question of land, place or possession on earth, what constitutes salvation through Abraham’s blessing, but
- the possession of the „spiritual“ dimension of this covenant is crucial, in order to inherit the “everlasting” promises.

God is „spirit” and cannot be attained with earthly possessions or perishable works. Therefore, only those who worship HIM in spirit and truth, are able to inherit his promises.

To the church, the apostle Paul explains this problem as follows (1 Cor 15:50f):

I declare to you, brothers and sisters, that flesh and blood cannot inherit the kingdom of God, nor does the perishable inherit the imperishable. ...

For the perishable must clothe itself with the imperishable, and the mortal with immortality.

It is thus obvious that if one would like to have a part in the „eternal” promises of God, which he promised to Abraham and Isaac, everything in us needs to be transformed first into an immortal and incorruptible nature. What remains then of the earthly? Nothing, absolutely nothing. That is the tragic conclusion of the fallen creation.

That is why the struggle for Jerusalem and the Promised Land is of no lasting significance for the Jews. Whether they or the Arabs live in it, is not decisive for „their”, i.e. Jews’, spiritual heritage. For the „everlasting” inheritance is the „imperishable” life in the presence of God and with God (see also next Article by M. Goldsmith: the *Shekhina*). This, however, cannot be fulfilled in the earthly Jerusalem. Only when Israel receives the Savior and Redeemer, Jesus of Nazareth, whom they expelled from their city, will they be able to receive the true inheritance of Abraham and Isaac.

Jesus, by rising from the dead and taking his place at the right hand

of God, has also completed the transformation that is necessary for man to partake in the „eternal” inheritance of Abraham and Isaac. But if this „partaking” is no more dependent on „earthly” places and works, but only on faith and spirit, therefore, this blessing can not be dependent on flesh or blood, circumcision or law, race or ethnicity.

May Israel and all Jews recognize this „everlasting” dimension of their covenant through Abraham and Isaac and believe in Jesus. May the Lord open the eyes of the Arabs and with them all Muslims for the salvation that is prepared in Jesus. Only by faith in Jesus the Christ, the Son of God, the „eternal” blessing of Abraham and Isaac can be received, because HE, Jesus Christ, is the Lord who has materialized this eternal salvation. Amen!

PETER WASSERMANN, Stuttgart, is Mission Director of EUSEBIA-Missionsdienste, founder of EUSEBIA School of Theology (EST) and co-editor of STT. International lecturing ministry in the area of Biblical Theology, Islam and Missions.

DAS EINWOHNEN GOTTES UNTER DEN MENSCHEN: DIE SHECHINA

Das Wort Shechina wird in der Bibel nicht gebraucht, doch die Idee der Schechina ist überall im Alten Testament und auch im Neuen Testament vorhanden: dass Gott unter uns wohnt und in seiner Herrlichkeit bei uns ist. Das Wort „Schechina“ stammt von dem Verb „shakhan“ (Hebräisch: „sich aufhalten“, „wohnen“ und auch „einwohnen“). Der Begriff „shakhan“ ist im Alten Testament und auch im Neuen Testament auf Griechisch weit verbreitet.

Manche Gelehrte meinen, dass das Wort ursprünglich aus der chaldäischen Sprache stammt, aber ziemlich früh in der hebräischen Sprache aufgenommen worden ist. Es ist schon im Jerusalem-Targum zu finden, also ganz früh. Später wurde dieses Wort – Schechina – im jüdischen Brauch für Elohim gebraucht. Sie wissen, dass wir als Juden für das Wort „Gott“, den Namen „Gott Elohim“ verwenden. Denn wir denken, dass dieses Wort so hoch ist und so heilig ist, dass es unerlaubt ist, es mit lauter Stimme zu sagen. Deswegen gebraucht man andere Worte für den Herrn. Ein Wort, das wir gebrauchen, ist die „Schechina“. Mit diesem Wort wollen wir „Gott“ sagen. Aber Gott ist so hoch und glänzend herrlich, dass man seinen Namen nicht äußern darf. Mit diesem Wort, versteht man Gott

vom Standpunkt seiner weiblichen Eigenschaften. Wenn man dieses Wort gebraucht, denkt man nicht nur an die Herrlichkeit des Herrn, sondern auch an seine weiblichen Eigenschaften.

In der jüdischen Theologie ist die Schechina oft mit der Weissagung verbunden. Das ist interessant für uns als Christen, nicht wahr? Wir sind also nicht erstaunt. Im Johannesevangelium, Kapitel 1, Vers 14 ist zu lesen, dass das fleischgewordene Wort unter uns wohnt. Das Wort ist also Fleisch geworden und wohnt unter uns. Das Wort ist die Schechina, weil das Wort in uns wohnt und mit uns ist. Das erstaunt uns nicht, wenn wir den Hintergrund dieser Tatsache betrachten, dass die Schechina oft mit der Weissagung verbunden wird. Und das Wort und die Weissagung gehen zusammen Hand in Hand.

Das griechische Wort hat auch das alttestamentliche „Shakhan“ im Hintergrund: „zu wohnen“. Aber die Schechina kommt zu uns nicht nur in Verbindung mit der Weissagung, sondern auch, wie wir heute morgen schon gehört haben, in menschlicher Gestalt. Es ist interessant, was Ida Glaser uns erzählt hat. Sie hielt es für selbstverständlich, dass die drei Menschen, die bei Abraham gewesen waren, Engel sind. So steht es in jüdi-

schen, muslimischen und christlichen Kommentaren. Alle drei sagen, dass diese drei Männer Engel waren. Aber in der Bibel steht das nicht. Es ist gut möglich, dass sie es waren. Aber die Bibel sagt uns das nicht! Die Bibel sagt, dass sie Menschen oder Männer waren.

Die Schechina kommt zu uns auch in Menschenform. Das ist interessant für uns zu wissen als Christen. Das Wort ist zu einem Menschen geworden! Und es gibt eine Parallele zum Islam hier. Das Wort, das ewige Wort, im Islam ist (angeblich) der Koran. Und der Koran war (angeblich) immer ewig mit Gott zusammen im Himmel. Dann, an einem Punkt der Geschichte, wurde der Koran (angeblich) zu uns hinunter gebracht, wie das Wort im Johannes-evangelium auch an einem Punkt der Geschichte zu uns gebracht wurde.

Aber es gibt einen großen Unterschied! Das eine Wort, im Islam, ist zu einem *Buch* geworden. Das andere Wort, im Johannesevangelium, ist zu einem *Menschen* geworden. Aber die beiden waren ewig bei Gott. Wir könnten auch im Islam sagen, ganz am Anfang war das Wort: der Koran. Und der Koran war mit Gott, aber der Koran war *nicht* Gott. Dann ist das Wort hinunter gekommen und ist zu einem gewöhnlichen – nein, nicht gewöhnlichen! – (angeblich) zu einem heiligen Buch geworden.

Wir versuchen zu erklären, wie Gott der Vater, der einzige Ewige ist. Aber doch ist Jesus auch ewig, denn die zweite Person der Dreieinigkeit ist auch ewig. Dennoch kommt diese ewige Person von Gott. Allein der Vater ist (ewig), dennoch ist der Sohn auch ewig. Und das macht uns Probleme in

unserer Theologie. Und die Muslime haben dieselben Probleme, und noch (viel) mehr, weil das Wort, der Koran, (angeblich) auch ewig war. Ewig, aber dennoch kommt das Wort *von* Gott. Aber Gott *allein* war der Erste, und *danach* kam das Wort. Dennoch ist das Wort, der Koran, (angeblich) ewig. Das ist schwierig. Aber für uns (Christen) ist es etwas einfacher, weil das Wort für uns *immer* Gott gewesen ist.

Das Wort, die Schechina, kommt zu uns in verschiedenen Formen. Als Wort, als Weissagung, auch als Menschen, auch als Engel – Cherubim und Seraphim. Wir wissen natürlich nicht, was die Seraphim waren. Es kommt vom hebräischen Wort „saraph“, und das heißt „brennen“. Die Seraphim in Jesaja, Kapitel 6, waren „die Brennenden“. Wir können sagen, dass sie heilige, himmlische Feuerwerke waren, im Tempel dort bei Jesaja. Aber die Schechina kommt in diesen verschiedenen Formen zu uns. Ich möchte erinnern, dass die Schechina zu uns in Menschenform kommt. Das glauben wir natürlich, dass Jesus die Schechina ist: Gott mit uns, Immanuel. Wir kommen später wieder darauf zurück.

Im Alten Testament ist es merkwürdig, dass der allerhöchste Gott unter seinem Volk wohnt und dass er zu seinem Volk gekommen ist. Das ist schon ein frühes Anzeichen der Dreieinigkeit (Gottes). Ohne die Dreieinigkeit ist es fast unmöglich, den hohen und völlig heiligen Gott *zusammen* mit dem gegenwärtigen, anwesenden Herrn zusammen zu halten. Entweder ist Gott oben, weit weg, ganz entfernt von uns, dem schwachen sündigen Menschen, oder er ist nah bei uns. Das sieht man im Islam. Unter den

gewöhnlichen Muslimen ist es unmöglich, eine enge Beziehung mit Gott, mit Allah, zu haben. Man darf ihn nicht kennen lernen. Man soll ihn preisen und loben, und man soll ihm untertan und gehorsam sein. Aber ihn kennen zu lernen und eine enge, persönliche Beziehung mit ihm zu haben ist eine Unmöglichkeit. Weil Gott so hoch ist und wir nur kleine, schwache Menschen sind. Und da sieht man auch einen Unterschied zwischen dem christlichen und dem islamischen Glauben. Für uns als Christen ist es die Sünde, die uns von Gott trennt. Weil Gott so heilig ist, dass wir als sündige Menschen mit ihm nicht zusammen kommen können. Aber im Islam ist es nicht eine Frage der Sünde sondern eine Frage der Größe Gottes: dass er so hoch, so groß, so mächtig, so kräftig, der Allerhöchste ist, während wir schwache, kleine Menschen sind. Es ist für uns ganz unmöglich, ihn kennen zu lernen im Islam.

Wenn man jedoch mit den mystischen Muslimen zusammen ist, mit den „Sufis“, dann sieht man, dass Gott mit ihnen ist, ganz nah bei ihnen, ganz erkennbar und erreichbar. Man kann eine Beziehung mit diesem Herrn haben, wenn man Sufi ist. Aber sie haben (dann) die Größe Gottes verloren und dass er so perfekt heilig ist. Das findet man nicht bei den Sufis. Also ist es fast unmöglich, diese beiden Seiten zusammen zu halten: dass Gott völlig heilig und groß und hoch ist, aber dennoch bei uns steht und wohnt.

Es ist natürlich wahr, dass Gott so herrlich ist. Wir sagen, der Herr ist herrlich! Was sagt das? Was bedeutet das Wort „herrlich“? Es meint „dem Herrn gleich“, nicht wahr? Und zu sa-

gen, dass der Herr dem Herrn gleich ist, ist selbstverständlich. Aber doch sagt es vieles, weil Gott so unbeschreiblich ist.

Wie Paulus im Kolosserbrief, Kapitel 1, Vers 15 sagt: **Gott ist unsichtbar**. Man kann diesen heiligen Gott nicht ansehen. Mit ihm eine Beziehung zu haben, ist unmöglich. Ihn kennen zu lernen ist unmöglich. Er ist so heilig und das sagt das Alte Testament, nicht wahr? Niemand kann Gott ansehen und doch leben. Weil er viel glänzender ist als die Sonne! Und wenn man die Sonne ansieht mit offenen Augen, dann wird man blind! Und wenn man Gott ansieht, der noch glänzender als die Sonne ist, dann ist das ganz und gar unmöglich! Er ist so erhaben, so prächtig!

Wir kommen zurück zu dem Wort, dass der Herr herrlich ist! Es sagt, dass er unbeschreiblich ist, so wunderbar. Wir können eine ganze Reihe von Adjektiven gebrauchen, wenn wir versuchen, Gott zu beschreiben! Aber er ist unbeschreiblich! Man verliert sich in diesen Worten. Das findet man auch im Gebet, nicht wahr? Und beim Lobpreis. Wir brauchen dieselben Worte, immer wieder. Wir versuchen, den Namen des Herrn hochzuhalten. Aber unsere Worte fehlen! Und letztlich können wir nur schweigen.

Wie Habakuk sagt: **Gott wohnt in seinem heiligen Tempel**. Deswegen soll die Menschheit schweigen. Wenn man Gott trifft, kann man nichts mehr sagen. Gott sei Dank, dass er nicht körperlich bei uns steht. Wenn er körperlich hier wäre, würden wir alle nur schweigen. Aber er ist hier! In seinem Heiligen Geist. Er steht neben mir hier. Und er sitzt neben Ihnen.

Er ist hier.

Und doch sollen wir Worte gebrauchen. Also wir müssen immer diese beiden Seiten zusammen halten und irgendwie diese Spannung überwinden, dass Gott so hoch, so heilig, so phantastisch ist, dass er herrlich ist! Aber dennoch ist dieser herrliche Herr bei uns, mit uns, in unserer Mitte. Dann, im Neuen Testament, nicht nur mit uns, in unserer Mitte, nicht nur bei uns, sondern auch *in* uns, durch seinen Heiligen Geist. Aber diese beiden zusammen zu halten, ist nicht so einfach.

Und wir wissen es in unseren Gemeinden, nicht wahr? In einigen Gemeinden ist der Lobpreis die Anbetung, hoch und schön. Und wenn es eine ganz altmodische Gemeinde ist, dann wird der Priester uns den Rücken zeigen, weil Gott hier oben ist. Aber wir wissen, dass Gott nicht auf einem Tisch sitzt, denn Gott ist *in* uns. Also wenn der Pfarrer betet, soll er sich zu uns wenden, weil Gott hier ist.

Das Alte Testament betont, dass der heilige Gott im Tempel in Jerusalem wohnt. Wie bei König David: Er hat auch gedacht – und viele Menschen denken auf diese Weise –, dass Gott in einem Haus leben soll; dass er in einem Gebäude wohnt. Aber es ist nicht so. Gott ist überall. Und bevor der Tempel gebaut wurde, hat man zuerst geglaubt, dass Gott in der Bundeslade wohnte. Und dann, im 1. Buch der Könige lesen wir, wie Gott sich ein Haus hat bauen lassen. Es ist interessant, einige von diesen Texten zu lesen. Im 2. Buch Mose, Kapitel 25, Vers 23 lesen wir:

Und du sollst den Sühnedeckel

oben über die Lade legen, und das Zeugnis, das ich dir geben werde, in die Lade tun. Dasselbst will ich mit dir zusammen kommen und mit dir reden von dem Sühnedeckel herab zwischen den beiden Cherubim auf der Lade des Zeugnisses. Über alles, was ich dir für die Kinder Israels befehlen werde.

Also Gott ist dort in der Lade, und dann im Tempel, und er spricht vom Tempel aus bzw. vorher, von der Lade aus.

Und in 1. Könige, Kapitel 8, Vers 6ff:

Also brachten die Priester die Bundeslade an ihren Ort in den Chor des Hauses, in das Allerheiligste. Und die Flügel der Cherubim nochmals. Denn die Cherubim breiten die Flügel aus über den Ort, wo die Lade stand und bedeckten die Lade und ihre Stangen von oben her. Die Stangen aber waren so lang, dass ihre Spitzen im Heiligtum von dem Chor gesehen wurden. Aber draußen wurden sie nicht gesehen. Und sie blieben daselbst bis auf diesen Tag. Es war nichts in der Lade als nur die zwei steinernen Tafeln, welche Mose am Horeb hinein gelegt hatte, als der Herr mit den Kindern Israels einen Bund machte, als sie aus dem Lande Ägypten gezogen waren. Als aber die Priester aus dem Heiligtum traten, erfüllte die Wolke das Haus des Herrn. Also dass die Priester wegen der Wolke nicht hintreten konnten, um ihren Dienst zu verrichten, denn die Herrlichkeit des Herrn erfüllte das Haus des Herrn.

Damals sprach Salomon:

Der Herr hat gesagt, er wolle im Dunkeln wohnen. So habe ich nun ein Haus gebaut, dir zur Wohnung. Einen Sitz, dass du da ewiglich bleiben mögest.

In der Lade und dann im Tempel hat Gott gewohnt. Aber wirklich, war es nicht so? Das ist so menschlich geprägt. Aber Gott erlaubt es und befiehlt es auch! Aber tatsächlich ist Gott überall in der ganzen Welt, in aller Welt.

Es ist merkwürdig, dass wir das Wort „shakan“, die Schechina, im Koran finden. Und da sieht man den Einfluss der Juden, den jüdischen Einfluss auf den Koran. Die meisten Muslime wollen das nicht zugeben, dass der Koran von Juden beeinflusst wurde. Aber das Wort „shakan“ kommt sechs Mal im Koran vor und wird von der Bibel übernommen. Zum Beispiel in Sure 2, 248, wo geschrieben steht, dass die Lade von unserem Herrn zu uns mit dem Frieden seiner Beruhigung kommt. In diesem Koran-Vers ist die Schechina die Tatsache, dass Gott „mit uns“ gegenwärtig ist. Es ist mit dem Frieden, mit der Beruhigung verbunden. Und im Koran, Kapitel 48, Vers 4, lesen wir, dass die Anwesenheit Gottes zu uns von oben gesandt wird. Von oben, vom Herrn, vom Himmel. Und im Koran 16,80, steht seine Anwesenheit wie im Alten Testament, im Kontext der Wanderung seines Volkes. Wo sie das Lager aufschlagen, da ist seine Anwesenheit. Das erinnert uns an das 2. Buch Mose, Kapitel 13, Vers 21, wo die Wolkensäule bei Tag in Israel oder vor Israel war. Die Wolkensäule bei Tag und die Feuersäule bei Nacht. Gott war mit seinem Volk in der Wanderung. Zu jener Zeit war es ganz gewöhnlich, dass die heidnischen Könige, die kanaanitischen und

die moabitischen Könige unter diesen umliegenden Völkern, zu dieser Zeit ihr Volk bei Tag von vorne anführten. Aber dann nachts, wegen der Sicherheit, waren sie immer ganz in der Mitte ihres Volkes. Deswegen hat Martin Buber in seinem Buch über das Reich Gottes „Das himmlische Reich“ geschrieben, dass wir hier das Bild des Reiches Gottes haben, weil Gott während des Tages *vor* seinem Volk marschiert, und nachts in der *Mitte* seines Volkes, ganz wie die Könige anderer Völker. Das Reich Gottes, das Königtum Gottes. Der herrliche Gott mit seinem Volk. Aber vorher war die Schechina schon dabei.

Die Herrlichkeit Gottes bedeckte den Berg Sinai, als Israel aus Ägypten heraus gekommen ist. Und die Herrlichkeit des Herrn wohnte auf dem Berg. Also ist das schon überall in der Bibel gewöhnlich. Und im Alten Testament kommt es immer wieder vor, dass Gott unter seinem Volk gegenwärtig ist. Aber die ganze Bibel, durch und durch, ist mit der Gegenwart Gottes voll. Das ist ganz gewöhnlich in der Bibel.

Schon am Anfang, im 1. Buch Mose, in der Schöpfungsgeschichte, handelt der Herr direkt ohne Vermittler mit Adam und Eva. Und dann erzählt uns das 1. Buch Mose, Kapitel 3 Vers 8, dass der Herr im Garten beim Wehen des Abendwindes wandelte. Er war mit ihnen zusammen, Hand in Hand, wandelnd im Garten. Das ist die Schechina, ganz am Anfang. Für diejenigen von uns, die in einem tropischen Klima gewesen sind, ist es ein besonders schönes Bild: in der kühlen Frische des Abends, am Ende eines heißen Tages zu wandeln. Das ist schon ein besonderes Vergnügen.

Gott hat das genossen, am Abend in der Kühle im Garten zu wandeln. Und daran sollen wir uns erinnern, dass auch Gott selber diesen Brauch hatte, zusammen mit Adam und Eva am frischen Abend einen kleinen Spaziergang im Garten zu machen. Das ist schon die Schechina: Gott mit uns.

Also wir haben gesehen, dass die Schechina schon mit Israel auf dem Berg in der Wanderung in der Wüste wohnte und dass Gott in der Bundeslade gewohnt hat. Und dann auch im 1. Tempel zwischen den Cherubim. Dann lesen wir im Propheten Haggai, Kapitel 3, dass Gott den 2. Tempel mit seiner Herrlichkeit erfüllen wollte. Es ist zum Staunen. Gott erwähnt, dass die Herrlichkeit im 2. Tempel noch größer als im 1. Tempel sein soll. Tatsächlich fragen wir uns, was dann mit dem 2. Tempel geschehen ist? War die Herrlichkeit Gottes anwesend oder nicht?

Der Prophet Hesekiel hatte es schon beschrieben, wie die Herrlichkeit des Herrn in der Mitte des Tempels gewesen ist, doch dann hatte sich wegen der Sünde Israels die Herrlichkeit Gottes zum Eingang des Tempels zurückgezogen. Furchtbar, schrecklich, dass Gott seine eigene Herrlichkeit weg gezogen hat. Das ist schon das Urteil. Aber das heißt, der Tempel wird zu etwas ganz Nutzlosem, ein bloßes Gebäude, ohne die Schechina, ohne Gottes Anwesenheit.

Der christliche Historiker Eusebius hat gesagt, dass die Schechina den Tempel im Jahre 66 nach Christus verlassen hat und sich zum Ölberg versetzt hat. Doch die Klagelieder Jeremias, Kapitel 2, Vers 11, sagen,

dass die Schechina zurück kommen wird, wenn Israel Buße tut. So steht es auch im Propheten Maleachi, Kapitel 3, Vers 7. Gott hat es versprochen: „Kehrt um zu mir, so will ich mich zu euch kehren.“ Wenn man Buße tut, werden wir die Anwesenheit, die Herrlichkeit des Herrn, erfahren. Und wir erinnern uns, dass Johannes der Täufer auch so gepredigt hat: „Tut Buße, denn das Himmelreich ist nahe herbei gekommen.“ Und Jesus selber hat dieselben Worte gebraucht, nicht wahr?

Hier sehen wir einen Unterschied zwischen dem Neuen Testament, dem rabbinischen Glauben, und dem islamischen Glauben. Im Neuen Testament kommt das Himmelreich dem Willen Gottes nach, und durch seine Gnade. Deswegen ist eine unvermeidliche Herausforderung der Ankunft des Reiches die Gerechtigkeit. Denn man kann kein Himmelreich haben ohne die Gerechtigkeit. Die Juden und die Muslime sagen, dass die Gerechtigkeit zuerst kommt, und dann das Himmelreich. Johannes der Täufer und Jesus sagen, nein, es ist umgekehrt. Das Himmelreich kommt zuerst, und dann kommt die Buße, und nach der Buße kommt die Gerechtigkeit. Aber dennoch sind die beiden immer zusammen: das Reich, die Anwesenheit des Herrn und die Herrlichkeit des Herrn unter uns mit der Gerechtigkeit zusammen.

Wir haben schon gesehen, dass die Herrlichkeit Gottes zu den Menschen in Jesus Christus kommt, Johannes 1, Vers 14. Es ist im Kontext, dass Jesus für die ganze Welt gültig ist. Und das Wort „Welt“, „die Welt“, wird vier Mal wiederholt in diesem Text. Dass Jesus zur Welt kommt! Und dass die Welt

von ihm gemacht wurde, und so weiter. Die Welt, die Welt, die Welt, die Welt - vier Mal. Und es ist im Kontext der Schöpfung. Was hat Gott gemacht? Den Himmel und die Erde. Und die Erde auf Hebräisch ist EREZ. Und EREZ, wie wird das gebraucht? EREZ Israel. Wir haben zwei Worte: Die Erde und das Land. Auf Hebräisch sind die beiden EREZ.

Aber Johannes will das nicht sagen. Weil die Schechina international ist, für alle Völker, nicht nur für Israel. Und deswegen verändert er das Wort, das im 1. Buch Mose gebraucht wird. Und er zeigt, dass er das nicht zufällig gemacht hat. Und wie sagt er das? Er wiederholt dieses Wort: die Welt, nicht die Erde! Sagt er dann, dass das Wort zu einem Juden des 1. Jahrhunderts geworden ist? Nein, das sagt er nicht! Das Wort ist Fleisch geworden, und Fleisch ist international. Fleisch ist allgemein, für alle. Das andere Wort, das Johannes in diesem Text betont, ist das Wort „alle“. Alle, die Welt, Fleisch heißt es, international, überall in aller Welt. Und die Schechina ist nicht nur für Israel, sondern für alle Menschen, überall in der Welt.

Die Schechina ist Gott, dieser hohe Gott ist mit uns. Sofort denken wir an das Wort Immanuel, nicht wahr? Das ist ein ganz merkwürdiges Wort, ein ganz merkwürdiger Titel für Jesus, Immanuel. Wenn man Jesaja nicht gelesen hätte, und wenn man nicht so daran gewöhnt wäre, dass Jesus Immanuel ist. Jedes Jahr an Weihnachten feiern wir dieses Wort! Wir sind sehr daran gewöhnt. Aber es ist ein erstaunliches Wort, ein erstaunlicher Name. Man hätte das nie erwartet. Man hätte gedacht, dass Jesus Immanu-Jahwe gewesen wäre.

Der Bund-Name, der liebende, der gnadenvolle Name mit uns, Jahwe mit uns. Das hätte man erwartet. Im Johannesevangelium findet man das auch. „Ich bin“ dies und das. Ich bin der Weg, die Wahrheit, das Leben. Ich bin der gute Hirte. Ich bin das Brot des Lebens, usw. Ich bin Jahwe. Jahwe ist mit uns in Jesus Christus. Aber das steht nicht im Titel „Immanuel“. Man hätte erwartet, dass Jesus „Immanu-Elohim“ wäre. Der Schöpfergott, den man in den ersten Kapiteln von 1. Mose findet, Elohim. Und er ist das auch, natürlich! Aber Immanu-el, das ist schon merkwürdig, nicht wahr? Wer war er? Er war der Schöpfergott von allen kanaanitischen Völkern, von den – und ich gebrauche das Wort auf die richtige Weise - Heiden. Das war der heidnische Gott. Aber Israel hat diesen Titel „El“ übernommen. Es war Melchisedek, der diesen Namen zu Israel gebracht hat: „El“, der Allerhöchste! Der Unkennbare, der Unbeschreibliche, der Unsichtbare, nach Paulus, im Kolosserbrief nochmals, der ist es, der mit uns ist, der „El“. Wenn man unter Muslimen arbeitet, und das mache ich schon 40 Jahre lang, dann sage ich oft: „Jesus ist Emmanu-Allah.“ Allah mit uns! Der unbekannte, hohe Gott der Araber, vom Islam, ist jetzt erkennbar! Wir können eine Beziehung mit diesem hohen Gott finden durch Jesus Christus. Der Unbeschreibliche ist jetzt beschreiblich. Der *Un*-kennbare ist jetzt *er*-kennbar! Den Unsichtbaren haben wir schon gesehen in Jesus Christus. Wunderbar, nicht wahr? Das ist eine frohe Botschaft für einen Moslem, dass man eine enge, persönliche Beziehung, eine Gemeinschaft, eine liebende Gemeinschaft mit dem hohen Gott haben darf.

Wunderbar! Das ist eine echte frohe Botschaft! Immanuel.

Aber der Titel „Emmanuel“ kann auch schrecklich sein. Für uns als Gläubige ist es eine Verheißung, aber für diejenigen, die ungehorsam sind und die an Jesus nicht glauben, für sie ist dieser Titel oder diese Tatsache, dass Gott mit uns ist, keine Verheißung. Das ist bereits eine Drohung! Und so war es bei Jesaja. Dem König Ahas hat der Prophet Jesaja gesagt, dass er ein Zeichen suchen soll. Doch er hat gesagt: „Nein, das will ich nicht!“ Deswegen war er ungehorsam und dem Wort Gottes nicht untertan. Und deswegen hat Gott ihm durch Jesaja gesagt: „Immanuel“. Gott wird mit uns sein. Und wenn man ungehorsam, ungläubig ist, ohne Glauben, dann ist die Gegenwart Gottes eine Bedrohung. Aber wenn man den Herrn liebt, dann ist es eine wunderbare Verheißung, und nicht nur eine Verheißung, sondern eine Tatsache. Die deutsche Übersetzung dieses Titels ist vortrefflich: „Gott mit uns.“ Er war Gott.

Bevor der christliche Glaube nach Deutschland gekommen ist, wer war der Gott der heidnischen Deutschen? ER (der GOTT) war der hohe Schöpfer der heidnischen Deutschen, bevor die frohe Botschaft zu uns gekommen ist. Dann hat der christliche Glaube hier in Deutschland diesen Titel übernommen und in die deutsche Bibel hinein gebracht. Gott, dieser *unkennbare*, *unsichtbare*, *unbeschreibliche* Gott ist jetzt mit uns. Die Schechina ist mit uns, nicht mehr in einem Tempel, der mit menschlichen Händen gebaut wurde. Sie ist nicht nur *mit* uns, sondern durch den Heiligen Geist auch *in* uns. Wir brauchen keinen Tempel mehr. Es ist ein Unsinn, eine Dumm-

heit, wenn Christen sagen, dass der Tempel (in Jerusalem) wieder gebaut werden soll. Wir brauchen das ganz und gar nicht, weil Gott geistlich mit uns ist, auch in diesem Saal. Wir brauchen keinen Tempel, weil Gott in uns ist, auch heute, die echte Schechina: Gott mit uns.

In rabbinischen Schriften geht die Schechina mit der Thora, mit dem Bund, mit dem Heiligen Geist und mit der Auferstehung der Toten zusammen. Dies ist merkwürdig in den rabbinischen Schriften und so ist es mit uns. Im Neuen Testament geht die Gegenwart, die Anwesenheit Gottes mit dem Wort Gottes, mit den Verheißungen Gottes, mit dem Bund zusammen. Sie geht auch mit dem Heiligen Geist und mit der Auferstehung Jesu zusammen. Durch die Auferstehung haben wir das Neue Leben, wo Gott immer bei uns bleiben wird. Er ist ewig mit uns bis in Ewigkeit. Dies ist die frohe Botschaft von der Auferstehung Jesu: Gott mit uns - die Schechina. Amen!

MARTIN GOLDSMITH, Stanstead Abbots, England, ist international tätiger Missionar und Dozent im Bereich Judentum, Christentum und Islam. Associate Lecturer am All Nations Christian College. Autor zahlreicher Bücher.

THE INDWELLING OF GOD AMONG MANKIND: THE SHEKHINA

The word Shekhina is not used in the Bible, but the idea of the Shekhina is present everywhere in the Old Testament and in the New Testament: that God dwells among us and is with us in his glory. The word "Shekinah" comes from the verb "shakhan" (Hebrew: "stay", "reside" and "indwell" as well). The term "shakhan" is widespread in the Old Testament and also in the Greek New Testament.

Some scholars believe that the word originally comes from the Chaldean language, but was taken fairly early into the Hebrew language. It can already be found in the Jerusalem-Targum, therefore quite early. Later, this word – Shekhina – was used in the Jewish custom for Elohim. You know that we use as Jews for the word "God", the name "God Elohim". Because we believe that this word is so high and so holy that it is inappropriate to say it out loud. Therefore we use other words for the Lord. A word we use is the "Shekhina". With this word we want to say "God". But God is so high and gloriously shining, that his name is not allowed to be expressed.

With this word, you understand God from the standpoint of his female characteristics. If one uses that word,

you think not only of the glory of the Lord, but also of his feminine characteristics.

In Jewish theology the Shekhina is often associated with prophecy. This is interesting for us as Christians, isn't it? We are not surprised. In John's Gospel, chapter 1, verse 14 we read that the Incarnate Word dwells among us. The word has thus become flesh and dwelt among us. The word is the Shekhina, because the word lives in us and is with us. That does not surprise us, when we consider the background of this fact that the Shekhina is often associated with prophecy. And the word and prophecy go together hand in hand.

The Greek word also has the Old Testament "shakhan" in its background, "to live". But the Shekhina comes to us not only with the prophecy, but also, as we have already heard this morning, in human form. It is interesting what Ida Glaser has told us. She took it for granted that the three people who had been with Abraham, were angels. This is what Jewish, Muslim and Christian commentaries say. All three claim that these three men were angels. But the Bible does not explicitly say so. It is quite possible

that they were. But the Bible does not tell us that! The Bible says that they were humnas or males.

The Shekhina comes to us also in human form. This is interesting to know for us as Christians. The word has become a human! And there is a parallel with Islam here. The word, the Eternal Word, in Islam is (supposedly) the Qur'an. And the Qur'an was (supposedly) always together forever with God in heaven. Then, at a point in history, the Qur'an was (allegedly) brought down to us, as the word was brought in John's Gospel also at a point in history to us.

But there is a big difference! The one word in Islam has become a book. The other word in John's Gospel has become a man. But the two were forever with God. We could also say in Islam, at the very beginning was the word: the Qur'an. And the Qur'an was with God, but the Qur'an was not God. Then the word came down and has become a common - no, not common! - (allegedly) has become a holy book.

We try to explain how God the Father is the only eternal one. But Jesus is also eternal, for the second person of the Trinity is eternal, too. Nevertheless, this eternal person is of God. But only the father is (eternal), nevertheless also the Son is eternal. And that gives us problems in our theology. And the Muslims have the same problems, and even (much) more, because the word, the Qur'an, (allegedly) was also eternal. Eternal, but nonetheless the word comes from God. But God was alone the

first, and afterwards came the word. Nevertheless, the word, the Qur'an is (allegedly) eternal. It's difficult. But for us (Christians), it is somewhat easier because the word for us has always been God.

The word, the Shekhina comes to us in various forms: as a word, as a prophecy, as people, even as angels - Cherubim and Seraphim. We do know, of course, what the Seraphim were. They come from the Hebrew word "saraph", and that means "to burn". The Seraphim in Isaiah, chapter 6, were "the Burning ones". We can say that they were holy, heavenly fireworks, in the temple there in Isaiah. But the Shekhina comes in these different forms to us. I would like to remind us that the Shekhina comes to us in human form. Of course, we believe that Jesus is the Shekhina: God with us, Immanuel. We'll get back to it.

In the Old Testament, it is remarkable that the highest God dwells among his people and that he came to his people. That is already an early sign of the Trinity (of God). Without the Trinity, it is almost impossible to keep the high and entirely holy God together with the current, present Lord. Either God is above, far away, quite away from us, the weak, sinful men, or he is close to us.

This can be seen in Islam. Among ordinary Muslims, it is impossible to have a close relationship with God, with Allah. You cannot get to know him. He should be praised and exalted, and you shall be subjected and obedient to him. But knowing

him in a close, personal relationship with him is impossible. Because God is so high and we are only small, weak humans. And there you can see a difference between the Christian and Islamic faith. For us as Christians, it is the sin that separates us from God. Because God is so holy that we as sinners cannot come together with him. But in Islam it is not a question of sin, but a question of God's greatness: that he is so high, so big, so powerful, so strong, the Most High, while we are weak, little humans. For us, it is quite impossible to get to know him in Islam.

However, when you are together with the mystical Muslims, with the "Sufis", then you see that God is with them, very close to them, very visible and accessible. You can have a relationship with this Lord if one is Sufi. But they (then) lost the greatness of God and that He is so perfectly holy. You do not find this with the Sufis. So it is almost impossible to keep these two sides together: that God is completely holy and great and high, but nevertheless stays with us and lives with us.

It is of course true that God is so glorious. We say that the Lord is wonderful! What does this say? What does the word "glorious" mean? It means "like the Lord", right? And to say that the Lord is like the Lord, is obvious. But it says much, because God is so indescribable.

Like Paul says in Colossians, chapter 1, verse 15: **God is invisible**. One can not look at this holy God. To have a relationship with him is impossible.

To get to know him is impossible. He is so holy and that says the Old Testament, right? No one can see God and yet live. Because he is much brighter than the sun! And if you look at the sun with open eyes, then you will be blind! And if you look at God, who is even more brilliant than the sun, then that's totally impossible! He is so sublime, so beautiful!

We come back to the word that the Lord is glorious! It says that he is indescribable, so wonderful. We can use a number of adjectives, if we try to describe God! But he is indescribable! Man is lost in these words. This can also be found in prayer, right? And in praise. We need the same words again and again. We try to uphold the name of the Lord. But our words are missing! And ultimately we can only be silent.

Habakkuk says: **God dwells in his holy temple**. Therefore humanity should be silent. When you meet God, we can say nothing more. Thank God that he is not physically with us. If he were physically here, we would all stay quiet. But he is here! In his Holy Spirit. He stands next to me here. And he is sitting next to you. He is here.

And yet we are to use words. So we must always keep these two sides together and somehow overcome this tension, that God is so high, so holy, so fantastic, that he is glorious! But still, this magnificent Lord is with us, in our midst. Then, as the New Testament say, he is not only with us, in our midst, not only here but also *in* us, through his Holy Spirit.

But to keep these two together is not so simple.

And we know it in our churches, right? In some churches, the praise, the worship, is high and beautiful. And if it is a very old-fashioned church, then the priest will show us his back, because God is up there. But we know that God is not sitting on a table, for God is *within* us. So when the priest prays, he should turn toward us, because God is here.

The Old Testament emphasizes that the holy God dwells in the temple in Jerusalem. As with King David: He also thought - and many people think this way - that God should live in a house, that he lives in a building. But it is not so. God is everywhere. And before the temple was built, it was first believed that God dwelt in the ark. And then, in the 1st Book of Kings, we read how God has had a house built for himself. It is interesting to read some of these texts. In Exodus, chapter 25, verse 21-22 we read:

Place the cover on top of the ark and put in the ark the tablets of the covenant law that I will give you. There, above the cover between the two cherubim that are over the ark of the covenant law, I will meet with you and give you all my commands for the Israelites.

So God is there in the dark, and then in the temple, and he speaks from the temple or before, from the ark. And in 1 Kings, chapter 8, verse 6ff:

The priests then brought the ark

of the LORD's covenant to its place in the inner sanctuary of the temple, the Most Holy Place, and put it beneath the wings of the cherubim. The cherubim spread their wings over the place of the ark and overshadowed the ark and its carrying poles. These poles were so long that their ends could be seen from the Holy Place in front of the inner sanctuary, but not from outside the Holy Place; and they are still there today. There was nothing in the ark except the two stone tablets that Moses had placed in it at Horeb, where the LORD made a covenant with the Israelites after they came out of Egypt. When the priests withdrew from the Holy Place, the cloud filled the temple of the LORD. And the priests could not perform their service because of the cloud, for the glory of the LORD filled his temple.

At that time Solomon said:

Then Solomon said, "The LORD has said that he would dwell in a dark cloud; I have indeed built a magnificent temple for you, a place for you to dwell forever."

In the ark and then in the temple God has dwelt. But really, was it not so? This is so much shaped in a human way. But God allows it and commands it too! But in fact God is everywhere in the whole world, around the world.

It is strange that we find the word "shakan", the Shekhina, in the Qur'an. And here you can see the influence of the Jews on the Qur'an.

Most Muslims would not admit that the Qur'an has been influenced by Jews. But the word "shakan" occurs six times in the Qur'an and is taken from the Bible. For example, in Sura 2:248, where it is written that the ark of our Lord comes to us with the peace of his comfort. In this verse of the Qur'an, the Shekhina is the fact that God is present "with us". It is connected with peace, with comfort. And in the Qur'an, chapter 48, verse 4, we read that the presence of God is sent to us from above: from above, from the Lord from heaven. And in the Qur'an 16:80, his presence is as in the Old Testament, in the context of the wandering of his people. Wherever they set up the camp, there is his presence. This reminds us of Exodus, chapter 13, verse 21, where the pillar of cloud by day was in Israel or before Israel: the pillar of cloud by day and the pillar of fire by night. God was with his people during the wandering.

At that time it was quite common that the pagan kings, the Canaanite and Moabite kings among the surrounding nations, were leading their people by day from the front. But then at night for safety reasons, they were always in the very midst of their people. Therefore, Martin Buber, in his book about the kingdom of God, "The heavenly kingdom", has written that we have the image of the kingdom of God here, because God is marching during the day *before* his people, and at night in the *midst* of his people, just like the kings of other nations: the rule of God, the kingdom of God; the glorious God with his people. But before that the

Shekhina was already present.

The glory of God covered Mount Sinai, when Israel came out of Egypt. And the glory of the Lord dwelled on the mountain. So that's usual everywhere in the Bible. And in the Old Testament it is often the case that God is present among his people. But the whole Bible through and through, is full of God's presence. This is quite common in the Bible.

Already at the beginning, in Genesis, in the creation story, the Lord acts directly without intermediaries with Adam and Eve. And then Genesis, chapter 3 verse 8, tells us that the Lord walked in the garden at the breeze of the evening wind. He was together with them, holding hands, walking in the garden. This is the Shekhina, at the very beginning. For those of us who have been in a tropical climate, it is a very beautiful picture: in the cool air of the evening, to walk at the end of a hot day. That's a special treat indeed. God has enjoyed to walk in the garden in the cool of the evening. And we should remember that even God himself had this custom to have, together with Adam and Eve, a little walk in the garden in the cool of the evening. That is already the Shekhina, God with us.

So we have seen that the Shekhina had dwelled with Israel already on the mountain during the wandering in the wilderness and that God resided in the ark, and then in the first Temple, between the cherubim. Then we read in the prophet Haggai, Chapter 3 that God wanted to fill the second Temple with his glory. It is

so amazing. God mentions that the glory of the 2nd Temple will be still larger than in the 1st Temple. In fact, we wonder, what then happened with the second Temple? Was the glory of God present or not?

The prophet Ezekiel had already described how the glory of the Lord was in the center of the Temple, but then, because of the sin of Israel, the glory of God withdrew to the entrance of the temple. Terrible, awful, that God withdrew his own glory. That is already the verdict. But it means, the temple becomes something quite useless, a mere building, without the Shekhina, without God's presence.

The Christian historian Eusebius said that the Shekhina has left the Temple in 66 AD and has moved to the Mount of Olives. But Lamentations of Jeremiah, chapter 2, verse 11 says that the Shekhina will come back when Israel repents. It is also written in Malachi, chapter 3, verse 7 where God has promised: "Turn to me, so I will return to you." If we repent, we will experience the presence, the glory of the Lord. And we remember that John the Baptist preached it this way: "Repent, for the kingdom of heaven is at hand." And Jesus himself has used the same words, right?

Here we see a difference between the New Testament, the rabbinic faith and Islamic faith. In the New Testament the kingdom of heaven implements the will of God, by His grace. Therefore, righteousness is an inevitable challenge of the coming of the kingdom, because you

can not have the kingdom of heaven without righteousness. The Jews and the Muslims say that righteousness comes first, and then the kingdom of heaven. John the Baptist and Jesus say, no, it's the other way around. The kingdom of heaven comes first, and then comes repentance, and after repentance comes righteousness. Nevertheless, the two are always together: the kingdom, the presence of the Lord and the glory of the Lord among us together with righteousness.

We have already seen that the glory of God comes to man in Jesus Christ, John 1, verse 14. It is in the context that Jesus is valid for the whole world. And the word "world", "the world", is repeated four times in this text. That Jesus comes to the world! And that the world was made by him, and so on. The world, the world, the world, the world - four times. And it is in the context of creation. What has God made? The heavens and the earth. And the earth in Hebrew is EREZ. And EREZ, how is it used? EREZ Israel. We have two words: the earth and the land. In Hebrew, both are EREZ.

But John does not say this. Because the Shekhina is international; it is for all people, not only for Israel. And so he changed the word that was used in Genesis. And he shows that he has not done this randomly. And how does he say it? He repeats this word: the world, not the earth! Does he say, then, that the word has become a Jew of the 1st century? No, he does not say! The Word became flesh, and flesh is international. Flesh is common to all and for

all. The other word which John emphasizes in this text is the word "all": everyone, the world, that is, all flesh, internationally, everywhere in the world. And the Shekhina is not just for Israel but for all people, everywhere in the world.

The Shekhina is God. This high God is with us. We immediately think of the word Immanuel, right? This is a very strange word, a very strange title for Jesus, Immanuel. If you have not read Isaiah, and if you were not so accustomed, that Jesus is Immanuel. Each year at Christmas we celebrate that word! We are very accustomed to it. But it's an amazing word, an amazing name. You would have never expected. One would have thought that Jesus would have been Immanu-Yahweh: the covenant name, the loving, and the merciful name with us: Yahweh with us. This would have been expected. In John's Gospel we find that, too. "I am" this and that. I am the way, the truth, the life. I am the good shepherd. I am the bread of life, etc. I am Yahweh. Yahweh is with us in Jesus Christ. But that is not in the title "Immanuel". One might have expected that Jesus would be Immanu-Elohim. The Creator God who is found in the first chapters of Genesis, Elohim. And he is also, of course! But Immanu-El, this is strange, isn't it? Who was he? He was the creator God of all the Canaanite peoples, of the - and I use the word in the right way - pagans. That was the pagan god. But Israel has taken over this title "El". It was Melchizedek who brought that name to Israel: "El", the Most High! The unknowable, the ineffable, the invisible, according to Paul, in Colossians again, it is the one

who is with us, the "El". If you work among Muslims, and I've been doing this for 40 years, I often say: "Jesus is Emmanu-Allah." Allah with us! The unknown high god of the Arabs, of Islam is now knowable! We can find a relationship with the high God through Jesus Christ. The indescribable one can now be described. The Un-knowable is now knowable! The invisible one we have already seen in Jesus Christ. Wonderful, isn't it? This is good news for a Muslim that you may have a close, personal relationship, a communion, a loving communion with the high God. Wonderful! This is really good news! Immanuel.

But the title "Immanuel" can also be terrible. For us as believers it is a promise, but for those who are disobedient, who do not believe in Jesus, for them this title or this fact that God is with us, is no promise. This is already a threat! And so it was with Isaiah. The King Ahaz was told by the prophet Isaiah that he should look for a sign. But he said: "No, I will not!" That's why he was disobedient, not submitting to the word of God. And that's why God told him through Isaiah: "Immanuel". God will be with us. And if you disobey in disbelief, and without faith, then God's presence is a threat. But if you love the Lord, then it is a wonderful promise, and not just a promise but a fact. The German translation of this title is excellent: "God with us". He was God.

Before the Christian faith came to Germany, who was the God of the pagan Germans? He (GOTT) was the high creator of the pagan Germans, before the good news came to us.

Then the Christian faith has taken over this title here in Germany and brought it into the German Bible. God (GOTT), the unknowable, invisible, indescribable God is with us now. The Shekhina is with us, no longer in a temple built with human hands. It is not only *with* us, but by the Holy Spirit also *in* us. We no longer need a temple. It is nonsense, a stupidity when Christians say that the Temple should be rebuilt. We do not need this at all, because God is with us spiritually, even in this room. We do not need a temple because God is in us, even today, the real Shekhina: God with us.

In rabbinic writings the Shekhina belongs together with the Torah, with the covenant, with the Holy Spirit and with the resurrection of the dead. This is remarkable in the rabbinic writings, and so it is with us. In the New Testament the presence of God belongs together with the Word of God, with the promises of God, with the covenant. It also goes together with the Holy Spirit and with the resurrection of Jesus. Through the resurrection we have the new life, where God will always remain with us. He is eternally with us until eternity. This is the good news of the resurrection of Jesus: God with us - the Shekhina. Amen!

MARTIN GOLDSMITH, Stanstead Abbots, England, is an internationally active missionary and lecturer on missiology, Islam, Judaism and the Christian faith. Associate Lecturer at All Nations Christian College. Author of numerous books.

And it came to pass,
when the priests
were come out of
the holy place,
that the cloud
filled the house
of the LORD,
so that the priests
could not stand
to minister
because of the cloud:
*for the glory
of the LORD
had filled the house
of the LORD.*

1 Kings 8:10-11

DER BIBLISCH-SEMITISCHE ASPEKT DER HERMENEUTIK: EINE EINFÜHRUNG IN DAS STUDIENGEBIET

Sehr geehrte Damen und Herren!

Es ist mir eine große Freude, Ihnen das Anliegen und den Entwurf des „biblisch-semitischen Aspektes“ der Hermeneutik vorstellen zu dürfen. Dies geschieht unter folgender Gliederung:

1. Einleitung
2. Der Hintergrund des logischen Dualismus seit Plato und Aristoteles
3. Die hermeneutische Krise zu Beginn des 21. Jahrhunderts
4. Der „biblisch-semitische Aspekt“ in der Hermeneutik der Biblischen Theologie
5. Zusammenfassung und Thesen

1. Einleitung

Der grundlegende Hintergrund des hermeneutischen Ansatzes des „biblisch-semitischen Aspektes“ ist die Einsicht, dass das westlich-postmoderne Erkenntnisraster auf der grundlegend strukturellen Ebene entfernt und entfremdet ist von dem Erkenntnisraster der biblischen Offenbarung in Gestalt der Heiligen Schrift. Diese Entfremdung hatte in der Vergangenheit und hat in der Gegenwart erhebliche Auswirkungen auf das Leben der Christen, sowohl in den christlichen Kirchen als auch in der christlichen Theologie und auch in der christlichen Mission.

Für unseren Zusammenhang der theologischen Arbeit bedeutet dies, dass eine Neuorientierung an den Erkenntnisprozessen der biblischen Texte notwendig ist, die uns befähigt, auch zu Beginn der zweiten Dekade des neuen Jahrtausends eine authentischere hermeneutische Arbeit zu leisten, die durch den Grundtext der Heiligen Schrift besser legitimiert und bevollmächtigt ist.¹

2. Der Hintergrund des logischen Dualismus seit Plato und Aristoteles

Der gegenwärtigen Christenheit in der westlichen Hemisphäre ist insgesamt zu wenig bewusst, dass ihre Wahrnehmung der Wirklichkeit und ihr Denkraster durch den logischen Dualismus² der grundlegenden Philosophen des Abendlandes, Plato (427-347 vChr)³ mit seinem Schüler Aristoteles (384-322 vChr), geprägt ist.⁴

Der empirisch verengte Vernunftbegriff des Aristoteles zerstörte das ganzheitliche Wirklichkeitsverständnis des Alten Testaments spätestens seit der Zeit der Scholastik. Zu diesem Aristotelismus bemerkt G. Patzig treffend:

„Ein Rückgriff auf Aristoteles konnte sich auf seine logischen Hilfsmittel beschränken, man konnte darüber hi-

naus seine Resultate in eigene Theorien einbauen, schließlich durfte man sich im Streit gegen alle Autoritäten auf den freien, an Erfahrung orientierten Vernunftgebrauch des Aristoteles berufen. Rückgriff auf aristotelische Logik, durch Handbücher und Trivialschulen bequem vermittelt, war im Hellenismus, in der Patristik und Scholastik allgemein.“⁵

Im Bereich der christlichen Gemeinde und der christlichen Mission kann man noch nachsichtig sein aufgrund mangelnder Information.⁶ Doch auch hier ist die Spannung zwischen „Sonntagschristentum“ auf der einen Seite und „Alltagschristentum“ auf der anderen Seite nicht zu leugnen. Hierzu bemerkt A. Hirsch treffend:

„Wie haben wir uns so weit entfernt vom Ethos der Nachfolge, das uns von unserem Herrn weitergegeben wurde? Und wie können wir es wiedergewinnen? Die Antwort auf die erste Frage ist, dass die westliche Christenheit so tief beeinflusst war von griechischen oder hellenistischen Vorstellungen der Erkenntnis. Bis zum 4. Jahrhundert nChr hat die platonische Weltsicht fast vollständig über die hebräische in der Kirche triumphiert. Später war es Aristoteles, der der vorherrschende Philosoph für die Kirche wurde. Auch er arbeitete in einem hellenistischen Rahmen. Im Kern ist eine hellenistische Sicht der Erkenntnis orientiert an Konzepten, Ideen, dem Wesen des Seins, Typen und Formen. Die hebräische Sicht, andererseits, ist vor allem orientiert an Fragen der konkreten Existenz, Gehorsam, lebensbezogener Weisheit, und der Wechselbeziehung aller Dinge unter Gott. Es ist ziemlich klar, dass, als Juden, Jesus und die frühe Kirche in erster Linie von einem hebräischen Verständnis anstel-

le eines hellenistischen Verständnisses her gehandelt haben.“⁷

Doch diese Nachsicht kann im Bereich der Theologie nicht gewährt werden, da sie die ureigenste Aufgabe hat, das Reden von Gott („Theo-logie“) und damit Gottes eigenes Reden zuverlässig und vertrauenswürdig wiederzugeben. Denn dies bedeutet eine Verdrängung derjenigen Wahrheit, die in den Offenbarungsstrukturen der hebräischen Sprache des Alten Testaments niedergelegt wurde.

Daher ist eine Neuorientierung an der biblischen Theologie des hebräischen Alten Testaments dringend notwendig, um die biblisch-semitischen Grundlagen der heilsgeschichtlichen Offenbarung Gottes sowohl für das Alte Testament als auch für das Neue Testament zu erarbeiten.⁸ Hierzu bemerkt G. Gloege in treffender Weise:

„Die biblische Botschaft von Gottes Willenszuwendungen schließt den D[ualismus] in strengem Begriff grundsätzlich aus. Bereits im AT bedeutet Israels Erwählung ... ebenso wie das Zeugnis von der Schöpfung ... seine Überwindung. Der Glaube an den einen Herrn der Geschichte und den einen Schöpfer der Welt schließt ... den D[ualismus] aus.“⁹

Der logische Dualismus zeigt sich jedoch nicht nur im Bereich der theologischen Hermeneutik, sondern auch in der Systematischen Theologie. Ich denke an das von der reformierten Theologie betonte Konzept der Vorherbestimmung des Menschen, das sicherlich in der *Institutio Christianae Religionis* als dem theologischen Hauptwerk Calvins einen sehr prominenten Ausdruck fand. So z.B. in

Inst., Zweites Buch, zwölftes Kapitel, Abschnitt 5:

„Wenn uns der Heilige Geist kundmacht, dass in Gottes ewigem Rat dies beides *zusammen* bestanden hat, Christus solle uns *erlösen* und zwar unter *Teilhabe an unserer Natur*, dann ist es uns nicht erlaubt, weiter zu fragen! Denn wer sich von seiner Begierde aufstacheln lässt, noch mehr wissen zu wollen, der beweist damit, dass er mit *Gottes* unabänderlichem Ratschluß nicht zufrieden ist und sich eben deshalb nicht mit *dem* Christus zufrieden geben will, der uns zum Erlöser gesetzt ist! Paulus zeigt ja auch nicht nur, wozu Christus gesandt sei, sondern er dringt bis in das tiefste Geheimnis der Prädestination hinein und macht damit aller menschlichen Keckheit und allem Vorwitz ein Ende. ... (Eph. 1,4-7).“¹⁰

Dieses Konzept der Vorherbestimmung ist in der gegenwärtigen Christenheit westlicher Prägung kaum zu vermitteln. Denn die Vorstellung des gänzlich freien Willens des Menschen und

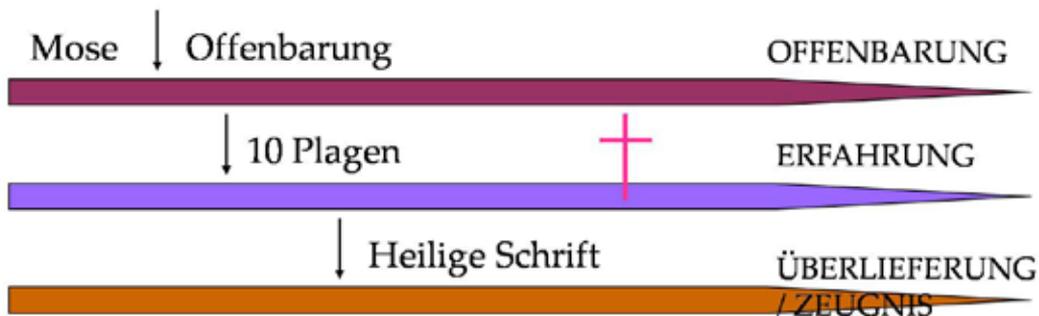
damit auch des Christen ist eindeutig durch ein philosophisches Menschenbild geprägt. Demgegenüber betont die Heilige Schrift einen verantwortlichen Willen des Menschen, den er in der immanenten Schöpfung ausübt. Grundlegend ist hierbei die Wechselwirkung von Aktion und Reaktion Gottes zum Menschen, die A. van Ruler als die „von Gott bestimmte Gegenseitigkeit“ bezeichnet hat.¹¹

Aber die Schrift bezeugt für den Menschen keine absolute Freiheit, denn diese wäre nur vom transzendenten Standpunkt Gottes aus festzustellen. Dieser transzendenten Standpunkt Gottes des Schöpfers ist jedoch für den Menschen als Geschöpf nicht zugänglich.

Was dem Menschen jedoch zugänglich ist, ist:

- (a) Gottes Selbst-Offenbarung in der
- (b) Heilsgeschichte der Menschheit (Erfahrung).
- (c) Wenn der biblische Text (Zeugnis = Überlieferung/Tradition) betrachtet

Offenbarung, Erfahrung und Überlieferung als strukturelle Ebenen der Heilsgeschichte



wird, zeigt sich Gott als ein Gott, der in die Heilsgeschichte mit dem Menschen einget, der in Raum und Zeit handelt. Daraus resultiert ein Erzählzusammenhang, welcher die Grundlage der Überlieferung und des Zeugnisses ist. Vergleichen wir hierzu die Einsetzungsworte zum Bundschluss in Ex 19:4-5 bzw. deren Niederschrift in Ex 24:4:

„Ihr habt selbst gesehen, was ich den Ägyptern getan und wie ich euch auf Adlersflügeln getragen und euch hierher zu mir gebracht habe. Und nun, wenn ihr auf meine Stimme hört und meinen Bund haltet, so sollt ihr vor allen Völkern mein Eigentum sein; denn mein ist die ganze Erde.“ ...

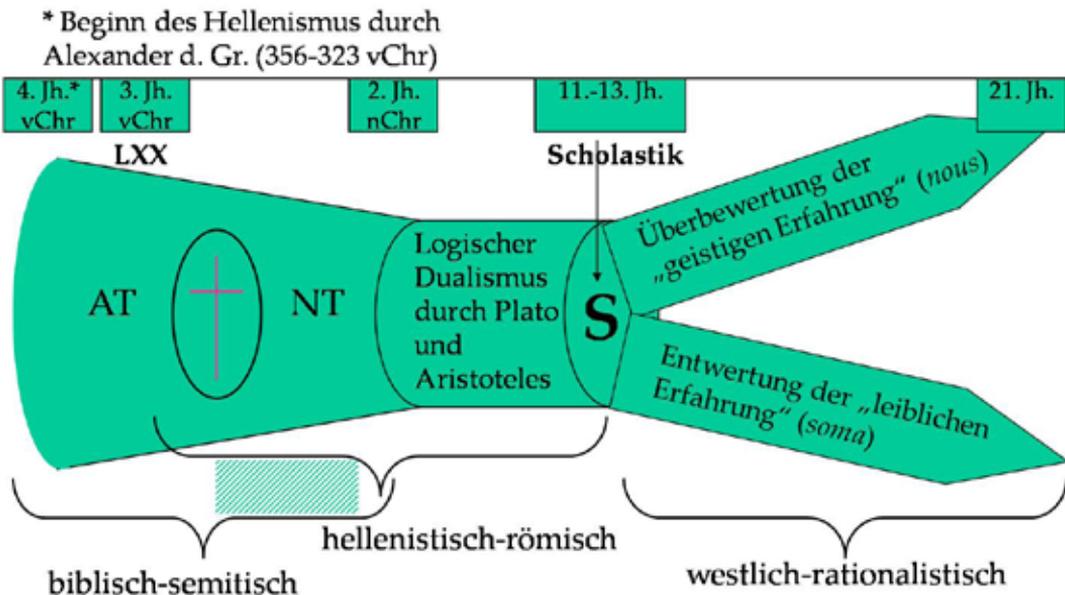
„Da schrieb Mose alle Gebote des HERRN auf. Am nächsten Morgen aber

in der Frühe errichtete er einen Altar unten am Berg und zwölf Malsteine nach der Zahl der zwölf Stämme Israels.“

Das ist das Zeugnis, was Jesus auch als „Bekennen vor den Menschen“ nennt. Daraus entsteht eine „narrative Theologie“ (spätere Interpretation), die jedoch nicht auf un-historischen Erzählungen beruht, sondern die im Gegenteil die physikalische Realität des Wirkens Gottes in Raum und Zeit betont.

Jedoch haben die philosophischen Grundlagen des Abendlandes auch die Wirklichkeitswahrnehmung der westlichen Gemeinden, der Theologie und der Mission nachhaltig beeinflusst. Dies wird auch in der historischen Perspektive anschaulich:

Logischer Dualismus in Gemeinde, Theologie und Mission



Hier lassen sich im Wesentlichen drei Phasen erkennen und differenzieren. Die erste Phase umfasst das hebräische Alte Testament und teilweise auch das griechische Neue Testament, insofern sich darin Wurzeln und Spuren der hebräischen Sprache und Denkformen finden. Somit reicht diese Phase von den geschichtlichen Anfängen des Orients bis zum 2. Jh. nChr und spielt sich geographisch im Wesentlichen im Bereich des „Fruchtbaren Halbmonds“ ab, also im Gebiet von Ägypten über Palästina bis nach Mesopotamien.¹²

In dieser Phase wurde die biblisch-semitische Wirklichkeitswahrnehmung als Gottes erwählte Kommunikations-sphäre etabliert.

In der zweiten Phase vom 4. Jh. vChr bis zum 11. Jh. greift der hellenistisch-römische Kulturkreis in die Denkwelt des Orients ein. Dadurch wird der logische Dualismus des Plato und Aristoteles in der Wirklichkeitswahrnehmung des europäischen und mediterranen Kulturkreises eingeführt und zu einer maßgeblich kulturprägenden Kraft. Auch die Bewegung der Gnosis¹³ des 2. Jh. nChr hat ihre Wurzeln und Ermöglichung durch die griechische Philosophie erfahren. Diese Phase begann mit der Hellenisierung¹⁴ durch Alexander den Großen und endete mit der Scholastik¹⁵ in der Theologie und Geisteswissenschaft allgemein.

Hierbei ist zu beachten, dass die Scholastik im Islam viel früher als im Westen begann – nämlich bereits im 9. und 10. Jh. – was in den folgenden 200 Jahren zu Spaltungen innerhalb des Islams führte.¹⁶

Die dritte Phase brachte durch die Scholastik im 11.-13. Jh. die Spaltung

der Wirklichkeitswahrnehmung durch das westlich-rationalistische Wahrnehmungs-raster, das sich z.B. in der Theologie von Anselm von Canterbury (1033-1109) oder Thomas von Aquin (1225-1274) niederschlägt.

Als erstes Beispiel sei die Leidensunfähigkeit Gottes genannt, die bei Anselm von Canterbury besagt, dass Gott zwar seinem Verhalten nach Mitleid mit dem Menschen hat, jedoch nicht seiner eigenen Erfahrung nach. Anselm argumentiert in seinem *Proslogion*, Kapitel 8, wie folgt:

„Aber wie bist du mitleidsvoll und gleichzeitig leidenschaftslos? Denn wenn du leidenschaftslos bist, fühlst du keine Sympathie; und wenn du keine Sympathie fühlst, ist dein Herz nicht elend wegen der Sympathie für die Elenden; aber dies bedeutet es doch, mitleidsvoll zu sein. Aber wenn du nicht mitleidsvoll bist, woher kommt dann eine so große Tröstung für die Elenden? Wie, folglich, bist du mitleidsvoll und auch nicht mitleidsvoll, O Herr, wenn nicht weil du mitleidsvoll bist hinsichtlich unserer Erfahrung, aber nicht mitleidsvoll hinsichtlich deines Wesens. Wahrlich, du bist so hinsichtlich unserer Erfahrung, aber du bist nicht so hinsichtlich deiner selbst. Denn, wenn du uns in unserem Elend ansiehst, erfahren wir die Wirkung des Mitleids, aber du erlebst nicht das Gefühl. Daher bist du zugleich mitleidsvoll, weil du die Elenden rettetest und diejenigen verschonst, die gegen dich sündigen; und nicht mitleidsvoll, weil du von keiner Sympathie für das Elend betroffen wirst.“¹⁷

Hier wird die gnostische Struktur des Gottesbegriffs sichtbar, die der inkarnatorischen und kondeszenten Struk-

tur des heilsgeschichtlichen Handelns Gottes diametral entgegensteht.¹⁸ Als zweites Beispiel sei das „Gesetz der Widerspruchsfreiheit“ innerhalb der westlichen Logik genannt, dem Thomas von Aquin in seiner *Summa Theologiae* folgt.

So argumentiert Thomas in Bezug auf die Frage nach der Allmacht Gottes in Teil I, Artikel 3, zur Frage: „Ob Gott allmächtig ist“, wie folgt:

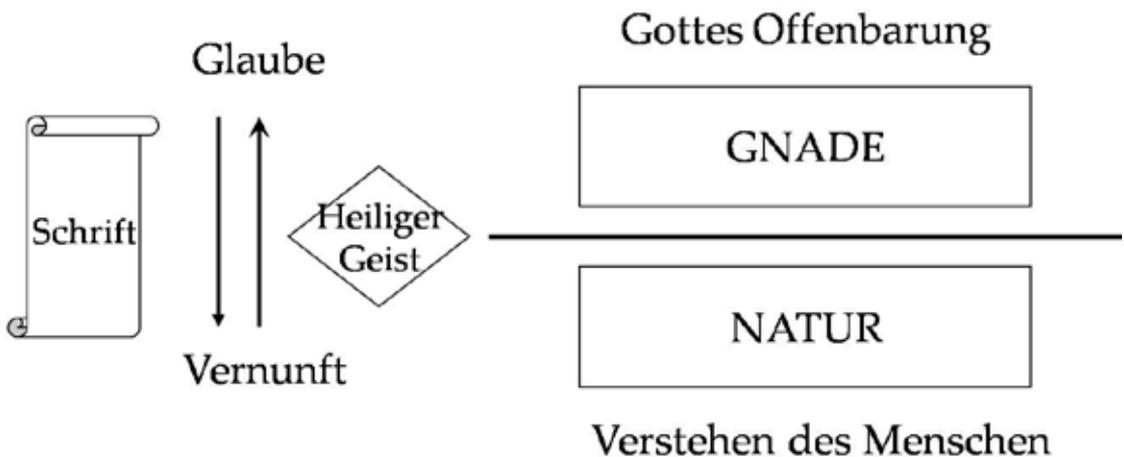
„Ich antworte, dass alle bekennen, dass Gott allmächtig ist; aber es scheint schwierig zu sein zu erklären, worin seine Allmacht genau besteht; denn es könnte Zweifel bestehen über die genaue Bedeutung des Wortes „all“, wenn wir sagen, dass Gott alle Dinge tun kann. Wenn wir jedoch die Angelegenheit richtig betrachten, da ja die Macht in Bezug auf mögliche Dinge ausgesagt wird, dann wird dieser Satz, „Gott kann alle Dinge tun,“ zu Recht so verstanden, dass er bedeutet, dass Gott alle Dinge tun kann, die möglich

sind; und aus diesem Grund sagt man von ihm, dass er allmächtig ist. Nun sagt man gemäß dem Philosophen (Metaph. v, 17), dass ein Ding möglich sei in zwei Arten und Weisen. Zu sündigen bedeutet, eine vollkommene Handlung nicht zu erfüllen; folglich, fähig zu sein, zu sündigen heisst, fähig zu sein, eine Handlung nicht zu erfüllen, was der Allmacht zuwider ist. Folglich ist es so, dass Gott nicht sündigen kann wegen seiner Allmacht.“¹⁹

Thomas bezieht sich hier explizit auf „den Philosophen“, also Aristoteles. - Ein weiteres Beispiel: In Teil I, Artikel 4, stellt er die Frage: „Kann Gott machen, dass die Vergangenheit nicht stattgefunden hat?“

„Ich antworte dass ... alles, was einen Widerspruch beinhaltet, nicht in den Bereich der Allmacht Gottes fällt. Dass nun die Vergangenheit nicht stattgefunden haben sollte, beinhaltet einen Widerspruch. Denn wie es einen Wi-

Glaube und Vernunft



derspruch beinhaltet, zu sagen, dass Sokrates sitzt, während er nicht sitzt, so ist es auch, wenn man sagt, dass er saß, während er nicht saß. Aber zu sagen, dass er saß, ist zu sagen, dass es in der Vergangenheit stattgefunden hat. Zu sagen, dass er nicht saß, ist zu sagen, dass es nicht stattfand.“²⁰

Auch hier zeigt sich ein rationalistischer Gottesbegriff. Es erfolgte eine Spaltung der Wirklichkeit in Natur und Gnade, eine Spaltung von immanenter Realität und transzendenter Realität (Grafik S. 118).

Es entstand eine Überbewertung der „geistlichen Wirklichkeit“ (der geistigen Wahrnehmung im *nous*) und eine Entwertung der „leiblichen Wirklichkeit“ (der Erfahrung im *soma*). Diese Phase dauert bis heute an, so dass wir immerhin ein ganzes Jahrtausend des logischen Dualismus hinter uns haben.

Doch wir haben diesen logischen Dualismus bei weitem noch nicht überwunden. Denn die heutige Theologie, aber auch Kirche und Mission weisen immer wieder Profilkpunkte auf, die zutiefst gnostisch und dualistisch geprägt sind.²¹ Aufgrund dieses gnostischen Gefälles erfolgte der Verlust der Glaubwürdigkeit und damit eine wachsende Bedeutungslosigkeit vieler Kirchen und Gemeinden.²² Hier liegt ein struktureller und kommunikativer Relevanzverlust vor. Doch dieser Mangel wird in weiten Teilen der Christenheit nicht wahrgenommen und teilweise sogar bewusst verdrängt und verleugnet.

Selbst dort, wo die Überwindung des gnostischen Gefälles als Ziel wahrgenommen wird, fehlt jedoch ein struktureller hermeneutischer Schlüssel.²³

Dieser Schlüssel ist die hermeneutische und theologische Erarbeitung des „biblisch-semitischen Aspektes“, um die Grundstrukturen der Selbstoffenbarung Gottes im AT und NT herauszuarbeiten.

3. Die hermeneutische Krise zu Beginn des 21. Jahrhunderts

Die gegenwärtige hermeneutische Krise wird dadurch offensichtlich gemacht und verschärft, dass sich das Gewicht der weltweiten Christenheit in den vergangenen zehn Jahren in historisch einmaliger Weise verschoben hat. Denn die Mehrheit der Christen lebt nicht mehr in der westlichen Welt, sondern in der nicht-westlichen Welt (2/3 Welt).²⁴ Dies verdeutlicht die Grafik auf Seite 120.

Um diese Veränderung, diesen grundlegenden Wandel tatsächlich nachzuvollziehen, kann die Entwicklung der nächsten 15 Jahre als Prognose betrachtet werden (vgl. hierzu Grafik auf S. 121).²⁵

Bereits heute gibt es 300 Millionen mehr Christen in der nicht-westlichen Welt als in der westlichen Welt (das entspricht der heutigen Bevölkerungszahl der USA). 2025 werden mehr als doppelt so viele Christen in der nicht-westlichen Welt leben. Dies ist ein epochaler Wandel, der einzigartig in der Kirchen- und Missionsgeschichte ist.²⁶ Wir sehen, dass das Wachstum der Christen in der 2/3 Welt eine Erneuerung des Auftrags zur Mission auch in der westlichen Welt²⁷ und eine Verschiebung der globalen Hermeneutik²⁸ bewirkt. Dadurch wird jedoch die Deutungs- und Auslegungshoheit der westlichen

Theologie über die Wertesysteme des Zusammenlebens der Menschen in grundlegender Weise in Frage gestellt.

Dies wurde im Januar 2010 auf dem Weltwirtschaftsforum (World Economic Forum) in Davos/Schweiz, wie bereits in den vergangenen Jahren, wiederum sehr deutlich, z.B. in dem Bericht "Faith and the Global Agenda: Values for the Post-Crisis Economy".²⁹ Vor allem der Islam hat sich seit der Katastrophe vom 11. September 2001 in unüberhörbarer Weise und mit einem erstarkten Selbstbewusstsein Gehör verschafft. So veröffentlichte das Gipfeltreffen zur Globalen Agenda in Dubai/Vereinigte Arabische Emirate vom 7.-9. November 2008 folgende Erklärung:³⁰

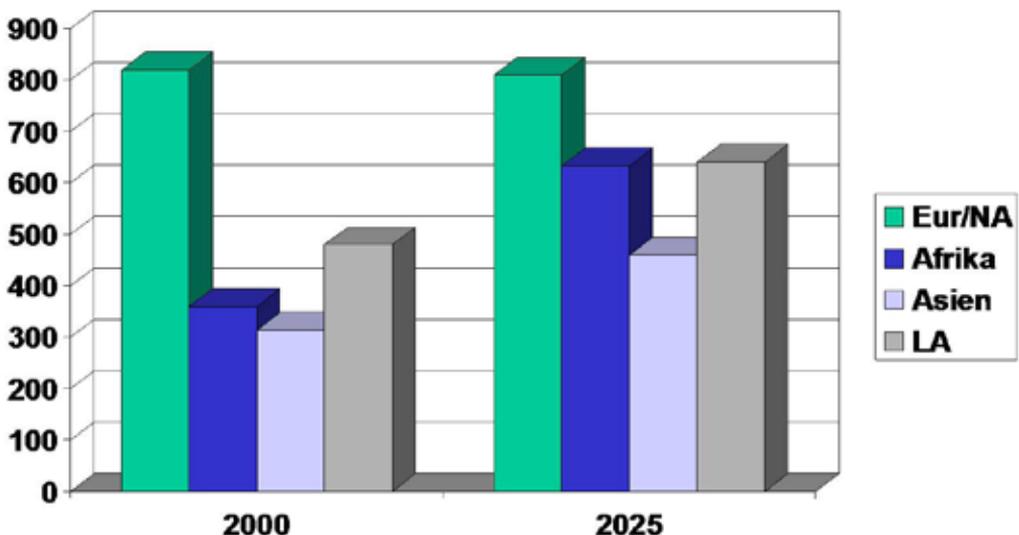
"Religion steht hoch auf der globalen Tagesordnung. Der Anspruch, dass die Religion unweigerlich mit der Moderne

niedergehen würde – der Kern der Säkularisierungs-These – hat sich als falsch herausgestellt. Die heutigen globalen Herausforderungen von Krieg und Frieden, Demokratie und Menschenrechten, sowie wirtschaftliche und soziale Entwicklung, haben alle eine wichtige religiöse Dimension."³¹

Die Globale Agenda ist Teil des Weltwirtschaftsforums (World Economic Forum), das Ende Januar 2009 in Davos/Schweiz stattfand. Der offizielle Bericht „Islam und der Westen“ bemerkt zum Thema „Religionsfreiheit“ treffend:³²

„Im gegenwärtigen Zeitalter der Globalisierung, mit seinen wachsenden Grenzüberschreitungen von Menschen und Ideen, hat ein uraltes Problem der muslimisch-westlichen Beziehungen an größerer Sichtbarkeit gewonnen – Proselytismus³³ (Bekehrung zu einem anderen Glauben; Vf.). ... Die andau-

Christen weltweit (in Mio.)



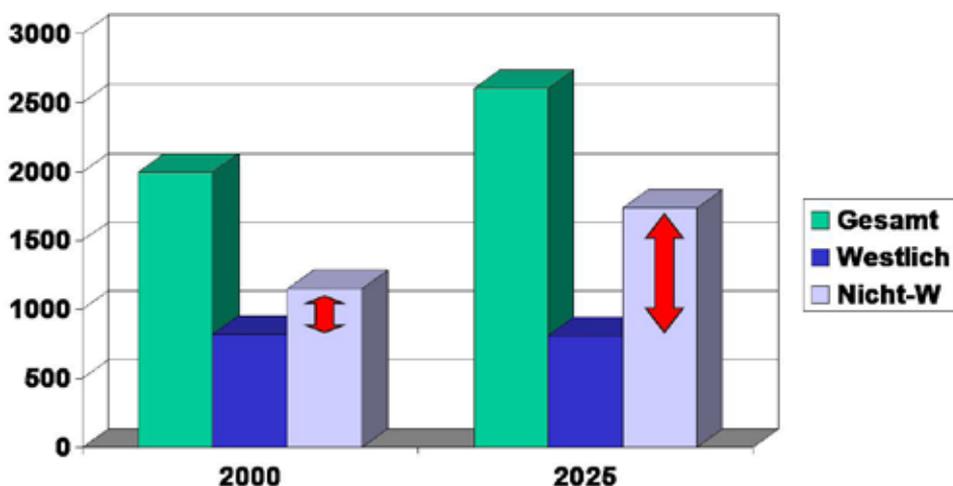
ernde Kontroverse zum Proselytismus legt nahe, dass dieser weltweite Impuls sowohl innerhalb des Christentums als auch des Islams wahrscheinlich Spannungen erzeugen wird und den Dialog über andere Angelegenheiten in den kommenden Jahren komplizierter machen wird.”³⁴

Dies gilt sowohl in politischer als auch in theologischer Hinsicht, da beides im Islam eine wesensmäßige Einheit bildet und nicht zu trennen ist.³⁵ Das heißt für unsere Fragestellung, dass die westliche Theologie sich ihrer eigenen Hermeneutik anhand der Biblischen Theologie des Alten und Neuen Testaments neu vergewissern muss, um den inhaltlichen Herausforderungen und Fragestellungen des Islam gewachsen zu sein und sie beantworten zu können.

Ein treffendes Beispiel für die mangelnde biblisch-theologische Grund-

legung im AT bietet der Ansatz der „kontextualisierten Christologie“ von M. Parsons. In seinem Buch „Unveiling God: Contextualizing Christology for Islamic Culture“ argumentiert er für einen „christologischen Monotheismus“ als Ansatzpunkt der Kontextualisierung für die islamische Kultur.³⁶ Jedoch beginnt er seine Grundlegung der Christologie erst in der Zeit des Zweiten Tempels (515 vChr – 70 nChr),³⁷ gefolgt von der Beschreibung des Monotheismus im Judentum des ersten Jahrhunderts.³⁸ In seinem Vergleich des Monotheismus des Zweiten Tempels und des islamischen Monotheismus behauptet Parsons, dass die früheste Christologie aus dem Judentum des Zweiten Tempels stammt.³⁹ Damit übersieht er jedoch, dass die christologischen Konzepte der „Schöpfungsweisheit“ und des „Mashiach“ schon erheblich früher in den hebräischen Schriften des AT vorhanden waren.

Mehrheit der Christen in der nicht-westlichen Welt (in Mio.)



Hier zeigt sich wiederum, dass die biblisch-semitischen Grundlagen wesentlich früher innerhalb der Offenbarungsgeschichte des AT gesucht werden müssen. Im Folgenden werden zwei paradigmatische Ansätze des Verständnisses der biblischen Texte vorgestellt und in hermeneutischer Hinsicht gewürdigt.

Dramaturgisch-systematischer Ansatz (K. Vanhoozer)

Zur Vergewisserung und Sicherung der Aussagekraft der biblischen Texte und Heilsgeschichte wählt K. Vanhoozer⁴⁰ einen dramaturgisch-systematischen Ansatz. In seinem ersten Hauptwerk „Is There a Meaning in This Text?“⁴¹ setzt er sich mit der postmodernen Hermeneutik auseinander. Diese hat ihren Hintergrund in der Entwicklung der literarischen Theorie, in der sowohl der Autor als auch der Text als auch der Leser letzten Endes so stark relativiert werden, dass keine verlässliche Aussagegewissheit mehr vorhanden ist. Dadurch ist folglich auch keine Offenbarungsqualität und Aussagegewissheit in der Biblischen Theologie mehr zu erreichen.

Demgegenüber betont Vanhoozer, dass die menschliche Sprache eine Schöpfungsgabe Gottes ist, durch die der Mensch kommunizieren kann und somit eine relative Deutungsgewissheit erreichen kann. Dies ist das Zeugnis der Überlieferung und Tradition. Allerdings ist sein Ansatz augustinisch-philosophisch strukturiert und nicht biblisch-semitisch:

„Meine augustinische Strategie – Glaube, der die Einsicht in den Text sucht – beginnt mit einem biblischen Thema und entwickelt es philosophisch. Sprache, so bringe ich vor, ist eine Gabe

Gottes, um dankbar und verantwortungsvoll gebraucht zu werden, wenn wir mit anderen kommunizieren. ... Mein Argument, folglich, ist, dass es einen „Design Plan“ für Sprache gibt.“⁴²

Vanhoozer bezieht sich zwar auf die Schöpfungsstruktur von Sprache, jedoch ohne die biblisch-theologischen Grundstrukturen wahrzunehmen und sie weiter zu entwickeln. Sein Anliegen, den postmodernen Relativismus im Verstehensprozess zu überwinden geht in die richtige Richtung. Er greift jedoch zu kurz, um die strukturellen Elemente der biblisch-semitischen Weltansicht im AT fruchtbar zu machen.

Statt dessen bietet Vanhoozer in seinem zweiten Hauptwerk einen dramaturgisch-systematischen Ansatz, um den postmodernen Relativismus zu überwinden. In dem Buch „The Drama of Doctrine: A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology“⁴³ verwendet er die Metapher des „Dramas“, um die Dynamik der Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen einschließlich der christlichen Gemeinde darzustellen. Das Drama könnte man als die Zusammenfassung der drei Schritte des semitischen Selbstverständnisses verstehen: Offenbarung, Erfahrung, Niederschrift.

Zu diesem Zweck definiert er grundlegende theologische Kategorien neu, um in diesen Kategorien den Wert und die Notwendigkeit theologischer Arbeit auszudrücken. Dabei geht es ihm ganz bewusst um die Überwindung der Spaltung von Lehre und Leben, die aus dem logischen Dualismus der westlichen Theologie folgt. Sein Anliegen ist es, die Theologie aus dem durch die Scholastik geprägten *Propositio-*

*nalismus*⁴⁴ (Vorrang logisch-rationaler Aussagen) der modernen Theologie herauszuführen.⁴⁵ Statt dessen führt er das Konzept der „göttlichen kommunikativen Handlung“⁴⁶ ein, die sich in der Metapher des „Drama“ entfaltet. Vanhoozer führt hierzu aus:

„Dieses Buch legt neue Metaphern dar für Theologie (Dramaturgie), Schrift (das Skript), theologisches Verständnis (Aufführung), die Kirche (das Ensemble), und den Pastor (Regisseur). ... Sein Ziel ist, ein für allemal die allzu verbreitete Dichotomie zwischen Glaubenslehre und wirklichem Leben zu widerlegen. Christliche Glaubenslehre leitet uns auf den Weg der Wahrheit und des Lebens und ist daher nichts weniger als eine Verschreibung für die Realität.“⁴⁷

Obwohl Vanhoozer den biblischen Kanon als Textquelle betont, beginnt er seine theologische Erarbeitung des heilsgeschichtlichen „Dramas“ nicht mit der Selbstoffenbarung Gottes im AT. Einzig die Struktur des „Bundes“ - also die Dokumentation der Offenbarung und Erfahrung gemäß Ex 19:4 und 24:4 - zwischen Gott und seinem Volk wird zugrunde gelegt. Dies geschieht jedoch nur im Sinne einer „Konversationsgrundlage“, aber nicht im soteriologischen Sinn, der diese Beziehung zwischen Gott und seinem Volk erst ermöglicht und definiert. Vanhoozer führt aus:

„... sowohl der Inhalt als auch die Form der Schrift sind theo-dramatisch: das Drama ist weitgehend dialogisch - ein bundesbezogenes Gespräch zwischen dem Wort Gottes und den Worten der Propheten, Könige, Priester, Apostel, Jünger, Gläubigen und Ungläubigen - und ebenso ist das Skript.“⁴⁸

Hierbei ist jedoch zu betonen, dass das „Drama“ auch „erlebt“ worden sein muss, da sonst die semitische Existentialität und Materialität außer Acht bleiben würde. Statt dessen setzt er unmittelbar mit dem menschengewordenen Christus als Grundlage seiner Theologie ein:

„Im Herzen des Christentums liegt eine Reihe von göttlichen Worten und göttlichen Taten, die in Jesus Christus kulminieren: die definitive Wort-Tat. ... Jedoch um was der Glaube kämpft zu verstehen, ist „was wir gesehen und gehört haben“ (1 Jh 1:3). Glaubenslehre ist die Antwort auf etwas, das *erblickt wurde* Denn das „Wort des Lebens“ ist nichts weniger als das Leben Jesu, das Wort - ein *historisches Drama*.“⁴⁹

Vanhoozer blendet mit seiner christologischen Fokussierung die alttestamentliche Heilsgeschichte *de facto* gänzlich aus. Auch die grundlegende Struktur des „Bundes“ im AT wird nicht in ihrem semitischen Hintergrund und ihrer einzigartigen Offenbarungsqualität gewürdigt.⁵⁰

Hierzu hat D. Novak⁵¹ einen „semitisch-juristischen Ansatz“ in seinem Buch „Covenantal Rights: A Study in Jewish Political Theory“⁵² vorgelegt. Er zeigt auf, dass das Leben des Volkes Gottes mit Gott und untereinander durch ein Bundesverhältnis gestaltet ist. Erst aufgrund dieses Bundesverhältnisses erteilt Gott auch Rechte für das Leben mit ihm und untereinander im Volk.⁵³ Dieser Bund Gottes mit seinem Volk ist theologisch qualifiziert durch Gottes Erwählung, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Gottesdienst, Martyrium, Bundesstreue und Gehorsam gegenüber der Torah.⁵⁴ So bemerkt Novak treffend:

„In Gottes Erwählung Abrahams und seiner Nachkommen, sein direkter Bund mit wenigstens einigen Menschen, wie wenige auch immer sie innerhalb der Menschheit als Ganzer sind, ist nun das primäre Anliegen der Schrift. ... Der Bund, wie die Schöpfung, ist das Ergebnis des unfassbaren Befehles Gottes. Und so wie Menschen erschaffen wurden, um gemeinschaftliche Wesen zu sein, so sind die Juden als ein Volk erwählt. In beiden Fällen befindet sich der Ort der Person innerhalb der authentischen Gemeinschaft.“⁵⁵

Auch wenn Vanhoozer diese theologische Qualität des Bundes nicht bearbeitet, erwähnt er immerhin den Literaturwissenschaftler Meir Sternberg in einer Fußnote und schließt sich seiner folgenden These an:

„Das Drama der Glaubenslehre ist verwurzelt in Israels Geschichte und wird erzählt mit einem hohen Maß an literarischer Verfeinerung, um dadurch eine Weltsicht zu begründen.“⁵⁶

Doch leider nimmt er nicht den biblisch-semitischen Hintergrund des AT wahr, der seinem dramatisch-systematischen Ansatz erst den zweifelsfreien Realitätsbezug verleihen würde. Um dies zu tun, wollen wir uns nun dem erwähnten Ansatz von M. Sternberg zuwenden.

Narrativ-literarischer Ansatz (M. Sternberg)

Die Aussagekraft und der Realitätsbezug biblischer Texte wird von M. Sternberg dem biblischen Erzähler zugeordnet. So beginnt Sternberg seine umfangreiche Monographie „The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading“ mit der Frage:

„Welche Ziele setzt sich der biblische Erzähler selbst? Was ist es, das er kommunizieren will in dieser oder jener Geschichte, Zyklus, Buch? Welche Art von Text ist die Bibel und welche Rollen führt sie auf im Kontext?“⁵⁷ Daraufhin definiert er den Begriff „narrative“, also „Erzählung“:

„... die Frage der Erzählung als eine funktionale Struktur, ein Mittel zu einem kommunikativen Zweck, eine Transaktion zwischen dem Erzähler und der Zuhörerschaft, bei der er eine bestimmte Wirkung auf dem Wege von bestimmten Strategien erzeugen will.“⁵⁸

Sternberg stellt also in treffender Weise fest, dass die Bibel ein Gespräch zwischen einem Autor und einer Zuhörerschaft ist. Damit zeigt sich, dass die biblischen Schriften literarische Werke sind, die durch die Poetik studiert und verstanden werden müssen.⁵⁹ Dies bedeutet, dass die biblischen Texte nicht durch eine quellen-orientierte Untersuchung angemessen verstanden werden, sondern vor allem durch eine diskurs-orientierte Analyse. Der Text selbst ist ein Muster von Bedeutung und Wirkung,⁶⁰ wie Sternberg ausführt:

„Was bedeutet dieses Stück Sprache – Metapher, Epigramm, Dialog, Erzählung, Zyklus, Buch – im Zusammenhang? Welches sind die Regeln, die die Transaktion zwischen Erzähler oder Poet und Leser bestimmen?“⁶¹

Sternberg zeigt auf, dass die biblischen Geschichten einen Diskurs bilden, der auf drei Prinzipien beruht: das ideologische, das historiographische und das ästhetische Prinzip.

(1) das ideologische Prinzip wird sichtbar in den Abschnitten von Gesetzstexten, in den göttlichen oder prophetischen Moralisierungen, in den thematischen Strukturen - wie z.B. Verheissung und Erfüllung -, sowie in der Exemplifizierung von Heldenfiguren⁶²

(2) das historiographische Prinzip zeigt sich in den Kommentierungen von Namen und Orten, in Genealogien, sowie in Chronologien; hier zeigt sich der innere Wert der Faktizität, der durch metahistorische Bezugspunkte betont wird, wie z.B. Rituale der Erinnerung⁶³

(3) das ästhetische Prinzip bedeutet eine Verstärkung der Vorstellungskraft, die durch privilegiertes Material erzeugt wird, z.B. Dialog, Motivation, inneres Gespräch, himmlischer Rat, unbezeugte oder unbezeugbare Ereignisse; ebenso zeigt sich dieses Prinzip beispielsweise in den literarischen

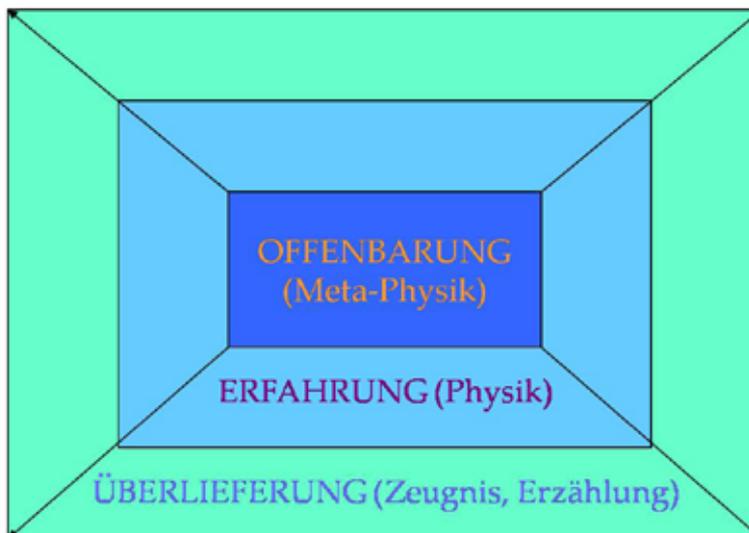
Funktionen von Symmetrie, Wiederholung, Wortspiel, Wortketten, Perspektivwechsel sowie Ringkomposition⁶⁴

Bei der Darlegung seines narrativ-literarischen Ansatzes zeigt Sternberg jedoch nicht auf, wie der qualitative Realitätsbezug zwischen biblischem Text und raumzeitlicher Wirklichkeit herzustellen ist. Dabei gesteht er zu, dass die raumzeitliche Geschichte für Israel im AT von grundlegender Bedeutung war. Denn in seiner einzigartigen Geschichte liegt die Begründung für Israels Erwählung als Volk Gottes unter den Völkern.⁶⁵

Sternberg erklärt, dass die historischen Fragen zu kurz greifen und dass die Realität nur durch Interpretation erreicht werden kann:

„... keine, oder fast keine Fakten hinsichtlich der Quellen der Bibel abge-

Die biblisch-semitische Weltsicht



sehen von denjenigen, die wir selbst erzeugen durch die Herleitung aus der Bibel als Quelle. Die Bewegung vom Text zur Realität kann nicht anders als durch die Interpretation hindurchgehen.“⁶⁶

Gerade an dieser Stelle hätte Sternberg die Offenbarungsqualität des alttestamentlichen Diskurses herausarbeiten können, wenn er das ideologische Prinzip als Offenbarung, das historiographische Prinzip als Erfahrung und das ästhetische Prinzip als Überlieferung bzw. Zeugnis der Selbstmitteilung Gottes aufgefasst hätte.

Daher soll im folgenden nun dieser „biblisch-semitische Aspekt“ in der Hermeneutik näher betrachtet werden.

4. Der „biblisch-semitische Aspekt“ in der Hermeneutik der Biblischen Theologie

Grundlegend für die Überwindung des logischen Dualismus und der heutigen hermeneutischen Krise ist der Rückbezug auf die Offenbarungsqualität der Heilstatsachen im AT, die sich im NT dann erfüllen und entfalten. In diesem Sinne betont R. Rendtorff zu Recht den Ansatz der *Biblischen Theologie*. Für ihn ist

„... die Grundvoraussetzung für eine Biblische Theologie die Einsicht, dass die Bibel Israels von Anfang an die Heilige Schrift der christlichen Gemeinschaft war. Das bedeutet, dass christliche Theologie nicht erst mit der Botschaft des Neuen Testaments beginnt. Darum kann man auch nicht die Bedeutung des Alten Testaments für die christliche Kirche und Theologie vom Neuen Testament oder einer von

diesem abgeleiteten Theologie her beurteilen. Dies würde der Entstehungsgeschichte der christlichen Bibel und den in dieser Geschichte vollzogenen theologischen Entscheidungen grundsätzlich widersprechen.“⁶⁷

Hier stellt sich zunächst die Frage, was unter dem Begriff „semitisch“ zu verstehen ist, und was dies dann für die Person Jesu Christi bedeutet. Was genau bedeutet „semitisch“ in unserem Zusammenhang? Hierzu bietet H. Spieckermann folgende präzise Definition:

„Semiten. Die *Bez.* „semitisch“ ist 1781 von A.L. *Schlözer* (1735-1809) erstmals für die vermeintliche Ursprache der Syrer, Babylonier, Hebräer und Araber gebraucht und in der Folgezeit von J.G. *Eichhorn* (1752-1827) für die mit dem Hebräischen verwandten Sprachen verbreitet worden ... Die *Bez.* S. nimmt auf den Noah-Sohn *Sem* Bezug; er und seine Brüder Ham und Japhet gelten nach der Völkertafel in Gen 10 als die Ahnherren aller Völker auf Erden nach der Sintflut (V. 32). ... Dominierend ist das Interesse, *Abraham*, den Stammvater Israels, in direkter genealogischer Linie von Sem herzuleiten (Gen 11,10-32) und diesem möglichst früh Vorherrschaft zu sichern (Gen 9,26f) ...“⁶⁸

Wir sehen hier, dass die Denkstruktur der biblisch-hebräischen Sprache in Sem und Abraham als erwählte Träger der göttlichen Offenbarung personifiziert wurde. Daraus folgt, dass das biblisch-semitische Denken auf den Zugang des Volkes Gottes zur Wirklichkeit eine prägende und strukturierende Kraft entfaltet. Die heilsgeschichtliche Erfüllung der göttlichen Offenbarung erfolgte in der Person Jesu Christi, wie sie in grundlegender Weise im Johan-

nesprolog Kapitel 1:1-11 sowie Kapitel 3:16 formuliert ist.

Entsprechend macht U. Kühn in seiner *Christologie* folgende sehr treffende Bestandsaufnahme zum „geschichtlichen Jesus“:

„Als erstes ... ist die zunehmende Einsicht in Jesu Einbindung in das zeitgenössische Judentum und die alttestamentlich-jüdische Tradition zu nennen. Es ist der Jude Jesus, in dem der christliche Glaube das Heil der Welt sieht (vgl. Joh 4,22). Diese historische Verortung ist für den christlichen Glauben grundlegend. ... wobei aber seine im semitischen Bereich liegenden Wurzeln prägend und unüberholbar bleiben und eine Zumutung an andere Kulturen darstellen, so sehr das Christentum dann auch in andere Kulturen eingewandert ist. Inhaltlich sind es besonders der Glaube an Jahwe den Schöpfer und Erretter der Welt und die Bindung an die Tora als das von Gott gegebene gute Gebot zum Leben, die für Jesus von seinem Ursprung im Judentum her prägend sind.“⁶⁹

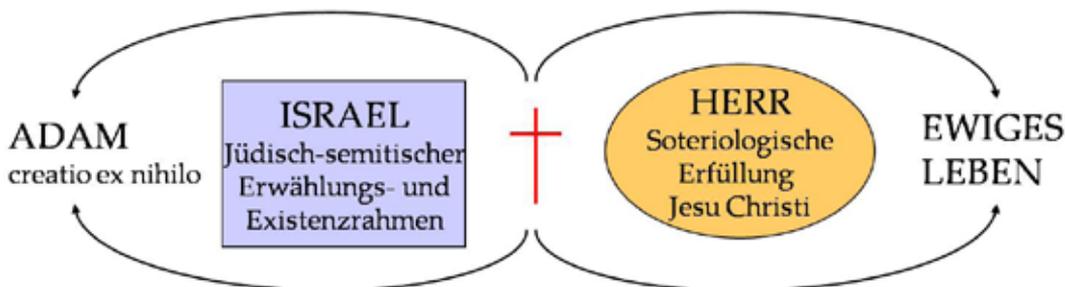
Hier wird zu Recht erkannt, dass der „biblisch-semitische Aspekt“ für das Verständnis der Person Jesu aus dem Alten und Neuen Testament heraus einzigartig und unabdingbar bleibt. Im NT steht dabei die Verkündigung Jesu Christi an zentraler Stelle, da er die inkarnierte Erfüllung der Heilsgeschichte ist. Dies wird in der johanneischen Theologie bekanntermaßen mit dem Begriff des „Wortes“, dem *logos* bezeichnet (Jh 1:1ff).

Doch nicht nur die neutestamentlichen Evangelien, sondern auch die Person und Verkündigung des Paulus bezeugen das semitische Verstehensraster des hebräischen AT und bilden somit die „Achse“ der Theologie des Neuen Testaments.⁷⁰

Hierzu bemerkt J. Dunn treffend:

„... die Sprache des Denkens des Paulus, die Währung seiner Theologie, ist durch und durch hebräisch geblieben. Ich beziehe mich nicht nur auf sein anthropologisches Verständnis

Schöpfungstheologische Begründung und jüdisch-semitische Umfassung der Paulus-Theologie



..., sondern auch auf die analytischen Werkzeuge und Kategorien, die er verwendete – nicht zuletzt sein Gebrauch der Adams geschichten ..., der Bildsprache des Sühneopfers und Erlösung ..., der göttlichen Weisheit ..., der Gerechtigkeit Gottes ..., der Geschichte im Sinne der apokalyptischen Enthüllung und Höhepunkt ..., und der Gemeinde Gottes

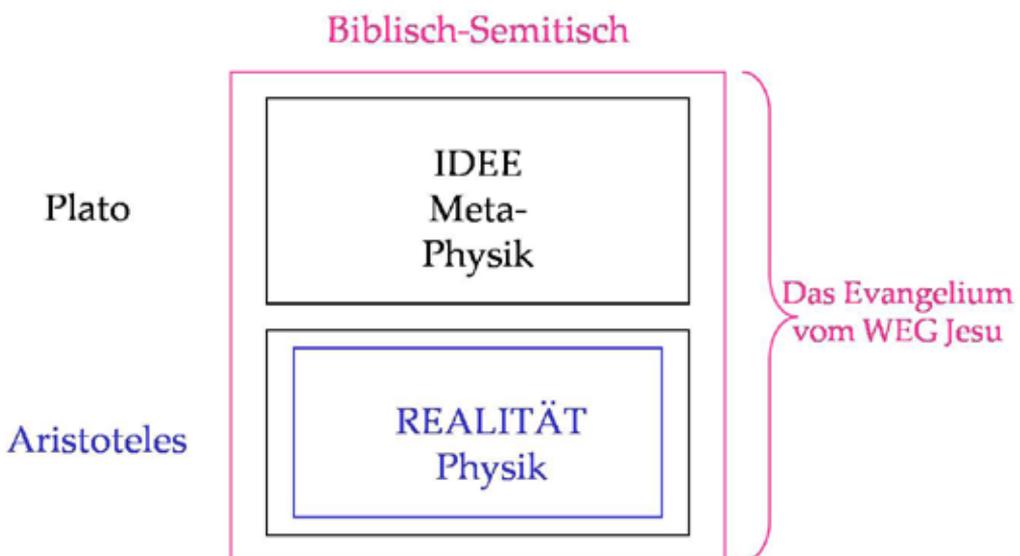
Er ging zurück hinter Mose zu Abraham, hinter Abraham zu Adam, und hinter Israels Erwählung zu Gottes ursprünglichem Schöpfungsakt, der Gabe des Lebens für die Toten, und Dinge ohne Existenz in die Existenz zu rufen (Röm 4:17).⁷¹

An anderer Stelle betont Dunn zu Recht die Zusammengehörigkeit von Judentum und Christentum in der Person des Paulus und in der Bewegung des *messianischen Judentums*. Hierzu führt er aus:

„... Jesus und die ersten Christen waren Juden und blieben Juden. ... Aber Paulus blieb ebenfalls ein Jude (cf. seine eigene Selbstbeschreibung gemäß Apg 22: 3 - `Ich bin ein Jude´); er beschrieb sich immer noch in einem seiner späteren Briefe als `ein Israelit´ (Röm 11:1). ... was später als `Christentum´ bekannt wurde, war immer noch eine Bewegung *innerhalb* des Judentums des Zweiten Tempels, am treffendsten beschrieben während dieser Zeit als eine Form des messianischen Judentums, wobei seine Anhänger sich von ihren Mitjuden durch ihren Glauben an und Glauben über Jesus unterschieden.“⁷²

Somit bedeutet das Christsein, auf dem Weg zu gehen, den Jesus Christus vorgezeichnet hat, ein Weg der Erlösung durch die Schöpferkraft Gottes.⁷³ Das Evangelium vom Weg Jesu ist zugleich die Überwindung der Weltsichten und Wirklichkeitsentwürfe der griechischen Philosophie. Hier nochmals ein Ver-

Vergleich der Weltsichten



gleich der Weltsichten von Plato, Aristoteles und der biblisch-semitischen Weltsicht:

Zunächst wurde durch die Weltsicht Platos die einheitliche Wirklichkeit in die Sphären der Idee und der Realität unterteilt. Hier entspringt das dualistische Denken in Bezug auf die Auffassung der Wirklichkeit. Sein Schüler Aristoteles wiederum ging einen Schritt weiter, indem er nur die empirisch fassbare Realität als gültige Sphäre der Wirklichkeit gelten ließ. Damit wurde die Wirklichkeit auf den Bereich des empirisch Fassbaren, durch Experiment und Messung beherrschbaren Raum reduziert.

Demgegenüber stellt sich im biblisch-semitischen Verständnis der Wirklichkeit die Welt als eine einheitliche Größe dar, die sowohl den unsichtbaren Bereich der Ideen als auch den sichtbaren Bereich der Realität umfasst. Aufgrund dieser Weltsicht verkündigen die neutestamentlichen Evangelien den Weg Jesu Christi. Dieser Weg ist ein dynamischer und umfassender Prozess der Teilnahme und Umsetzung der Gottesherrschaft⁷⁴ in Raum und Zeit. So bemerkt Hirsch treffend:

„Platonischer Dualismus ist der Glaube, dass die Welt geteilt ist in das Geistliche und Nicht-Geistliche, heilige und weltliche Bereiche. ... Das Ergebnis des dualistischen Verständnisses von Leben und Glauben ist, dass ... es in der Praxis trennt, was wesentlich für eine ganzheitliche biblische Weltsicht und Spiritualität ist: ein das-ganze-Leben-unter-Gott Ansatz.“⁷⁵

Daher stellt die Erarbeitung des biblisch-semitischen Aspektes in der Biblischen Theologie eine zentrale Aufgabe

biblischer Exegese, Hermeneutik und Theologie für die Zukunft dar. Es geht dabei um das Erarbeiten der Grundwahrnehmung der Beziehungsstruktur zwischen Gott und seinem Volk.

Dieses Anliegen wird auch von M. Wilson in seinem Buch „Our Father Abraham: Jewish Roots of the Christian Faith“ betont.⁷⁶ So betont er zu Recht die bleibende Bedeutung des AT für die heutige Christenheit wie für die frühe Christenheit:

„... das Alte Testament ist der theologische Schlüssel, um die Tür zum Neuen Testament zu öffnen. Die Theologie der frühen Kirche war hebräisch bis zu ihrem Kern; sie war alttestamentliche Theologie, die nun erhoben wurde zu ihrer letztendlichen geistlichen Bedeutung im Kommen Jesu. Dementsprechend muss der heutige Christ sich dessen bewusst sein, was verloren gehen würde, wenn dieser alttestamentliche theologische Hintergrund plötzlich beiseite gelegt würde. Welche theologischen Säulen würden anfangen zu erschüttern und dann beginnen zusammenzustürzen?“⁷⁷

Auch er geht von der grundlegenden Bedeutung der Bundesbeziehung von Gott und seinem Volk aus.⁷⁸ Auf dieser Grundlage entfalten sich die Schlüsseldimensionen der alttestamentlichen Theologie, wie z.B. der Monotheismus, Schöpfung, Fall, erwählende Liebe sowie die Gottesherrschaft.⁷⁹ Doch diese Konzepte werden nicht exegetisch im Einzelnen erarbeitet, was jedoch notwendig wäre, um ein besseres Verständnis des biblisch-semitischen Denkrasters zu erreichen.⁸⁰ Es zeigt sich, dass ein wichtiger Zugang zu dieser Grundwahrnehmung der wirklichkeitsgestaltende Inhalt von Schlüsselbegriff-

fen und Schlüsselkonzepten des hebräischen Alten Testaments ist. Hier sind beispielhaft zu nennen: DABAR, BERIT, OLAM, YADA', AMAN, MELEK - um nur einige Konzepte zu nennen.

Am Beispiel des ersten Begriffs „DABAR“ soll im folgenden aufgezeigt werden, wie sich die biblisch-semitische Grundstruktur des hebräischen Verstehensrasters vom westlichen Verstehensraster unterscheidet.⁸¹ Im westlich-rationalistischen Verstehensraster sind Wort und Tat strukturell getrennt, so dass die Beziehung zwischen Gott, Mensch und dem Nächsten prinzipiell gespalten ist.

Demgegenüber bilden Wort und Tat im biblisch-semitischen Verstehensraster eine unauflösbare Einheit. Diese Einheit wird zu einer ganzheitlichen Bewegung der Zuwendung von Gott zum Menschen und vom Menschen zu seinem Nächsten. Hier verhalten sich WORT und TAT nicht konträr, sondern ergänzend zueinander.

Diesen ganzheitlichen Charakter von *dabar* hat O. Procksch treffend zusammengefasst:

„Jeder *dabar* ist mit Kraft erfüllt, die sich in den verschiedensten Energien kundtun kann. Diese Kraft wird empfunden von dem, der das Wort vernimmt und in sich aufnimmt; sie gilt aber auch unabhängig von dieser Aufnahme in den objektiven Wirkungen, die das Wort in der Geschichte hat. ... Nur im hebräischen *dabar* ist der Dingbegriff mit seiner Energie im Wortbegriff so lebendig empfunden, dass das Wort als dingliche Macht erscheint, die da kräftig ist und bleibt, die da läuft und Kraft hat, lebendig zu machen.“⁸²

So wird am Beispiel dieses ersten Konzeptes deutlich, dass unterschiedliche Lebenswelten auch unterschiedliche Denkraster beinhalten. Daher muss die Andersartigkeit der Denkvoraussetzungen und Konzepte erarbeitet werden, um den biblisch-theologischen Inhalt für die Gegenwart fruchtbar zu machen. In diesem Sinne wären ebenfalls die weiteren biblisch-theologischen Schlüsselbegriffe in analoger Weise zu untersuchen und auszuwerten.

Weisheitliche Menschensohn-Christologie (H. Gese)

Die Ursprünge der Christologie bereits in den frühen Schichten des AT werden von H. Gese aufgezeigt.⁸³ In seinem Artikel „Die Weisheit, der Menschensohn und die Ursprünge der Christologie als konsequente Entfaltung der biblischen Theologie“⁸⁴ legt er dar, wie die späten Schriften des AT die früheren Traditionen verarbeiten, und dies unter dem besonderen Aspekt der Weisheit.⁸⁵

Hier zeigen sich sechs verschiedene transzendente Offenbarungs-Eingriffe in Raum und Zeit: Schöpfungsweisheit, Menschensohn, Inkarnation, Auferstehung, Pfingsten sowie die Parusie. Hierbei entfalten sich diese biblisch-theologischen Dimensionen der Christologie in additiver Weise, so dass die jeweils eingeführten Dimensionen weiterhin wirksam bleiben. Nach Gese bietet die Weisheit entscheidende Einsichten in den Zusammenhang von AT und NT, denn in ihr manifestiert sich die Offenbarung Gottes in Gestalt der Schöpfungsordnung⁸⁶:

„Die Schöpfung offenbart die Ordnung, die ihr vom Schöpfer verliehene kosmische Wesen, und bezeugt in und mit ihr den Schöpfer selbst. Die Weltord-

nungserkenntnis wird Erkenntnis der Weisheit *Gottes*.”⁸⁷

Die göttliche Weisheit ist jedoch nicht nur als Schöpferkraft zu fassen, sondern ruft den Menschen im Zustand der Sünde auch zur Umkehr zu Gott.⁸⁸ Hier wird die Weisheit als Person gefasst, somit zeigt sich hier:

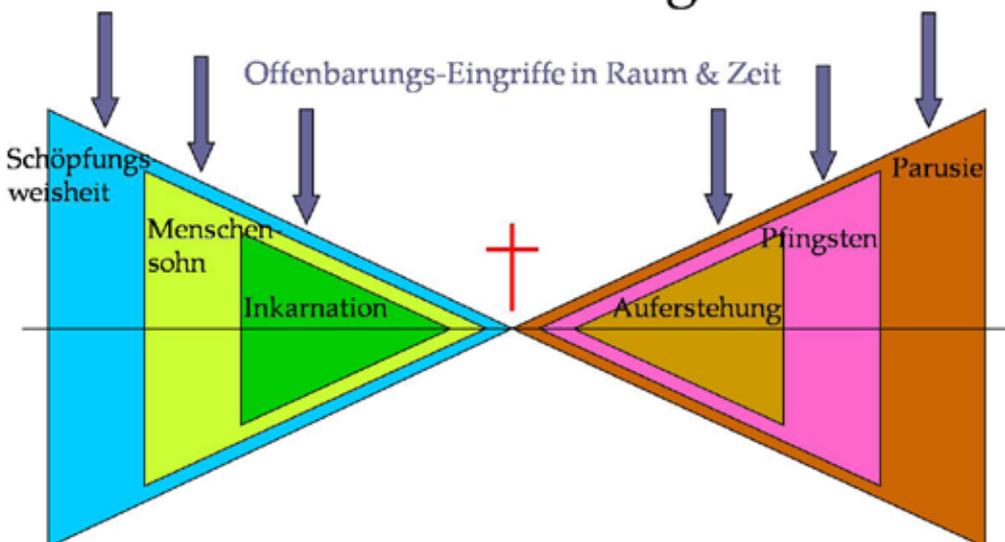
„... die personale Struktur der JHWH-Offenbarung, die auch die im menschlichen Erkenntnisfeld begegnende, selbsterkannte Wahrheit in der Gestalt der Weisheit personal von der einen göttlichen Autorität her vermittelt sein ließ.”⁸⁹

Zusätzlich zu dieser Schöpfungsweisheit zeigt sich in Daniel 7:13-14 die alttestamentliche Menschensohnerwartung als weitere Erfüllung der Weisheit.⁹⁰ Hier wird der aramäische Begriff „Bar Enash“ verwendet, der

vermutlich in der jüdischen Tradition nach dem Exil bis zum Kommen Jesu Christi in der Umgangssprache erhalten blieb.⁹¹ Der Menschensohn „kommt in den himmlischen Wolken und wird vor Gott geführt, ihm wird das Königtum der Gottesherrschaft über die Erde für ewig übergeben. ..., es wird Gewicht auf das Paradox gelegt, dass ein Mensch es ist, der in die Transzendenzwelt erhöht wird, in den himmlischen „Wolken“ und vor Gott erscheint.”⁹² Dadurch übersteigt der Menschensohn die Herrschaft Davids, denn er wird in die Offenbarungsgestalt des Mose erhöht und in eine eschatologische Perspektive gesetzt.⁹³

Die dritte Erfüllung der Weisheit findet in der Inkarnation des Messias in Jesus von Nazareth statt. Hier besteht eine „geheimnisvolle Identitätsbeziehung“ zwischen Jesus und dem Menschensohn.⁹⁴ Jedoch sein messianisches

Biblisch-theologische Dimensionen der Christologie



Handeln bleibt ein Geheimnis, wenn es nicht von Gott selbst offenbart wird.⁹⁵ In den synoptischen Evangelien erscheint Jesus als „Verkünder der eschatologischen Weisheit“, so dass er „mit seiner Messianität als irdische Erscheinung der Weisheit selbst erkannt wird“.⁹⁶ Dies gilt jedoch nicht nur für die Zeit der Inkarnation, sondern erfüllt sich im Tod und in der Auferstehung Jesu.⁹⁷ Gese fasst in treffender Weise seine „weisheitliche Christologie“ zusammen:

„Aber im Sinne der *Weisheitstradition* ergibt sich erst die volle christologische Perspektive: Jesus ist die Erscheinung der Weisheit selbst, weil er die Offenbarung der vollen Transzendenz ist.“⁹⁸

An anderer Stelle geht Gese auf den irdischen Bezug des Davidsbundes ein, der ja den christologischen Hintergrund für die theologische Entfaltung des Gottessohnes im AT bildet.⁹⁹ David hat als König des Stadtstaates Jerusalem die Bundeslade Gottes wieder auf dem Berg Zion aufgestellt.¹⁰⁰ Dies bedeutete eine Bekräftigung des Bundes Israels mit Jahwe und die Errichtung der Dynastie Davids, wie B. Birch feststellt:

„Diese Verbindung mit der Bundeslade signalisiert die Entwicklung einer davidischen oder königlichen Theologie in Israel, ein Versuch, die Entwicklung der davidischen Dynastie zu verstehen als einen weiteren Ausdruck des jahwistischen Bundesglaubens Israels.“¹⁰¹

David erhält von Gott die Verheißung einer nie endenden Dynastie seiner Nachkommen, die an den Ort Zion geographisch und geistlich gebunden ist (Ps 132:12; 89:4; 2 Sam 23:5). So bemerkt Gese treffend:

„Ergreift Jahwe Besitz von diesem Grund und Boden Davids, indem er sich für immer daran bindet, diesen Grund und Boden erwählt, so ist auch die Davidsfamilie, das Haus Davids, für immer erwählt. ... Aus den urtümlichen bodenrechtlichen Anschauungen ergibt sich eine tiefe Beziehung zwischen der Zionserwählung und der Erwählung der Davidsfamilie durch Gott. Beides scheint dem Wesen nach ein und dasselbe zu sein, nur nach zwei Seiten hin interpretiert.“¹⁰²

Diese und weitere biblisch-theologische Strukturen müssen in Zukunft erarbeitet werden, damit das Profil der biblisch-semitischen Denkstruktur auch in der westlichen Theologie verdeutlicht werden kann. Unsere Frage nach dem biblisch-semitischen Aspekt der Hermeneutik hat deutlich gemacht, dass es darum geht, eine neue und grundlegende Verständnisebene zu finden. Erst die Umstellung der theologischen Sicht der biblischen Aspekte von einer westlichen zu einer biblisch-semitischen Sicht wird es der Verkündigung und Mission der Kirche ermöglichen, das Evangelium in nicht-westliche Kulturkreise, wie z.B. in islamischen Ländern oder im Fernen Osten effektiv zu vermitteln.¹⁰³

Die Erarbeitung der strukturellen Passung der Denkraster

In Bezug auf die Aufgabe der strukturellen Passung der Denkraster stehen die westliche Theologie und ihre hermeneutische Forschung noch in ihren Anfängen.

Wichtig ist, zu verstehen, dass die Denk- und Verstehensraster der Kulturen des Alten Testaments, des Judentums und des Neuen Testaments sich von den islamischen, westlichen

und asiatischen Kulturen auf der grundlegenden strukturellen Ebene erheblich unterscheiden. Die Matrix des Verstehens und die Ausformungen der Wahrnehmung passen nicht zueinander. Solange jedoch die Passung der Denkraster nicht verbessert wird, kann der Inhalt des Evangeliums nicht ohne erhebliche Verluste, Verzerrungen und Verkürzungen kommuniziert werden.

Sprachen und Kulturen sind umfassende Systeme des Verständnisses und Zugangs zur Wirklichkeit. So betont E. Alfonso, dass eine Sprache die Selbst-Definition und Abgrenzung einer Gemeinschaft gegenüber anderen Gemeinschaften darstellt:

“Der Gedanke der Sprache und ihres Gebrauchs werden heute wahrgenommen als untrennbar von der Weise, in der Individuen und Gemeinschaften sich selbst verstehen und zueinander in Beziehung treten ...”¹⁰⁴

Diese müssen theologisch und missionarisch ernst genommen werden, um das Evangelium in Wort und Tat in vollem Umfang kommunizieren zu können. Deswegen wird die Erarbeitung und Entfaltung des „biblisch-semitischen Aspektes“ eine zentrale Aufgabe der evangelischen Theologie und Mission zukünftig sein. Damit kommen wir zu zehn zusammenfassenden Thesen unserer Einführung:

5. Zusammenfassung und Thesen

(1) Der logische Dualismus als grundlegende Denkstruktur der westlichen Wirklichkeitswahrnehmung steht der

Offenbarungsqualität heiliger Schrift in erkenntnistheoretischer Sicht in axiomatischer Weise entgegen

(2) Durch die Theologiegeschichte hindurch wurde der logische Dualismus zu keiner Zeit auf der strukturellen Ebene überwunden, so dass einzelne Ansätze der Aufarbeitung nicht die philosophische Vereinnahmung der Theologie verhindern konnten

(3) Diese grundlegende Konfliktstellung wurde bisher in der christlichen Kirche und Mission der westlichen Welt nur ansatzweise wahrgenommen und wird bis heute teilweise bewusst verdrängt und geleugnet

(4) Die protestantische Theologie hat sich bisher nur partiell der Herausforderung gestellt, das Anliegen der Überwindung des logischen Dualismus in ihre jeweiligen Disziplinen hinein umzusetzen

(5) Das gnostische Gefälle der heutigen Christenheit wurde durch Kirche und Mission in die nicht-westliche Welt exportiert und erzeugte eine Schwächung und Verzerrung des christlichen Zeugnisses in den nicht-dualistischen Kulturen der 2/3 Welt

(6) Die biblisch-semitische Interpretation der Person und des Werkes Jesu Christi nimmt seine im AT vorlaufenden Offenbarungsdimensionen ernst und erkennt ihre Erfüllung im Zeugnis der neutestamentlichen Evangelien

(7) Auch in der Biographie und Theologie des Paulus zeigt sich die grundlegende Kontinuität seines semitischen Verstehensrasters hinsichtlich der göttlichen Erwählung und Erlösung des Volkes Israel in soteriologisch-

eschatologischer Einheit mit dem Volk Gottes aus den Nationen

(8) Vor diesem Hintergrund verlangt der Verkündigungsauftrag Jesu Christi, dass die strukturelle Passung der Denkraster bei der Kommunikation des Evangeliums von einer Sprache und Kultur in eine andere berücksichtigt und erarbeitet wird, damit die Verkündigung in einer legitimen, authentischen und vollmächtigen Weise geschehen kann

(9) Bis heute gibt es in der biblischen Exegese und Theologie zwar einzelne Aspekte der Erkenntnis des biblisch-semitischen Hintergrundes im Alten und Neuen Testament, jedoch keine systematische und hermeneutische Überwindung des logischen Dualismus

(10) Daher ist der Ansatz des „biblisch-semitischen Aspektes“ der Hermeneutik in der Biblischen Theologie eine innovative Themenstellung, die die Aufgabe der theologischen Forschung in den nächsten Jahren in grundlegender Weise befruchten wird

Herzlichen Dank!

MARKUS PIENNISCH (Dr. habil.),
Stuttgart, ist Mitbegründer und Rektor der EUSEBIA School of Theology (EST) sowie Herausgeber der STT. Internationale Lehrtätigkeit im Bereich Systematische Theologie, Hermeneutik und Neues Testament.

ENDNOTEN

¹ Zur Einführung in die Vielfalt gegenwärtiger hermeneutischer Ansätze, siehe Barton, John (ed.). *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998); Green, Joel B. (ed.). *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995); Goldingay, John. *Models for Scripture* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994); Thiselton, Anthony C. *New Horizons in Hermeneutics* (London: HarperCollins, 1992).

² Eine treffende Definition des „Dualismus“ bietet G. Mensching: „Unter D. versteht man die Anschauung, nach der die Wirklichkeit in Polaritäten gespalten ist, deren Pole nicht aufeinander zurückführbar sind. ... Der auf den Menschen bezogene D. ist der von Leib und Seele. Er begegnet uns bei Platon (Gorgias 493 A), wo unter Verwendung orphischer Gedanken ... der Körper als Gefängnis der Seele erscheint.“ – Mensching, G. „Dualismus. I. Religionsgeschichtlich“, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl. (Tübingen: Mohr, 1958), II: 272-273.

³ Plato unterscheidet die jenseitige Sphäre der vollkommenen Formen und die diesseitige Sphäre der unvollkommenen materiellen Welt, wie J.M. Dillon ausführte: „... the existence of an intelligible realm, in which are situated the Forms, paramount among which is the Form of the Good; and that this material world is a realm of flux and imperfection about which nothing certain can be known—knowledge is of perfect and permanent objects of knowledge, namely, the Forms.“ – Dillon, J.M. „Plato, Platonism“, in: Porter, Stanley E.; Evans, Craig A. *Dictionary of New Testament Background: A Compendium*

of *Contemporary Biblical Scholarship*. Electronic ed. (Downers Grove: InterVarsity Press, 2000).

⁴ Zur Methode des Aristoteles bemerkt G. Patzig: „Er kehrt die platonische These um: nicht eine von anderswoher erschaute Idee gilt es als den Grund des Wirklichen bloß auszugeben; man muß die faktischen Seinsgründe des einzelnen analysieren und ihren Zusammenhang verstehen. ... Nicht das Erlahmen metaphysischen Interesses lässt ihn Gefallen an der Vielfalt der Welt finden: nach seiner Theorie gibt nur die Fülle der Tatsachen verlässlichen Grund zum Aufstieg zu Prinzipien (vgl. Met. A, 1).“ – Patzig, G. „Aristoteles“, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl. (Tübingen: Mohr, 1957), I: 599.

⁵ Patzig, G. „Aristotelismus“, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl. (Tübingen: Mohr, 1957), I: 602.

⁶ Doch auch hier geht es um die Wahrung der *Reflektionskontinuität* zwischen dem historisch gewachsenen Christentum und den gegenwärtigen Ausformungen christlichen Glaubens und Kultur.

⁷ Hirsch, Alan. *The Forgotten Ways. Reactivating the Missional Church* (Grand Rapids: Brazos, 2006), S. 122. – “How have we moved so far from the ethos of discipleship passed on to us by our Lord? And how do we recover it again? The answer to the first question is that Western Christendom was so deeply influenced by Greek or Hellenistic ideas of knowledge. By the fourth century AD the Platonic worldview had almost completely triumphed over the Hebraic one in the church. Later on it was Aristotle who became the predominant philosopher for the church. He too operated under a Hellenistic framework. Essentially, a Hellenistic view of knowledge is concerned with

concepts, ideas, the nature of being, types, and forms. The Hebraic view, on the other hand, is primarily concerned with issues of concrete existence, obedience, life-oriented wisdom, and the interrelationship of all things under God. It is quite clear that, as Jews, Jesus and the early church operated primarily out of a Hebraic understanding, rather than a Hellenistic one.”

⁸ Symptomatisch für die Vernachlässigung der biblischen Theologie des hebräischen AT ist die Tatsache, dass die „Evangelical Theological Society“ in den USA in ihrer Zeitschrift *Journal of the Evangelical Society* (JETS) während der letzten sieben Jahre – JETS vol. 46, No. 1 (March 2003) bis JETS vol. 52, No. 4 (December 2009) – nur fünf Artikel zur biblischen Theologie veröffentlicht hat. Dies entspricht einem Anteil von nur 2,4 Prozent gemessen an insgesamt 208 Artikeln. Diese sind: Block, Daniel I. „How many is God? An Investigation into the Meaning of Deuteronomy 6:4-5“, JETS 47/2 (2004): 193-212; Sprinkle, Joe M. „Law and Narrative in Exodus 19-24“, JETS 47/2 (2004): 235-252; Beale, Gregory K. „Eden, the Temple, and the Church’s Mission in the New Creation“, JETS 48/1 (2005): 5-31; Yates, Gary E. „Narrative Parallelism and the ‘Jehojakim Frame’: A Reading Strategy for Jeremiah 26-45“, JETS 48/2 (2005): 263-281; Lee, Chee-Chiew. „Gojim in Genesis 35:11 and the Abrahamic Promise of Blessings for the Nations“, JETS 52/3 (2009): 467-482.

⁹ Gloege, G. „Dualismus. II. Theologisch“, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl. (Tübingen: Mohr, 1958), II: 274.

¹⁰ Calvin, Johannes. *Unterricht in der christlichen Religion: Institutio Christianae Religionis*. Nach der letzten Ausgabe übers. u. bearb. von Otto Weber

(Neukirchen: Neukirchener, 1986), S. 288.

¹¹ Zur Struktur der „theonomen Reziprozität“, cf. Van Ruler, Arnold A. „Hoofdlijnen van een pneumatologie“, in: Van Ruler, Arnold A. *Theologische Werk VI* (Nijkerk: Callenbach, 1973), S. 35; cf. Welker, Michael. „Was ist `Schöpfung´? Genesis 1 und 2 neu gelesen“, *Evangelische Theologie* 51 (1991): 208-224.

¹² Zur Definition: *Fruchtbarer Halbmond* ist die Bezeichnung für das niederschlagsreiche Winterregengebiet im Norden der arabischen Halbinsel (einschließlich des Zweistromlands zwischen Euphrat und Tigris) das die innerarabischen Trockengebiete Syriens Saudi-Arabiens und des Irak halbkreisförmig umschließt. Das Gebiet gilt als Ursprungsland von Ackerbau und Viehzucht beim Übergang von der Altsteinzeit zur Jungsteinzeit. - www.uni-protokolle.de/Lexikon/Fruchtbarer_Halbmond.html

¹³ Hierzu bemerkt G. Kretschmar: „Seit dem 2. Jh., vielleicht auch schon früher, hat diese philosophische G. begonnen, Begriffe und Denkformen der christlichen G. zu prägen. Die g.en Schulen treten dadurch in Analogie zu Philosophenschulen und Mysterienvereinen. Die wichtigste Folge ist die Möglichkeit zu einem neuen Verständnis der g.en Mythen. Jetzt wird philosophisch über die Entfaltung der Gottheit zum Pleroma spekuliert (Irenäus, adv. haer. I,11,3 u.a.) ...“ - Kretschmar, G. „Christlicher Gnostizismus, dogmengeschichtlich“, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl. (Tübingen: Mohr, 1958), II: 1659.

¹⁴ F.C. Grant definiert den „Hellenismus“ folgendermaßen: „Der H. ist die Kultur der „Alexanderzeit“, als sich griechische Sprache, Sitten, Gebrauchsgegenstände, Kunst, Literatur, Philosophie und

Religion im nahen und mittleren Osten verbreiteten, von Makedonien bis Vorderindien, von der Nordküste des Schwarzen Meeres und den Ufern der Donau bis nach Nubien und in die Sahara. Nach der Definition J.G. Droysens, der den Begriff prägte, begann dieses Zeitalter mit der Eroberung des Perserreiches durch Alexander d.Gr. (331 vChr) und endete - 31 vChr - mit dem Aufstieg des Imperium Romanum ...“ - Grant, F.C. „Hellenismus“, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl. (Tübingen: Mohr, 1959), III: 209.

¹⁵ „Scholastik [lateinisch, zu griechisch *scholastikós* »mit der Wissenschaft befasst«] die, Terminus, der heute in der Regel historisch beschreibend verwendet wird, dient zur Klassifizierung des Mittelalters als einer Epoche der Wissenschaftsgeschichte, die um 1050 begann und um 1500 endete; sie wirkte fort in der Zweiten Scholastik des 16. und 17. Jahrhunderts (»Barock-Scholastik«) und in der Neu-Scholastik des 19. und 20. Jahrhunderts. Die Scholastik ... ist in erster Linie durch eine Tendenz zur Verwissenschaftlichung charakterisiert. Ihren Gegenstand bilden Texte mit einem besonderen Wahrheits- und Geltungsanspruch: z. B. Glaubenssätze, Texte von Kirchenvätern, Aussagen des kirchlichen Lehramts, Gesetzestexte, theologische, philosophische und naturwissenschaftliche Lehrstücke bedeutender Autoren.“ - <http://lexikon.meyers.de/meyers/Scholastik>

¹⁶ Bereits unter fatimidischer Herrschaft (9. Jh.) wurden die ersten Universitäten (*al-azhar* in Kairo) auf Grundlage der Philosophie und Logik aufgebaut. Der islamische Gelehrte *al-Fārābī* (10. Jhd.) wird in der Wissenschaft als der „zweite Lehrer“ nach Aristoteles betrachtet. *Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Gāzali* (11. Jhd.) wird die Einführung der

aristotelischen Logik in die islamische Shari'a zugeschrieben. Er hat jedoch mit seinem späteren Werk *Tahafut al-falasifa* (Die Inkohärenz der Philosophen, lat. *Destructio philosophorum*) sich von der Philosophie und Scholastik distanziert und den Untergang der Philosophie im Islam eingeleitet und war somit verantwortlich für die Erstarkung der Orthodoxie. Dies versuchte später *Abu l-Walid Muhammad b. Ahmad b. Muhammad b. Rušd* (Averroës, 13. Jh.) in Andalusien zu bekämpfen. Da befand sich jedoch das islamische Reich bereits im Verfall. – Cf. Gibb, H.A.R.; Kramers, J.H. (ed.). „Al-Ghazzali“, *Shorter Encyclopedia of Islam* (Leiden: Brill, 1974), S. 111-112.

¹⁷ Canterbury, Anselm von. *Proslogion* - [www.fordham.edu/halsall/basis/anselm-proslogium.html#CHAPTER VIII](http://www.fordham.edu/halsall/basis/anselm-proslogium.html#CHAPTER_VIII); cf. Schmitt, F.S. (ed.). *S. Anselmi: Opera Omnia*, vol. 1 (Edinburgh: Nelson, 1946): 106.5-14. - “BUT how are you compassionate, and, at the same time, passionless? For, if you are passionless, you do not feel sympathy; and if you do not feel sympathy, your heart is not wretched from sympathy for the wretched; but this it is to be compassionate. But if you are not compassionate, whence comes so great consolation to the wretched? How, then, are you compassionate and not compassionate, O Lord, unless because you are compassionate in terms of our experience, and not compassionate in terms of your being. Truly, you are so in terms of our experience, but you are not so in terms of your own. For, when you behold us in our wretchedness, we experience the effect of compassion, but you do not experience the feeling. Therefore, you are both compassionate, because you do save the wretched, and spare those who sin against you;

and not compassionate because you are affected by no sympathy for wretchedness.”

¹⁸ Zur Struktur der Kondeszendenz Gottes als gnädige Zuwendung zum Menschen in der Heilsgeschichte, cf. Piennisch, Markus. *Kommunikation und Gottesdienst: Grundlinien göttlicher Zuwendung in Bibel und Verkündigung*. Studium Integrale Edition Pascal (Neuhausen: Hänssler, 1995), S. 10ff.

¹⁹ Aquin, Thomas von. *Summa Theologiae*. - www.newadvent.org/summa/1025.htm; cf. McGrath, Alister E. (Hg.). *The Christian Theology Reader*. Second Edition (Oxford: Blackwell, 2002), S. 206-207, 670. - “I answer that, All confess that God is omnipotent; but it seems difficult to explain in what His omnipotence precisely consists: for there may be doubt as to the precise meaning of the word ‘all’ when we say that God can do all things. If, however, we consider the matter aright, since power is said in reference to possible things, this phrase, “God can do all things,” is rightly understood to mean that God can do all things that are possible; and for this reason He is said to be omnipotent. Now according to the Philosopher (Metaph. v, 17), a thing is said to be possible in two ways. To sin is to fall short of a perfect action; hence to be able to sin is to be able to fall short in action, which is repugnant to omnipotence. Therefore it is that God cannot sin, because of His omnipotence.”

²⁰ Aquin, *Summa* - www.newadvent.org/summa/1025.htm - “I answer that, ... there does not fall under the scope of God's omnipotence anything that implies a contradiction. Now that the past should not have been implies a contradiction. For as it implies a contradiction to say that Socrates is sitting,

and is not sitting, so does it to say that he sat, and did not sit. But to say that he did sit is to say that it happened in the past. To say that he did not sit, is to say that it did not happen.” – Siehe hierzu Jes 65:24: „Und bevor sie rufen, werde ich antworten; während sie noch reden, werde ich erhören.“ Somit kann Gott auch vor der Zeit erhören und damit bereits in der Vergangenheit vorher bestimmen, was sich in der Gegenwart ereignen wird.

²¹ Ein theologisches Beispiel im Bereich der Apologetik bietet N. Geisler, der zwölf Schritte der Verteidigung des christlichen Glaubens aufzählt und dabei bereits im zweiten Punkt die Annahme postuliert: „Gegensätze können nicht gleichzeitig wahr sein.“ – Cf. Geisler, Norman L. *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics* (Grand Rapids: Baker, 1999), S. 36-37. Zur Frage der Widerspruchsfreiheit der Logik, cf. Geisler, Norman L.; Brooks, Ronald M. *When Skeptics Ask: A Handbook on Christian Evidences* (Grand Rapids: Baker, 2008), S. 13.

²² Symptomatisch und exemplarisch ist die kritische Selbstreflexion von Kinnamon, David; Lyons, Gabe. *Unchristian: What a New Generation Really Thinks About Christianity ... And Why It Matters* (Grand Rapids: Baker, 2007).

²³ Exemplarisch seien die Bewegungen der „Emerging Church“ sowie der „Missional Church“ genannt: Kimball, Dan A.; Altson, Renee N.; Beckwith, Ivy. *The Emerging Church. Vintage Christianity for New Generations* (Grand Rapids: Zondervan, 2003); Frost, Michael; Hirsch, Alan. *Die Zukunft gestalten: Innovation und Evangelisation in der Kirche des 21. Jahrhunderts* (Aslar: Gerth, 2008); Cole, Neil; Sweet, Leonard. *Organic Church: Growing Faith Where Life Happens* (Hoboken: Wiley

& Sons, 2005); Jue, Jeffrey K. „What´s Emerging in the Church? Postmodernity, The Emergent Church, and The Reformation“, *Themelios* 31/2 (2006): 20-39; Yarnell, Dan. „The Spirit says `yes´: exploring the essence of being church in the 21st century“, *Evangel* 26.1 (2008): 9-14; Wilks, John G.F. „A Spiritual Evangelical Church?“, *Evangel* 26.3 (2008): 72-79; Frost, Michael; Hirsch, Alan. *Der wilde Messias: Mission und Kirche von Jesus neu gestaltet* (Schwarzenfeld: Neufeld, 2009).

²⁴ Zu den Auswirkungen dieser Verlagerung und der damit einhergehenden wachsenden Vielfalt des Christentums, einschliesslich der Verhältnisbestimmung mit anderen Religionen und Kulturen, cf. Mortensen, Viggo. „What is Happening to Global Christianity?“, *Dialog: A Journal of Theology*, 43/1 (2004): 20-27; Jenkins, Philip. *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity* (New York: Oxford University Press, 2002); Küenzlen, Gottfried. *Die Wiederkehr der Religion. Lage und Schicksal in der säkularen Moderne* (München: Olzog, 2003).

²⁵ Christen weltweit (in Mio.):

Jahr	2000	2025
Eur/NA	820	810
Afrika	360	633
Asien	313	460
LA	480	640

Quelle: World Christian Encyclopedia.

²⁶ Mehrheit der Christen in der nicht-westlichen Welt:

Jahr	2000	2025
Gesamt	2000	2600
Westlich	820	810
Nicht-W.	1153	1733

Quelle: World Christian Encyclopedia.

²⁷ Hierzu bemerkt P. Stuhlmacher

treffend: „*In allem, was wir der Kirche wünschen und worauf wir in ihr hinarbeiten, bleiben wir abhängig davon, ob Gott in der Kraft des Heiligen Geistes unseren Wünschen und Absichten entgegenkommt oder ob er das nicht tut (vgl. Ps 127,1).* Da Er durch sein Wort in aller Welt auch heute noch Glauben wirkt, Kirchen sichtbar und nachhaltig wachsen lässt, z.B. in Korea, China und Lateinamerika, braucht uns um die von Gott gewollte Kirche Jesu Christi nicht bange zu sein. Aber es ist durchaus möglich, dass Krise und Agonie der großen evangelischen Kirchen in Deutschland (und ganz Europa) andauern. Wir haben uns deshalb darauf einzustellen, dass auch hierzulande wieder Mission von Mensch zu Mensch und Haus zu Haus betrieben werden muss, und dazu sind nur Kirchen fähig, die ihre ursprüngliche missionarische Qualität zurückgewonnen haben.“ (kursiv Stuhlmacher) - Stuhlmacher, Peter. „Kirche nach dem Neuen Testament“, *Theologische Beiträge* 26 (1995), S. 304.

²⁸ Beispiele für internationale hermeneutische Fragestellungen bieten: Yung, Hwa. *Mangoes or Bananas? The Quest for an Authentic Asian Christian Theology* (Oxford: Regnum, 1997); Tiéno, Tite. *The Problem of Methodology in African Christian Theologies* (Ann Arbor: University Microfilms International, 1984).

²⁹ Siehe hierzu den Bericht „Faith and the Global Agenda: Values for the Post-Crisis Economy“, *World Economic Forum*, Geneva, Switzerland, 2010. - www.weforum.org/pdf/faith/valuesreport.pdf. Beiträge aus islamischer Sicht sind z.B. „Spiritual Values in the Face of Global Problems“ von Mustafa Cagrici (S. 23-24); „Post-Crisis Reforms: Some Points to Ponder“ von

Muhammad Taqi Usmani (S. 51-54).

³⁰ „Religion is high on the global agenda. The claim that religion would inevitably decline with modernity – the core of the secularization thesis – has been proved wrong. Today’s global challenges of war and peace, democracy and human rights, and economic and social development all have an important religious dimension.“

³¹ Die sowohl konstruktive als auch destruktive Gestaltungskraft von Glaube und Religion wird aufgezeigt: „Faith is often part of the problem; tensions among religious communities can impede international cooperation, political stability, social cohesion and economic growth. But it is also potentially part of the solution: these communities are often among the most important forces mobilizing around core values such as human dignity, solidarity and social responsibility.“ - www.weforum.org/pdf/GAC/Reports/SocietyandValues/Faith.pdf

³² „In the contemporary era of globalization, with its increased cross-border flows of people and ideas, an ageold problem in Muslim-West relations has gained greater visibility – proselytism. ... The ongoing controversy over proselytism suggests that this universal impulse within both Christianity and Islam is likely to generate tensions and complicate dialogue on other issues in years to come.“

³³ Das *Merriam-Webster’s Online Dictionary* definiert das Verb „proselytizing“. „1: to induce someone to convert to one’s faith 2: to recruit someone to join one’s party, institution, or cause“. - www.merriam-webster.com/dictionary/proselytizing

³⁴ *Islam and the West: Annual Report on the State of Dialogue, Executive Summary*, S. 13. - www.weforum.org/

³⁵ Zur missionarischen Aktivität des Islam, der den „Ruf zum Islam“ gegenwärtig aktiv betreibt, siehe Riddell, Peter. „The Call to Islam: Diverse Methods and Varied Responses“, *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 4 (2009).

³⁶ Parsons, Martin. *Unveiling God: Contextualizing Christology for Islamic Culture* (Pasadena: William Carey Library, 2005), S. XXI, XXIII; Parsons führt aus: „Whilst christology involves more than explanation of christological monotheism, it is this aspect of Christian belief which is most contested in Islamic contexts, due to the Qur'anic denials of Jesus' divinity and widespread misunderstanding of the trinity as tri-theism“ (S. XXIII).

³⁷ Parsons, *Unveiling*, S. XXV.

³⁸ Parsons, *Unveiling*, S. 47-74.

³⁹ Cf. Parsons, *Unveiling*, S. XXIX: „... compare the monotheistic context of second temple Judaism from which the earliest christology emerged, with present day Islamic monotheism ...“.

⁴⁰ Kevin J. Vanhoozer (Ph.D., Cambridge University) ist Blanchard Professor of Theology an der Wheaton College Graduate School - www.wheaton.edu/Theology/faculty/vanhoozer/index.html

⁴¹ Vanhoozer, Kevin J. *Is There a Meaning in This Text? The Bible, the Reader and the Morality of Literary Knowledge* (Leicester: Apollos, 1998).

⁴² Vanhoozer, *Meaning*, S. 204-205. - „My Augustinian strategy – faith seeking textual understanding – begins with a biblical theme and develops it philosophically. Language, I submit, is a gift of God, to be used gratefully and responsibly as we communicate with others. ... My argument, then, is that there is a “design plan” for language.“

⁴³ Vanhoozer, Kevin J. *The Drama of Doctrine: A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology* (Louisville: Westminster John Knox, 2005).

⁴⁴ Stanley J. Grenz et al. definiert den Propositionalismus wie folgt: „*proposition, propositionalism*. A proposition is a meaningful, logical statement (or assertion) that can be confirmed in some manner, such as by sensory observation, and so can be subjected to scientific inquiry. Propositionalism presents and defends theological truths by setting them forth as a series of propositions that can be reasonably demonstrated to be true. Propositionalism serves as an important reminder that the Christian faith has a rational and, hence, scientifically demonstrable dimension. Critics accuse propositionals of reducing the faith to a cognitive level and thereby missing the sense of wonder, awe and mystery about God and salvation; the importance of the affective, emotive and intuitive dimensions of human life; and the importance of the practical outworking of Christian commitment in a life of service to God and others.“ – Grenz, Stanley J.; Guretzki, David; Nordling, Cherith Fee. *Pocket Dictionary of Theological Terms* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1999), S. 96-97. Zur weiteren Diskussion des Propositionalismus, cf. Vanhoozer, Kevin J. „Lost in Interpretation? Truth, Scripture, and Hermeneutics“, *Journal of the Evangelical Theological Society* 48/1 (2005): 89-114.

⁴⁵ Vanhoozer bemerkt treffend: „Scholastic theologians are by no means the only ones prone to „Greek“ think. Modern theology as a whole, conservative and liberal, is a long series of debates over which set of concepts – which “-ism” – best names and thinks God. ... Modern theology is overdependent on

a single form: *dedramatized propositions*, statements about God taken out of their context in the economy of divine communicative action.” - Vanhoozer, *Drama*, S. 269.

⁴⁶ Vanhoozer, *Drama*, S. 277-278: “*Divine communicative action* is the better rubric, and this for several reasons: (1) it overcomes the personal/propositional dichotomy inasmuch as communicative action is both a “saying” and a “doing”; (2) it corresponds to the biblical depiction of God as a communicative agent who does many things with words besides transmitting knowledge; (3) it better accounts for the diversity of Scripture itself, that is, the plurality of literary forms; (4) it enriches the notion of canonical authority by insisting that the church attend not only to propositional content (i.e., revealed truths) but to all the things God is doing communicatively in Scripture to administer his covenant; (5) it encourages us to view the Bible as a means by which we relate personally to and *commune* with God.”

⁴⁷ Vanhoozer, *Drama*, S. xii; zum christlichen Leben führt er weiter aus: „For the way one lives *bodies forth* one’s beliefs about the true, the good and the beautiful The purpose of doctrine is to ensure that those who bear Christ’s name walk in Christ’s way. Far from being irrelevant to “life”, then, doctrine gives shape to life “in Christ.” - Vanhoozer, *Drama*, S. 15-16. - „This book sets forth new metaphors for theology (dramaturgy), Scripture (the script), theological understanding (performance), the church (the company), and the pastor (director). ... Its goal is to refute, once and for all, the all-too-common dichotomy between doctrine and real life. Christian doctrine directs us in the way of truth and life and is

therefore no less than a prescription for reality.”

⁴⁸ Vanhoozer, *Drama*, S. 272. - „... both the matter and the form of Scripture are theo-dramatic: the drama is largely dialogical – a covenantal conversation between the Word of God and the words of prophets, kings, priests, apostles, disciples, believers, and unbelievers – and so is the script.”

⁴⁹ Vanhoozer, *Drama*, S. 17; cf. Fn. 56, 57. - „At the heart of Christianity lies a series of divine words and divine acts that culminate in Jesus Christ: the definitive divine Word/Act. ... Yet what faith struggles to grasp is “what we have seen and heard” (1 John 1:3). Doctrine is the response to something *beheld* For the “word of life” is nothing less than the life of Jesus, the Word – a *historical* drama.”

⁵⁰ Zu den alttestamentlichen Grundstrukturen von Bund und Erwählung, cf. Rendtorff, Rolf. *Theologie des Alten Testaments: Ein kanonischer Entwurf*. Bd. 2: Thematische Entfaltung (Neukirchen: Neukirchener, 2001), S. 19-33.

⁵¹ David Novak ist Chair of Jewish Studies als Professor of the Study of Religion an der University of Toronto. - www.law.utoronto.ca/faculty_content.asp?AdjID=318&cType=Adjunct&itemPath=1/3/3/0/0 &contentId=353

⁵² Novak, David. *Covenantal Rights. A Study in Jewish Political Theory* (Princeton: Princeton University Press, 2000); dieses Buch gewann den Preis der American Academy of Religion für “Excellence in the Study of Religion” im Jahr 2000.

⁵³ Novak, S. 25.

⁵⁴ Novak, S. 84-116.

⁵⁵ Novak, S. 84-85. - „In God’s choice of Abraham and his descendants, his direct covenant with at least

some humans, however few they are within humankind as a whole, is now Scripture's primary concern. ... The covenant, like creation, is the result of God's unfathomable command. And just as humans are created to be communal beings, so are the Jews elected as a people. In both cases, the locus of the person is within the authentic community."

⁵⁶ Vanhoozer, *Drama*, S. 18. - „The drama of doctrine is rooted in Israel's history and is narrated with a high degree of literary sophistication so as to establish a worldview."

⁵⁷ Sternberg, Meir. *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading* (Bloomington: Indiana University Press, 1985), S. 1. - „What goals does the biblical narrator set himself? What is it that he wants to communicate in this or that story, cycle, book? What kind of text is the Bible, and what roles does it perform in context?"

⁵⁸ Sternberg, *Poetics*, S. 1. - „... the question of the narrative as a functional structure, a means to a communicative end, a transaction between the narrator and the audience on whom he wishes to produce a certain effect by way of certain strategies."

⁵⁹ Cf. Sternberg, *Poetics*, S. 2: „Poetics is the systematic working or study of literature as such. Hence, to offer a poetics of biblical narrative is to claim that biblical narrative is a work of literature."

⁶⁰ Sternberg, *Poetics*, S. 15.

⁶¹ Sternberg, *Poetics*, S. 15. - „What does this piece of language – metaphor, epigram, dialogue, tale, cycle, book – signify in context? What are the rules governing the transaction between storyteller or poet and reader?"

⁶² Sternberg, *Poetics*, S. 41.

⁶³ Sternberg, *Poetics*, S. 41.

⁶⁴ Sternberg, *Poetics*, S. 41-42.

⁶⁵ Sternberg, *Poetics*, S. 31.

⁶⁶ Sternberg, *Poetics*, S. 16. - „... no, or almost no, facts concerning the sources of the Bible apart from those we ourselves make by inference from the Bible as source. The movement from text to reality cannot but pass through interpretation."

⁶⁷ Rendtorff, Rolf. *Theologie des Alten Testaments: Ein kanonischer Entwurf*. Bd. 2: Thematische Entfaltung (Neukirchen: Neukirchener, 2001), S. 313.

⁶⁸ Spieckermann, Hermann. „Semiten“. *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, hg. Erwin Fahlbusch et al. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996), IV:208-209. Die semitische Sprachgruppe, die von der hamitischen und der indoeuropäischen zu unterscheiden ist (S. 209), lässt sich in ost-semitische (Akkadisch, Assyrisch, Babylonisch), süd-semitische (Arabisch, Äthiopisch) und nordwest-semitische Sprachen (Ugaritisch, Aramäisch, Phönizisch, Hebräisch) unterteilen. Die semitischen Sprachen haben grundlegende Gemeinsamkeiten in Phonologie, Morphologie, Syntax und Vokabular, so dass sie in Bezug auf ihre Denkstrukturen gleichartig sind. – Siehe Ross, Allen P. *Introducing Biblical Hebrew* (Grand Rapids: Baker, 2001), S. 11-15. Cf. Streck, Michael P., „Semiten“. *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), VII:1199; Müller, Hans Peter, „Semitische Sprachen“. *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), VII: 1199-1202.

⁶⁹ Kühn, Ulrich. *Christologie*. UTB (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht,

2003), S. 284-285.

⁷⁰ P. Stuhlmacher führt hierzu aus: „Gleichwohl hat der Apostel dadurch eine einzigartige Stellung im Urchristentum, dass er, der Diasporapharisäer aus Tarsus in Kilikien, schon eine jüdisch-theologische Ausbildung im Lehrhaus Rabban Gamliels I hinter sich hatte, ehe er zum Apostel Jesu Christi berufen wurde (vgl. Apg 22,3), und dass er nach seiner Berufung zum apostolischen Zeugendienst die ihm vorgegebenen christlichen Glaubensstraditionen grundlegend durchdacht und auf ihrer Basis eine eigenständige und prinzipielle Missionstheologie entworfen hat. ... Die Missionstheologie des Paulus ist also für eine biblische Theologie ... von großem Gewicht. Zusammen mit der Verkündigung Jesu bildet sie die Achse, an der sich die Theologie des Neuen Testaments zu orientieren hat.“ – Stuhlmacher, Peter. *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Band 1: Grundlegung: Von Jesus zu Paulus*. 2., durchges. Auflage (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997), S. 222.

⁷¹ Dunn, James D.G. *The Theology of Paul the Apostle* (Edinburgh: T&T Clark, 1998), S. 718-719. - “... the language of Paul’s thought, the currency of his theology, remained Hebraic through and through. I refer not only to his anthropological understanding ..., but also to the analytical tools and categories which he used – not least, his use of the Adam narratives ..., of the imagery of atoning sacrifice and redemption ..., of divine Wisdom ..., of God’s righteousness ..., of history in terms of apocalyptic disclosure and climax ..., and of the church of God He pressed back behind Moses to Abraham, behind Abraham to Adam, and behind Israel’s election to God’s

primal act of creation, of giving life to the dead and calling things without existence into existence (Rom. 4.17).”

⁷² Dunn, James D.G. „Paul’s Conversion – A Light to Twentieth Century Disputes”, in: Adna, Jostein et al. (Hg.). *Evangelium – Schriftauslegung – Kirche: Festschrift für Peter Stuhlmacher zum 65. Geburtstag* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997), S. 78-79. - „... Jesus and the first Christians were Jews, and remained Jews. ... But Paul too remained a Jew (cf. his own self-description according to Acts 22.3 - ‘I am a Jew’); he still described himself in one of his later letters as ‘an Israelite’ (Rom. 11.1). ... what later became known as ‘Christianity’ was still a movement *within* Second Temple Judaism, most accurately described at this period as a form of messianic Judaism, its adherents marked out among their fellow Jews by their belief in and beliefs about Jesus.”

⁷³ Als Beispiel einer Ethik des Weges Jesu, cf. Hays, Richard B. *The Moral Vision of the New Testament: A Contemporary Introduction to New Testament Ethics* (San Francisco: HarperCollins, 1996), S. 239-253.

⁷⁴ Zur Ethik der Gottesherrschaft cf. Merk, Otto. „Ethik. 2. Neutestamentliche E.“, *Evangelisches Kirchenlexikon*, Bd. 1/3, Digitale Bibliothek, 3. Aufl. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985-1997), S. 1141: „Jesu eigene Botschaft von der nahen und in seiner Person schon gegenwärtigen Gottesherrschaft (Lk 11, 20; 17, 10; Mt 12, 28; Reich Gottes) weist ihr inhärente ethische Implikationen auf, weil sie den Menschen mit dem sich endzeitlich durchsetzenden Gott und seinem befreienden wie verpflichtenden Willen konfrontiert (Lk 6, 20f; Mt 5, 21f. 27f. 33-37; Lk 6, 36). Jesus lenkt auf den

ursprünglichen Willen Gottes zurück (Bergpredigt), entbindet Weisen und Mahnen von jeglicher Gesetzmäßigkeit (Gesetz) und schließt ein Verrechnen nach Lohn aus (Lk 17, 7-10). ... Das Doppelgebot der Liebe (Mk 12, 28-34 par.) weist über Jesu irdischen Weg, Tod und Auferstehung hinaus und macht E. zur nicht aufgebaren Liebesverpflichtung untereinander vor dem Gott, der im Kommen bleibt.“

⁷⁵ Hirsch, Alan. *The Forgotten Ways. Re-activating the Missional Church* (Grand Rapids: Brazos, 2006), S. 237. - „Platonic dualism is the belief that the world is separated into spiritual and nonspiritual, sacred and secular realms. ... The result of the dualistic understanding of life and faith is that ... it separates in practice what is essential to a holistic biblical worldview and spirituality: an all-of-life-under-God approach.“

⁷⁶ Wilson, Marvin R. *Our Father Abraham. Jewish Roots of the Christian Faith* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989), S. 5.

⁷⁷ Wilson, S. 113. - „... the Old Testament is the theological key for opening the door to the New Testament. The theology of the early Church was Hebraic to its very heart; it was Old Testament theology now raised to its ultimate spiritual significance in the coming of Jesus. Accordingly, today's Christian must be aware of what would be lost if this Old Testament theological background were suddenly discarded. What theological pillars would begin to shake and then start to crumble?“

⁷⁸ Wilson, S. 11.

⁷⁹ Wilson, S. 113. Er geht zu Beginn auf die These von J. Barr ein, dass letztlich keine substantielle Unterscheidung zwischen griechischer und hebräischer Weltanschauung gemacht werden könne. Hier ist jedoch der Einschränk-

ung Wilsons zuzustimmen, dass es keine verlustfreie Übersetzung von einer Sprache in eine andere Sprache gibt: „By downplaying any distinction between Greek and Hebrew manners of thinking, Barr does not take into adequate consideration such nonverbal aspects as the historical, cultural, and social-psychological setting from which the respective thought derives. Furthermore, he gives the impression that one may translate from one language to another without any major loss.“ (S. 7); cf. Barr, James. *The Semantics of Biblical Language* (New York: Oxford University Press, 1961).

⁸⁰ Wilson skizziert jedoch exemplarisch die hebräischen Konzepte von „Spiritualität“, „Erlösung“, „Glaube“ und „Gemeinschaft“ (S. 174-189).

⁸¹ Zur eingehenden biblisch-theologischen Erarbeitung des Begriffs „DABAR“, cf. Piennisch, Markus. „Der `Biblisch-semitische Aspekt' in der Grundstruktur der WORT-TAT Gottes (DABAR)“, *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 3 (2008): 81-99.

⁸² Procksch, O., „`Wort Gottes' im AT“. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 4, hg. Gerhard Kittel (Stuttgart: Kohlhammer, 1942), S. 89-100, Zitat S. 90-91. In Bezug auf die gegenwärtige messianisch-jüdische Theologie bestätigt R. Harvey diesen ganzheitlichen Denkansatz: „Messianisch-jüdisches Denken ist holistisch, nicht dualistisch. Viel von westlich-christlicher Theologie wurde beeinflusst von Aristotelischem Dualismus, Aufklärungs-Rationalismus und gegenwärtigem Materialismus. Jüdisches, oder Hebräisches Denken, trennt nicht die Seele von dem Leib, das Geistliche von dem Physischen und Materiellen, oder den Einzelnen von der Gemeinschaft. Es hält sie in Beziehung,

als Aspekte eines Ganzen anstelle von Teilen, die aufgespaltet werden können.“ – Harvey, Richard. „Der Einfluss des Christentums auf die Entwicklung des messianisch jüdischen Denkens“, *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 2 (2007): 49.

⁸³ Dadurch wird die These von Parsons widerlegt, dass die Christologie des AT erst in der Zeit des Zweiten Tempels beginnt. – Parsons, *Unveiling*, S. XXIX. Siehe hierzu Wassermann, Peter. „Gottes Sohn und Menschen-Sohn: Teil 1 – Zeugnisse des Alten Testaments“, *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 3 (2008), S. 8-9: „Dass sich Gedanken von Kultur zu Kultur übertragen haben, vor allem im hellenistischen Raum, also auch im Raum des späten ATs (2. Tempelzeit), steht außer Frage. Die griechisch-philosophische Kultur hat jedoch – weder damals noch heute – eine „Kultur“ der zwei Hoheitstitel „Gottes Sohn“ und „Menschensohn“, so wie sie im AT oder NT vorkommen, entwickelt, die eine nennenswerte Bedeutung für unsere Untersuchung haben könnte.“ – Siehe zum Stand der Forschung zur Frage nach dem *THEIOS ANER*: Gnilka, Joachim. *Das Evangelium nach Markus*. EKK II/1, Mk 1,1–8,26 (Einsiedeln: Benziger, 2008), S. 60.

⁸⁴ Gese, Hartmut. „Die Weisheit, der Menschensohn und die Ursprünge der Christologie als konsequente Entfaltung der biblischen Theologie“, *Alttestamentliche Studien* (Tübingen: Mohr, 1991): 218-248.

⁸⁵ Gese, S. 218-219.

⁸⁶ Gese, S. 219, 222.

⁸⁷ Gese, S. 222.

⁸⁸ Cf. Gese, S. 224: „Die sehr bewusste, theologisch beabsichtigte Personifizierung der Weisheit, die wie ein Prophet mit göttlicher Autorität, ja wie der göttliche *dabar* selbst den Menschen zur

Buße ruft, ihn mit dem Gericht bedroht, zur Umkehr mahnt (Prov. 1,20-33) ... (kursiv Gese).

⁸⁹ Gese, S. 224.

⁹⁰ Gese, S. 231.

⁹¹ Cf. Wassermann, „Gottes Sohn und Menschen-Sohn: Teil 1“, S. 10; zum Vergleich ist Hes. 2,1ff zu beachten, wo der Begriff BEN ADAM bei Luther mit „Menschenkind“ übersetzt wird. Hierzu bemerkt Wassermann: „In der arabischen Sprache wird, ähnlich wie im Hebräischen, der Begriff Sohn-Adams (IBEN ADAM) verwendet. Dieses Konstrukt von BEN mit dem Wort ADAM bezeichnet in der semitischen Sprache die Zugehörigkeit zum „rationalen“ Wesen, dem Menschen, der Gott hören und verstehen kann. Der Gegensatz dazu ist ein „irrationales“ Wesen, das Tier, das zwar biologisch betrachtet auch eine Lebensform ist, Gott aber nicht wahrnehmen kann.“ (S. 10). – Siehe auch Stanton, Graham. *The Gospels and Jesus*. Second Edition (New York: Oxford University Press, 2002). Er zitiert zwei rabbinische Belege für den aramäischen Begriff *bar enash*, der ansonsten sehr selten ist (S. 249-250). – Zum BEN ADAM-Motiv als Bezeichnung für einen irdischen Menschen gegenüber Gott bei Hese-kiel, cf. Rendtorff, Rolf. *Theologie des Alten Testaments: Ein kanonischer Entwurf*. Bd. 1: Kanonische Grundlegung (Neukirchen: Neukirchener, 1999), S. 217-220.

⁹² Gese, S. 232.

⁹³ Cf. Gese, S. 233: „... transformiert die Menschensohnüberlieferung den herkömmlichen davidischen Messianismus, indem sie den königlichen und priesterlichen davidischen Messias mit der mosaisch-prophetischen Offenbarergestalt verbindet und über alle nationalen Bindungen hinaus den

allgemein menschlichen Mittler der Offenbarung Gottes als Offenbarung an den Menschen erkennt.“

⁹⁴ Gese, S. 234.

⁹⁵ Gese, S. 235.

⁹⁶ Gese, S. 238.

⁹⁷ Cf. Gese, S. 238: „Hier ist die Grenze unseres Äons zerbrochen, die Welt überwunden. Der Sieg über den Tod ereignet sich hier, die Auferstehung ist nicht erst das zukünftige Ereignis beim Gericht des Menschensohnes.“

⁹⁸ Gese, S. 239.

⁹⁹ Gese, Hartmut. „Der Davidsbund und die Zionserwählung“, *Vom Sinai zum Zion: Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie* (München: Kaiser, 1974), S. 113-129; Wassermann, Peter. „Gottes Sohn und Menschen-Sohn: Teil 2 – Zeugnisse des Neuen Testaments“, *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 3 (2008): 51-65.

¹⁰⁰ Gese, „*Davidsbund*“, S. 114-115.

¹⁰¹ Birch, Bruce C.; Brueggemann, Walter; Fretheim, Terence E.; Petersen, David L. *A Theological Introduction to the Old Testament* (Nashville: Abingdon, 1999), S. 239. - „This connection with the ark signals the development of a Davidic or royal theology in Israel, an effort to understand the development of Davidic dynasty as a further expression of Israel’s Yahwistic covenant faith.“

¹⁰² Gese, „*Davidsbund*“, S. 114-115.

¹⁰³ Zur Frage des Verhältnisses von Christentum und Kultur, cf. Guinness, Os, „Mission modernity: seven checkpoints on mission in the modern world“, in: Sampson, Philip; Samuel, Vinay; Sugden, Chris (Hg.), *Faith and Modernity* (Oxford: Regnum), S. 322-352; Ng Kam Weng, „Current Concerns for Christian Intellectual Witness“, NECF

Malaysia Cross-Currents Consultations. www.necf.org.my; Piennisch, Markus. „Christliche Theologie im islamischen Kontext: Missionarische und hermeneutische Perspektiven“, *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 2 (2007): 93-106.

¹⁰⁴ Alfonso, Esperanza. *Islamic Culture Through Jewish Eyes: Al-Andalus from the tenth to twelfth century*. Routledge Studies in Middle Eastern Literatures (London/New York: Routledge, 2008), S. 9: „The idea of language and its use are today perceived as inseparable from the way in which individuals and communities understand themselves and relate to each other ...“.

BIBLIOGRAPHIE

Alfonso, Esperanza. *Islamic Culture Through Jewish Eyes: Al-Andalus from the tenth to twelfth century*. Routledge Studies in Middle Eastern Literatures. London/New York: Routledge, 2008.

Aquin, Thomas von. *Summa Theologiae*. - www.newadvent.org/summa/1025.htm.

Barr, James. *The Semantics of Biblical Language*. New York: Oxford University Press, 1961.

Barton, John (ed.). *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Beale, Gregory K. „Eden, the Temple, and the Church’s Mission in the New Creation“, *JETS* 48/1 (2005): 5-31.

Birch, Bruce C.; Brueggemann, Walter; Fretheim, Terence E.; Petersen, David L. *A Theological Introduction to the Old Testament*. Nashville: Abingdon, 1999.

Block, Daniel I. „How many is God? An Investigation into the Meaning of Deuteronomy 6:4-5“, *JETS* 47/2 (2004):

193-212.

Calvin, Johannes. *Unterricht in der christlichen Religion: Institutio Christianae Religionis*. Nach der letzten Ausgabe übers. u. bearb. von Otto Weber. Neukirchen: Neukirchener, 1986.

Canterbury, Anselm von. *Proslogion* - [www.fordham.edu/halsall/basis/anselm-proslogium.html# CHAPTER VIII](http://www.fordham.edu/halsall/basis/anselm-proslogium.html#CHAPTER_VIII).

Cole, Neil; Sweet, Leonard. *Organic Church: Growing Faith Where Life Happens*. Hoboken: Wiley & Sons, 2005.

Dillon, J.M. "Plato, Platonism", in: Porter, Stanley E.; Evans, Craig A. *Dictionary of New Testament Background: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*. Electronic ed. Downers Grove: InterVarsity Press, 2000.

Dunn, James D.G. "Paul's Conversion – A Light to Twentieth Century Disputes", in: Adna, Jostein et al. (Hg.). *Evangelium – Schriftauslegung – Kirche: Festschrift für Peter Stuhlmacher zum 65. Geburtstag*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997: 77-93.

Dunn, James D.G. *The Theology of Paul the Apostle*. Edinburgh: T&T Clark, 1998.

"Faith and the Global Agenda: Values for the Post-Crisis Economy", *World Economic Forum*, Geneva, Switzerland, 2010. - www.weforum.org/pdf/faith/valuesreport.pdf

Frost, Michael; Hirsch, Alan. *Der wilde Messias: Mission und Kirche von Jesus neu gestaltet*. Schwarzenfeld: Neufeld, 2009.

Frost, Michael; Hirsch, Alan. *Die Zukunft gestalten: Innovation und Evangelisation in der Kirche des 21. Jahrhunderts*. Asslar: Gerth, 2008.

Geisler, Norman L. *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*. Grand Rapids: Baker, 1999.

Geisler, Norman L.; Brooks, Ronald M. *When Skeptics Ask: A Handbook*

on Christian Evidences. Grand Rapids: Baker, 2008.

Gese, Hartmut. „Der Davidsbund und die Zionserwählung“, in: *Vom Sinai zum Zion: Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*. München: Kaiser, 1974: 113-129.

Gese, Hartmut. „Die Weisheit, der Menschensohn und die Ursprünge der Christologie als konsequente Entfaltung der biblischen Theologie“, *Alttestamentliche Studien*. Tübingen: Mohr, 1991: 218-248.

Gibb, H.A.R.; Kramers, J.H. (ed.). „Al-Ghazzali“, *Shorter Encyclopedia of Islam*. Leiden: Brill, 1974: 111-113.

Gloge, G. „Dualismus. II. Theologisch“, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl. (Tübingen: Mohr, 1958), II: 274-276.

Gnilka, Joachim. *Das Evangelium nach Markus*. EKK II/1, Mk 1,1-8,26. Einsiedeln: Benziger, 2008.

Goldingay, John. *Models for Scripture*. Grand Rapids: Eerdmans, 1994.

Grant, F.C. „Hellenismus“, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl. (Tübingen: Mohr, 1959), III: 209-212.

Green, Joel B. (ed.). *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.

Grenz, Stanley J.; Guretzki, David; Nordling, Cherith Fee. *Pocket Dictionary of Theological Terms*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1999.

Guinness, Os, „Mission modernity: seven checkpoints on mission in the modern world“, in: Sampson, Philip; Samuel, Vinay; Sugden, Chris (Hg.), *Faith and Modernity*. Oxford: Regnum: 322-352.

Harvey, Richard. „Der Einfluss des Christentums auf die Entwicklung des messianisch-jüdischen Denkens“, *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 2 (2007): 47-70.

Hays, Richard B. *The Moral Vision of*

- the New Testament: A Contemporary Introduction to New Testament Ethics. San Francisco: HarperCollins, 1996.
- Hirsch, Alan. *The Forgotten Ways. Re-activating the Missional Church*. Grand Rapids: Brazos, 2006.
- Jenkins, Philip. *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*. New York: Oxford University Press, 2002.
- Jue, Jeffrey K. "What's Emerging in the Church? Postmodernity, The Emergent Church, and The Reformation", *Themelios* 31/2 (2006): 20-39.
- Kimball, Dan A.; Altson, Renee N.; Beckwith, Ivy. *The Emerging Church. Vintage Christianity for New Generations*. Grand Rapids: Zondervan, 2003.
- Kinnaman, David; Lyons, Gabe. *Un-Christian: What a New Generation Really Thinks About Christianity ... And Why It Matters*. Grand Rapids: Baker, 2007.
- Kretschmar, G. „Christlicher Gnostizismus, dogmengeschichtlich“, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl. (Tübingen: Mohr, 1958), II: 1656-1661.
- Küenzlen, Gottfried. *Die Wiederkehr der Religion. Lage und Schicksal in der säkularen Moderne* (München: Olzog, 2003).
- Lee, Chee-Chiew. „Gojim in Genesis 35:11 and the Abrahamic Promise of Blessings for the Nations“, *JETS* 52/3 (2009): 467-482.
- McGrath, Alister E. (Hg.). *The Christian Theology Reader*. Second Edition. Oxford: Blackwell, 2002.
- Mensching, G. „Dualismus. I. Religionsgeschichtlich“, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl. (Tübingen: Mohr, 1958), II: 272-274.
- Merk, Otto. „Ethik. 2. Neutestamentliche E.“, *Evangelisches Kirchenlexikon*, Bd. 1/3, Digitale Bibliothek, 3. Aufl. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985-1997): 1140-1143.
- Mortensen, Viggo. „What is Happening to Global Christianity?“, *Dialog: A Journal of Theology*, 43/1 (2004): 20-27.
- Müller, Hans Peter, „Semitische Sprachen“. *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004, VII:1199-1202.
- Ng Kam Weng, „Current Concerns for Christian Intellectual Witness“, NECF Malaysia Cross-Currents Consultations. www.necf.org.my
- Novak, David. *Covenantal Rights. A Study in Jewish Political Theory*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Parsons, Martin. *Unveiling God: Contextualizing Christology for Islamic Culture*. Pasadena: William Carey Library, 2005.
- Patzig, G. „Aristoteles“, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl. Tübingen: Mohr, 1957, I: 597-602.
- Patzig, G. „Aristotelismus“, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl. Tübingen: Mohr, 1957, I: 602-606.
- Piennisch, Markus. „Christliche Theologie im islamischen Kontext: Missionarische und hermeneutische Perspektiven“, *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 2 (2007): 93-106.
- Piennisch, Markus. „Der `Biblisch-semitische Aspekt´ in der Grundstruktur der WORT-TAT Gottes (DABAR)“, *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 3 (2008): 81-99.
- Piennisch, Markus. *Kommunikation und Gottesdienst: Grundlinien göttlicher Zuwendung in Bibel und Verkündigung*. Studium Integrale Edition Pascal. Neuhäusen: Hänssler, 1995.
- Procksch, O., „`Wort Gottes´ im AT“. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, hg. Gerhard Kittel. Stuttgart: Kohlhammer, 1942, IV: 89-100.
- Rendtorff, Rolf. *Theologie des Alten Testaments: Ein kanonischer Entwurf*. Bd. 1: Kanonische Grundlegung. Neukirchen: Neukirchener, 1999.
- Rendtorff, Rolf. *Theologie des Alten*

- Testaments: Ein kanonischer Entwurf*. Bd. 2: Thematische Entfaltung. Neukirchen: Neukirchener, 2001.
- Ross, Allen P. *Introducing Biblical Hebrew*. Grand Rapids: Baker, 2001.
- Schmitt, F.S. (ed.). *S. Anselmi: Opera Omnia*, vol. 1. Edinburgh: Nelson, 1946.
- Spieckermann, Hermann. „Semiten“. *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, hg. Erwin Fahlbusch et al. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, IV: 208-209.
- Sprinkle, Joe M. „Law and Narrative in Exodus 19-24“, *JETS* 47/2 (2004): 235-252.
- Stanton, Graham. *The Gospels and Jesus*. Second Edition. New York: Oxford University Press, 2002.
- Sternberg, Meir. *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*. Bloomington: Indiana University Press, 1985.
- Streck, Michael P., „Semiten“. *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004, VII: 1199.
- Stuhlmacher, Peter. *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Band 1: Grundlegung: Von Jesus zu Paulus*. 2., durchges. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.
- Stuhlmacher, Peter. „Kirche nach dem Neuen Testament“, *Theologische Beiträge* 26 (1995): 301-325.
- Thiselton, Anthony C. *New Horizons in Hermeneutics*. London: HarperCollins, 1992.
- Tiénou, Tite. *The Problem of Methodology in African Christian Theologies*. Ann Arbor: University Microfilms International, 1984.
- Vanhoozer, Kevin J. *Is There a Meaning in This Text? The Bible, the Reader and the Morality of Literary Knowledge*. Leicester: Apollos, 1998.
- Vanhoozer, Kevin J. „Lost in Interpretation? Truth, Scripture, and Hermeneutics“, *Journal of the Evangelical Theological Society* 48/1 (2005): 89-114.
- Vanhoozer, Kevin J. *The Drama of Doctrine: A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology*. Louisville: Westminster John Knox, 2005.
- Van Ruler, Arnold A. „Hoofdlijnen van een pneumatologie“, in: Van Ruler, Arnold A. *Theologisch Werk VI*. Nijkerk: Callenbach, 1973: 9-40.
- Wassermann, Peter. „Gottes Sohn und Menschen-Sohn: Teil 1 – Zeugnisse des Alten Testaments“, *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 3 (2008): 7-15.
- Wassermann, Peter. „Gottes Sohn und Menschen-Sohn: Teil 2 – Zeugnisse des Neuen Testaments“, *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 3 (2008): 51-65.
- Welker, Michael. „Was ist `Schöpfung´? Genesis 1 und 2 neu gelesen“, *Evangelische Theologie* 51 (1991): 208-224.
- Wilks, John G.F. „A Spiritual Evangelical Church?“, *Evangel* 26.3 (2008): 72-79.
- Wilson, Marvin R. *Our Father Abraham. Jewish Roots of the Christian Faith*. Grand Rapids: Eerdmans, 1989.
- Yarnell, Dan. „The Spirit says `yes´: exploring the essence of being church in the 21st century“, *Evangel* 26.1 (2008): 9-14.
- Yates, Gary E. „Narrative Parallelism and the `Jehojakim Frame´: A Reading Strategy for Jeremiah 26-45“, *JETS* 48/2 (2005): 263-281.
- Yung, Hwa. *Mangoes or Bananas? The Quest for an Authentic Asian Christian Theology*. Oxford: Regnum, 1997.

WIE GESCHRIEBEN STEHT:

„ICH HABE
DICH GESETZT
ZUM VATER
VIELER VÖLKER“
VOR GOTT,
DEM ER
GEGLAUBT HAT,
DER DA
LEBENDIG MACHT
DIE TOTEN
UND RUFT DEM,
WAS NICHT IST,
DASS ES SEI.

Röm 4,17

THE BIBLICAL-SEMITIC ASPECT OF HERMENEUTICS: AN INTRODUCTION TO THE FIELD OF STUDY

Dear Ladies and Gentlemen,

It is my great joy and great privilege to present to you the concern and the approach of the “Biblical-semitic aspect” of hermeneutics. This theme will be developed according to the following outline:

1. Introduction
2. The background of logical dualism since Plato and Aristotle
3. The hermeneutical crisis at the beginning of the 21. century
4. The „Biblical-semitic aspect” in the hermeneutics of Biblical Theology
5. Summary and Theses

1. Introduction

The foundational background of the hermeneutical approach of the „Biblical-semitic aspect“ is the insight that the Western-postmodern framework of understanding is foundationally alienated on the basic structural level from the framework of understanding of the Biblical revelation in the shape of Holy Scripture. This alienation had profound effects in the past and present on the life of Christians, both in Christian churches and in Christian theology as well as in Christian missions.

This means regarding our context of theological work that a re-orientation toward the processes of understanding of the Biblical texts becomes necessary, which will enable us to do a more authentic hermeneutical work even at the beginning of the second decade of the new millennium, a work which is legitimized and authorized by the original text of Holy Scripture in a better way.¹

2. The background of logical dualism since Plato and Aristotle

On the whole, contemporary Christianity in the Western hemisphere is not sufficiently aware of the fact that their perception of reality and their thought pattern is shaped by the logical dualism² of the foundational philosophers of the occident, Plato (427-347 BC)³ with his student Aristotle (384-322 BC). The empirically constricted perception of „reason“ of Aristotle destroyed the holistic understanding of reality of the Old Testament, at the latest since the time of scholasticism. Regarding this Aristotelism, G. Patzig aptly remarks:

A recourse to Aristotle could limit itself to his auxiliary means of logic, moreover, it was possible to incorporate his results in one´s own theories, finally, it was permitted, in

one's struggle against all authorities, to claim the free use of reason of Aristotle, oriented toward experience. The recourse to Aristotelian logic, easily communicated through reference books and trivial schools, was common in Hellenism, in Patristics and Scholasticism.⁴

In the sphere of Church and Christian missions a certain lenience might be appropriate due to inadequate information.⁵ But also here, a tension between „Sunday Christianity“ on the one hand, and „Workday Christianity“ on the other hand, cannot be denied. On this, A. Hirsch aptly remarks:

How have we moved so far from the ethos of discipleship passed on to us by our Lord? And how do we recover it again? The answer to the first question is that Western Christendom was so deeply influenced by Greek or Hellenistic ideas of knowledge. By the fourth century AD the Platonic worldview had almost completely triumphed over the Hebraic one in the church. Later on it was Aristotle who became the predominant philosopher for the church. He too operated under a Hellenistic framework. Essentially, a Hellenistic view of knowledge is concerned with concepts, ideas, the nature of being, types, and forms. The Hebraic view, on the other hand, is primarily concerned with issues of concrete existence, obedience, life-oriented wisdom, and the interrelationship of all things under God. It is quite clear that, as Jews, Jesus and the early church operated primarily out of a Hebraic understanding, rather than a Hellenistic one.⁶

However, this lenience cannot be granted in the field of theology, be-

cause its essential task is to reproduce the speaking of God (“theo-logy”) and thus God's own speaking in a reliable and trustworthy way. For this would mean a suppression of the very truth which was stipulated in the revelatory structures of the Hebrew language of the Old Testament. Therefore it is urgently necessary to provide a re-orientation toward the Biblical theology of the Hebrew Old Testament in order to develop the Biblical-semitic foundations of the salvation-historical revelation of God both for the Old Testament and for the New Testament.⁷ On this, G. Gloege aptly remarks:

The Biblical message of God's willful benefits categorically excludes dualism in its strict sense. Already in the OT the election of Israel means ... as well as the testimony of creation ... its overcoming. The faith in the one Lord of history and the one Creator of the world excludes ... dualism.⁸

The logical dualism, however, is not only obvious in the field of theological hermeneutics, but also in systematic theology. I think of the concept of the predestination of man, emphasized by Reformed theology, which was certainly advanced in a very prominent way in the *Institutio Christianae Religionis* as the theological *magnum opus* of Calvin. So, for example, in *Inst.*, Book Two, Chapter Twelve, Section 5:

When the Spirit declares that by the eternal decree of God the two things were connected together, viz., that Christ should be our Redeemer, and, at the same time, a partaker of our nature, it is unlawful to inquire further. He who is tickled with a desire of knowing something more, not contented with the immutable ordination of God, shows also that he is not even contented with that Christ

who has been given us as the price of redemption. And, indeed, Paul not only declares for what end he was sent, but rising to the sublime mystery of predestination, seasonably represses all the wantonness and prurience of the human mind. ... (Eph. 1:4-7).⁹

This concept of predestination is hardly communicable in contemporary Christianity of Western provenience. Because the perception of the entirely free will of man and therefore also of the Christian, is clearly shaped by a philosophical image of humans. In contrast to this, Holy Scripture emphasizes a responsible will of man which he exercises in the immanent creation. Here, the interchange between action and reaction of God toward man is foundational, which has been termed as the “reciprocity determined by God” by A. van Ruler.¹⁰

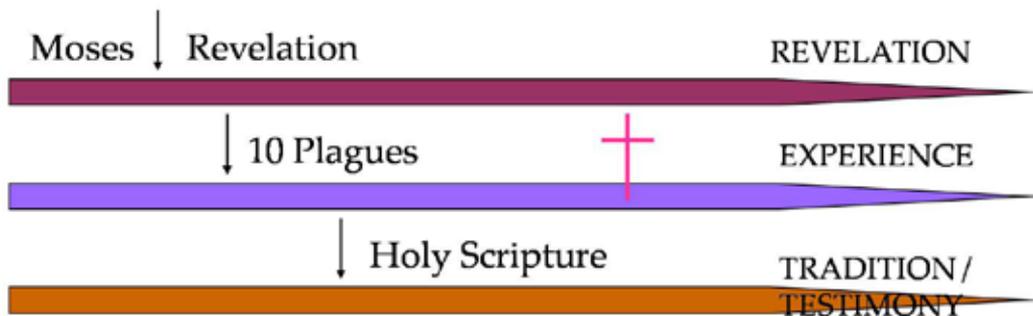
However, Scripture does not testify to an absolute freedom for man because

this could only be verified from the transcendental position of God. This transcendental position of God as infinite creator, however, is not accessible for man as a finite creature.

Nevertheless, what is accessible for man, is (a) God’s self-revelation in the (b) salvation history of humanity (experience). When the (c) Biblical text (testimony = transmission/tradition) is considered, God shows himself as a God who enters the salvation history with man, who acts in space and time. From this results a narrative context which becomes the foundation of tradition and the testimony. Let us compare on this the introductory words of the Covenant treaty in Ex 19:4-5, respectively, their written record in Ex 24:4:

You have seen yourselves what I did to the Egyptians and how I brought you on eagle’s wings to myself. And now, if you will listen to my voice and keep my covenant, you will be my treasure before all nations; because the whole earth is mine. ...

Revelation, Experience and Tradition as Structural Levels of Salvation History



perception of reality of the European and Mediterranean cultural sphere and thus became a significant force of shaping culture. Also the movement of the Gnosis in the 2. century derives some roots and facilitation from Greek philosophy. This phase began with the Hellenization through Alexander the Great and ended with Scholasticism¹² in theology and in humanities in general.

Here we can observe that Scholasticism in Islam began much earlier than in the West – namely, in the 9. and 10. centuries – which led to divisions within Islam during the following 200 years.¹³

The third phase brought about the disruption of the perception of reality in Scholasticism through the Western-rationalistic framework of perception, as it is reflected, for example, in the theology of Anselm of Canterbury (1033-1109) or Thomas Aquinas (1225-1274). As a first example may be mentioned God's inability to suffer, which means that God indeed feels compassion for man according to his behavior, but not according to his own experience. Anselm argues in his *Proslogion*, chapter 8, as follows:

But how are you compassionate, and, at the same time, passionless? For, if you are passionless, you do not feel sympathy; and if you do not feel sympathy, your heart is not wretched from sympathy for the wretched; but this it is to be compassionate. But if you are not compassionate, whence comes so great consolation to the wretched? How, then, are you compassionate and not compassionate, O Lord, unless because you are compassionate in terms of our experience, and not

compassionate in terms of your being. Truly, you are so in terms of our experience, but you are not so in terms of your own. For, when you behold us in our wretchedness, we experience the effect of compassion, but you do not experience the feeling. Therefore, you are both compassionate, because you do save the wretched, and spare those who sin against you; and not compassionate because you are affected by no sympathy for wretchedness."¹⁴

Here, the gnostic structure of the understanding of God becomes visible, which is diametrically opposed to the structure of incarnation and condescension as revealed in the salvation-historical action of God.¹⁵ A second example is the „law of non-contradiction“ within Western logic, which is followed by Thomas Aquinas in his *Summa Theologiae*. Thomas argues regarding the question of the omnipotence of God in Part I, Article 3, on the question: „Whether God is almighty“, as follows:

I answer that, All confess that *God* is *omnipotent*; but it seems difficult to explain in what His omnipotence precisely consists: for there may be *doubt* as to the precise meaning of the word 'all' when we say that *God* can do all things. If, however, we consider the *matter* aright, since power is said in reference to possible things, this phrase, "*God* can do all things," is rightly understood to mean that *God* can do all things that are possible; and for this reason He is said to be *omnipotent*. Now according to the *Philosopher* (Metaph. v, 17), a thing is said to be possible in two ways. To *sin* is to fall short of a perfect action; hence to be able to *sin* is to be able to fall short in action,

which is repugnant to omnipotence. Therefore it is that *God* cannot *sin*, because of His omnipotence.¹⁶

Here, Thomas explicitly refers to „the philosopher”, i.e. Aristotle. - Another example: In Part I, Article 4, he asks the question: „Whether God can make the past not to have been?”

I answer that, ... there does not fall under the scope of *God's* omnipotence anything that implies a contradiction. Now that the past should not have been implies a contradiction. For as it implies a contradiction to say that *Socrates* is sitting, and is not sitting, so does it to say that he sat, and did not sit. But to say that he did sit is to say that it happened in the past. To say that he did not sit, is to say that it did not happen.¹⁷

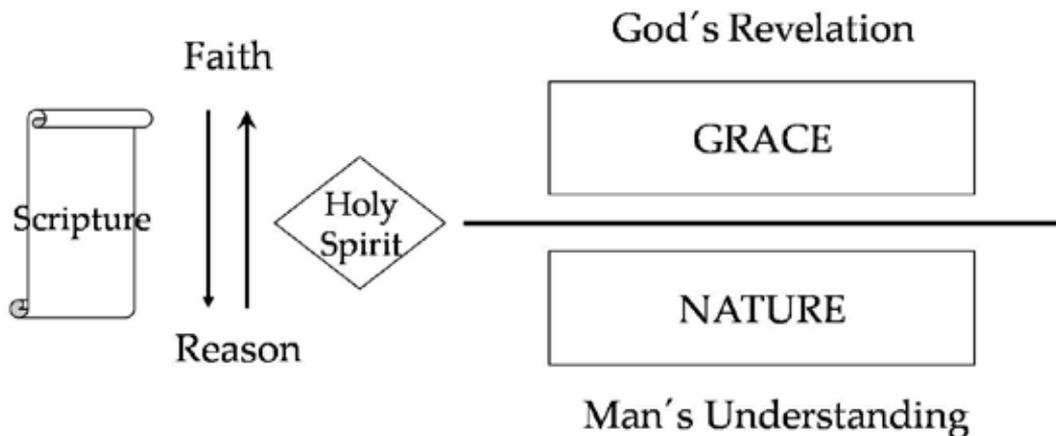
Also here we see a rationalistic perception of God. A division of reality into nature and grace, a division of immanent reality and transcendent reality.

From this follows an over-emphasis of „spiritual reality“ (the rational perception in the *nous*) and a devaluation of the „physical reality“ (the experience in the *soma*). This phase continues until today, which means that we have, after all, lived through an entire millennium of logical dualism. But we have not yet overcome this logical dualism by far. Because contemporary theology as well as the church and missions repeatedly exhibit profile points which demonstrate a deeply gnostic and dualistic structure.¹⁸

Because of this gnostic inclination a loss of credibility occurred, accompanied by a growing insignificance of many churches and fellowships.¹⁹ Here we see a structural and communicative loss of relevance. However, this deficit is not yet understood in large segments of Christianity and it is partially even suppressed and intentionally denied.

Even where the goal of overcoming the gnostic inclination is recognized,

Faith and Reason



there is the need for a structural hermeneutical key.²⁰ This key is the hermeneutical and theological formulation of the „Biblical-semitic aspect“ in order to develop the basic structures of the self-revelation of God in the OT and NT.

3. The hermeneutical crisis at the beginning of the 21. century

The contemporary hermeneutical crisis becomes obvious and more tightened by the fact that the weight of global Christianity has shifted during the past ten years in a historically unique way. Because the majority of Christians no longer lives in the Western world but in the non-Western world (2/3 world).²¹ This can be seen in the following chart:

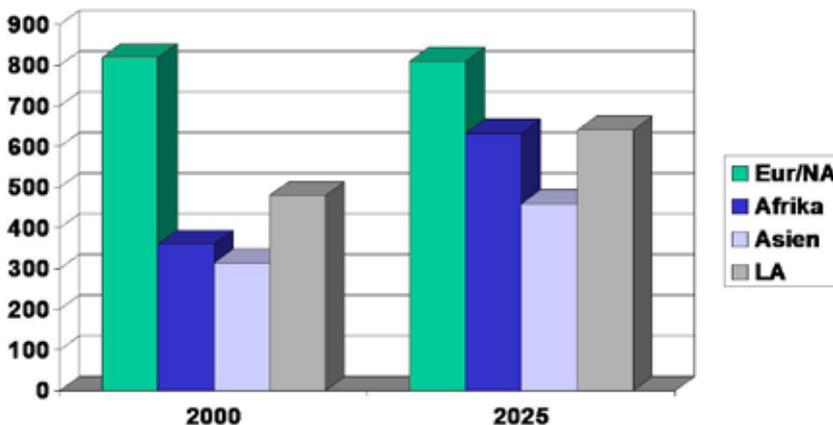
In order to understand this change, this basic reversal, it is helpful to observe the development of the next 15 years as a forecast.²²

Today there are already 300 million more Christians in the non-Western world than in the Western world (which equals the population figure of the USA). In 2025 there will be more than twice as many Christians in the non-Western world. This is an epoch-making change which is unique in church and missions history.²³

We see that the growth of Christians in the 2/3 world results in a renewal of the task of missions also in the Western world as it effects a shift in global hermeneutics.²⁴ Through this process, however, the authority of interpretation of Western theology over the value systems of mankind living together is being questioned on a foundational level.

This became again very obvious in January 2010 at the World Economic Forum in Davos/Switzerland, as in previous years, e.g. in the report “Faith and the Global Agenda: Values for the Post-Crisis Economy”.²⁵

Christians worldwide (in Mio.)



Especially Islam after the catastrophe of 9/11 gained an unmistakable hearing with an increased self-confidence. Thus the Summit on the Global Agenda in Dubai/U.A.E. from 7.-9. November 2008 published the following declaration:

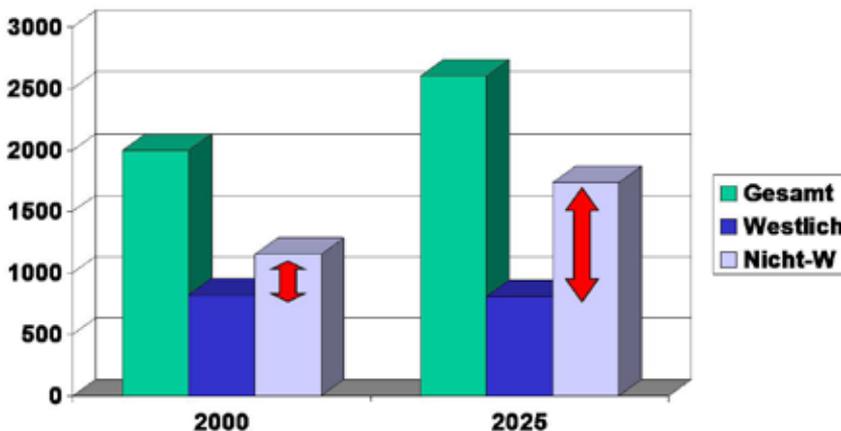
Religion is high on the global agenda. The claim that religion would inevitably decline with modernity – the core of the secularization thesis – has been proved wrong. Today's global challenges of war and peace, democracy and human rights, and economic and social development all have an important religious dimension.²⁶

The Global Agenda is part of the World Economic Forum held at the end of January 2009 in Davos/Switzerland. The official report „Islam and the West“ aptly remarks concerning the theme of „freedom of religion“:

In the contemporary era of globalization, with its increased cross-border flows of people and ideas, an ageold problem in Muslim-West relations has gained greater visibility – proselytism.²⁷ ... The ongoing controversy over proselytism suggests that this universal impulse within both Christianity and Islam is likely to generate tensions and complicate dialogue on other issues in years to come.²⁸

This is true both in the political and the theological dimension because both aspects form an essential unity in Islam which cannot be separated.²⁹ This means regarding our topic that Western theology needs to gain new certainty about its own hermeneutics according to Biblical theology of the Old and New Testaments, in order to face up to the conceptual challenges and questions of Islam and to be able to answer them.

Majority of Christians in the non-Western World (in Mio.)



An apposite example for the inadequate Biblical-theological foundation in the OT can be observed in the approach of „contextualized Christology” by M. Parsons. In his book „Unveiling God: Contextualizing Christology for Islamic Culture”, he argues for a „christological monotheism” as a starting point of contextualization for the Islamic culture.³⁰ However, he begins his foundation of Christology only in the time of the Second Temple (515 BC – 70 AD),³¹ followed by the description of monotheism in first century Judaism.³² In his comparison of Second Temple monotheism and Islamic monotheism, Parsons claims that the earliest christology originates from Second Temple Judaism.³³ In doing so, however, he misses the fact that the christological concepts of „creation wisdom” and „Mashiach” were considerably earlier present in the Hebrew writings of the OT.

Here again we see that the Biblical-semitic foundations must be searched for much earlier within the history of revelation of the OT. In the following we will present two paradigmatic approaches to the understanding of the Biblical texts in order to appreciate them from a hermeneutical perspective.

Dramaturgical-systematic Approach (K. Vanhoozer)

In order to certify and secure the propositional force of the Biblical texts and salvation history, K. Vanhoozer³⁴ pursues a dramaturgical-systematic approach. In his first main work „Is There a Meaning in This Text?”³⁵, he interacts with postmodern hermeneutics. The background of this can be found in the development of literary theory where both the author and the text as well

as the reader are ultimately relativized so strongly that there remains no more reliable certainty of the proposition of texts. Consequently also no revelatory quality and certainty of proposition in Biblical Theology can be achieved.

In contrast to this, Vanhoozer emphasizes that human language is a creational gift of God which enables man to communicate and therefore to achieve a relative certainty of interpretation. This is the testimony of transmission and tradition. However, his approach is structured in an Augustinian-philosophical way, and not in a Biblical-semitic way:

My Augustinian strategy – faith seeking textual understanding – begins with a biblical theme and develops it philosophically. Language, I submit, is a gift of God, to be used gratefully and responsibly as we communicate with others. ... My argument, then, is that there is a “design plan” for language.³⁶

Vanhoozer does indeed refer to the creation structure of language, but without considering the Biblical-theological basic structures in order to develop them further. His concern to overcome the postmodern relativism in the process of understanding is heading into the right direction. However, he falls short of making fruitful the structural elements of the Biblical-semitic world view in the OT. Instead, Vanhoozer offers in his second main research work a dramaturgical-systematic approach in order to overcome the postmodern relativism.

In the book „The Drama of Doctrine: A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology”³⁷, he uses the metaphor of “drama” in order to

outline the dynamics of the salvation history of God with humans including the Christian church. The drama could be understood as the summary of the three steps of the semitic self-understanding: revelation, experience, documentation. For this purpose he defines some foundational theological categories in a new way, in order to express in these categories the value and the necessity of theological work.

In doing so, he is intentionally concerned about overcoming the dichotomy of doctrine and life which follows from the logical dualism of Western theology. His concern is to lead theology out of the *propositionalism*³⁸ shaped by scholasticism (priority of logical-rational statements) of modern theology.³⁹ Instead, he introduces the concept of „divine communicative action“⁴⁰, which unfolds in the metaphor of „drama“. Vanhoozer expounds on this:

This book sets forth new metaphors for theology (dramaturgy), Scripture (the script), theological understanding (performance), the church (the company), and the pastor (director). ... Its goal is to refute, once and for all, the all-too-common dichotomy between doctrine and real life. Christian doctrine directs us in the way of truth and life and is therefore no less than a prescription for reality.⁴¹

Although Vanhoozer emphasizes the Biblical canon as a text source, he does not begin his theological development of the salvation-historical „drama“ with the self-revelation of God in the OT. Only the structure of the „covenant“ – i.e. the documentation of revelation and experience according to Ex 19:4 and 24:4 – between God and his peo-

ple is taken as a basis. However, this only functions as a “basis for conversation”, but not in a soteriological sense which would facilitate and define this relationship between God and his people in the first place. Vanhoozer explains:

... both the matter and the form of Scripture are theo-dramatic: the drama is largely dialogical – a covenantal conversation between the Word of God and the words of prophets, kings, priests, apostles, disciples, believers, and unbelievers – and so is the script.⁴²

Here, however, we need to emphasize that the “drama” also needs to be “lived out”, or else the semitic existentiality and materiality would be neglected. Instead, he immediately begins with the incarnated Christ as the basis of his theology:

At the heart of Christianity lies a series of divine words and divine acts that culminate in Jesus Christ: the definitive divine Word/Act. ... Yet what faith struggles to grasp is “what we have seen and heard” (1 John 1:3). Doctrine is the response to something *beheld* For the “word of life” is nothing less than the life of Jesus, the Word – a *historical* drama.⁴³

Through his christological focusing, Vanhoozer is *de facto* completely fading out the Old Testament salvation history. Also the foundational structure of the „covenant“ in the OT is not appreciated within its semitic background and its unique revelatory quality.

On this, D. Novak⁴⁴ has presented a „semitic-juridical approach“ in his book „Covenantal Rights: A Study in

Jewish Political Theory".⁴⁵ He demonstrates that the life of the people of God with God and with each other is structured as a covenant relationship. Only on the basis of this covenant relationship God administers also laws for life with him and among the people.⁴⁶ This covenant of God with his people is theologically qualified through God's election, righteousness, mercy, worship, martyrdom, covenant loyalty and obedience toward the Torah.⁴⁷ Thus, Novak aptly remarks:

In God's choice of Abraham and his descendants, his direct covenant with at least some humans, however few they are within humankind as a whole, is now Scripture's primary concern. ... The covenant, like creation, is the result of God's unfathomable command. And just as humans are created to be communal beings, so are the Jews elected as a people. In both cases, the locus of the person is within the authentic community.⁴⁸

Even though Vanhoozer does not treat this theological quality of the covenant, he at least mentions the literary scientist Meir Sternberg in a footnote while agreeing with his following thesis:

The drama of doctrine is rooted in Israel's history and is narrated with a high degree of literary sophistication so as to establish a worldview.⁴⁹

Regrettably, however, he does not recognize the Biblical-semitic background of the OT which would indeed provide his dramatic-systematic approach an absolutely certain reference to reality. In order to do this, let us now turn to the above mentioned approach by M. Sternberg.

Narrative-literary approach (M. Sternberg)

The explanatory power and the reference to reality of Biblical texts is allocated by M. Sternberg to the Biblical narrator. Thus, Sternberg begins his substantial monography „The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading" with the question:

What goals does the biblical narrator set himself? What is it that he wants to communicate in this or that story, cycle, book? What kind of text is the Bible, and what roles does it perform in context?⁵⁰

He then defines the term „narrative": ... the question of the narrative as a functional structure, a means to a communicative end, a transaction between the narrator and the audience on whom he wishes to produce a certain effect by way of certain strategies.⁵¹

Sternberg aptly observes that the Bible is a dialogue between an author and an audience. This shows that the Biblical writings are works of literature which must be studied and understood through poetics.⁵² This means that the Biblical texts cannot be adequately understood through a source-oriented research but rather through a discourse-oriented analysis. The text itself is a pattern of meaning and effect,⁵³ as Sternberg explains:

What does this piece of language – metaphor, epigram, dialogue, tale, cycle, book – signify in context? What are the rules governing the transaction between storyteller or poet and reader?⁵⁴

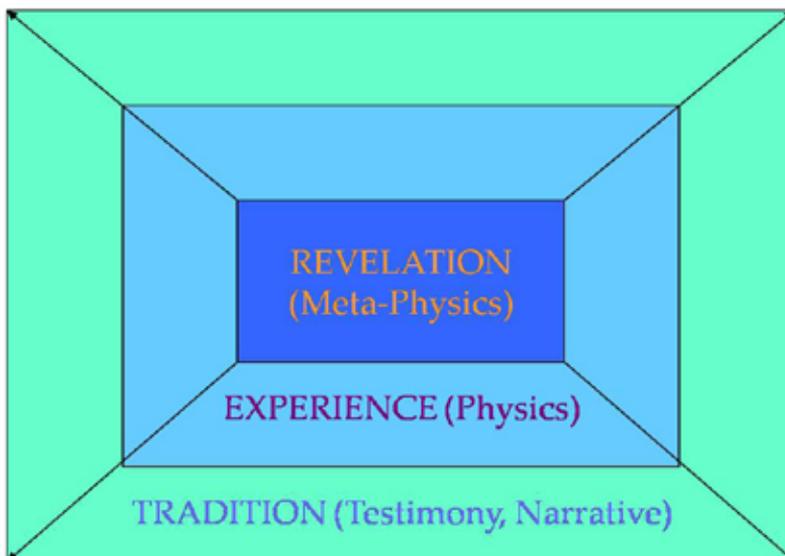
Sternberg demonstrates that the Biblical stories present a discourse which is based upon three principles. These are the ideological, the historiographic and the aesthetic principle:

- (1) The ideological principle is visible in the passages of legal texts, in the divine or prophetic moralisations, the thematic structures – like for example, promise and fulfilment -, and in the exemplification of heroic figures⁵⁵
- (2) The historiographic principle is visible in the comments on names and places, in genealogies, as well as in chronologies; here, the inner value of facticity becomes obvious, which is emphasized through metahistorical reference points, as for example, rituals of remembrance⁵⁶
- (3) The aesthetic principle means an enhancement of imaginatory power which is generated by privileged material, e.g. dialogue, motiva-

tion, inner conversation, heavenly counsel, untestified or untestifiable events; likewise this principle is visible, for example, in the literary functions of symmetry, repetition, word play, word chains, change of perspective as well as ring composition⁵⁷

In presenting his narrative-literary approach, however, Sternberg does not demonstrate how the qualitative reference to reality between the Biblical text and reality in space and time is to be established. He concedes that the history in space and time in the OT was of foundational importance for Israel. Because their unique history provides the substantiation of Israel's election as the people of God among the nations.⁵⁸ Sternberg explains that historical questions are inadequate and that reality can only be achieved through interpretation:

The Biblical-semitic World View



... no, or almost no, facts concerning the sources of the Bible apart from those we ourselves make by inference from the Bible as source. The movement from text to reality cannot but pass through interpretation.⁵⁹

Particularly at this instance, Sternberg could have developed the revelatory quality of the Old Testament discourse, if he would have perceived the ideological principle as revelation, the historiographic principle as experience and the aesthetic principle as tradition, respectively, as testimony of the self-communication of God.

Therefore we will now look more closely at this “Biblical-semitic aspect” in hermeneutics.

4. The „Biblical-semitic aspect” in the hermeneutics of Biblical Theology

It is foundational for overcoming the logical dualism and the contemporary hermeneutical crisis to refer back to the revelatory quality of the salvation facts in the OT which are then fulfilled and unfolded in the NT. On this note R. Rendtorff rightly emphasizes the approach of *Biblical Theology*. To him is

... the basic prerequisite for a Biblical theology, the insight, that the Bible of Israel was from the beginning the Holy Scripture of the Christian community. This means that Christian theology does not only begin with the message of the New Testament. Therefore the significance of the Old Testament for the Christian church and theology cannot be evaluated from the New Testament or from a theology which is derived from it.

This would contradict the history of formation of the Christian Bible and the theological decisions which were made in this history, in a categorical way.⁶⁰

Here, the initial question arises, what is to be understood by the term “semitic”, and its implications for the person of Jesus Christ. But what exactly is the meaning of “semitic” in our context? Concerning this, H. Spieckermann offers this precise definition:

Semites. The term “semitic” was initially used in 1781 by A.L. *Schlözer* (1735-1809) for the supposed original language of the Syrians, Babylonians, Hebrews and Arabs, and later on advanced by J.G. *Eichhorn* (1752-1827) for the languages which are related to Hebrew The term Semitic refers to Noah's son *Shem*; he and his brothers Ham and Japheth are considered, according to the table of nations in Genesis 10, to be the ancestors of all nations on earth after the Flood (V. 32). ... The dominant concern is to derive *Abraham*, the patriarch of Israel, in a direct genealogical line from Sem (Gen 11,10-32), and to secure predominance for him as early as possible (Gen 9,26f)⁶¹

Here we see that the thought structure of the Biblical-Hebrew language has been personified in Shem and Abraham as the chosen bearers of divine revelation. From this follows that the Biblical-semitic thinking exerted a formative and structuring force upon the access of the people of God to reality. The salvation-historical fulfillment of divine revelation took place in the person of Jesus Christ, as it is formulated in a foundational way in the prologue to the Gospel of John,

chapter 1:1-11 as well as in chapter 3: 16. Therefore, U. Kühn in his current Christology draws a precise picture of the “historical Jesus”:

First of all ... there is the growing insight into Jesus´ integration into the Judaism of his day and the Old Testament/Jewish tradition. It is the Jew Jesus in whom the Christian faith sees the salvation of the world (see John 4:22). This historical localization is foundational for the Christian faith. ... whereas his roots in the semitic realm remain formative and unsurpassable, imposing and presenting a challenge to other cultures, even though Christianity has immigrated into other cultures as well. In terms of content, it is particularly the faith in Yahweh, creator and savior of the world, and the obligation toward the Torah as the good commandment given by God toward life, which are formative for Jesus from his origin in Judaism.⁶²

Here it is rightly understood that the „Biblical-semitic aspect” is unique and indispensable for the understanding of the person of Jesus from the Old

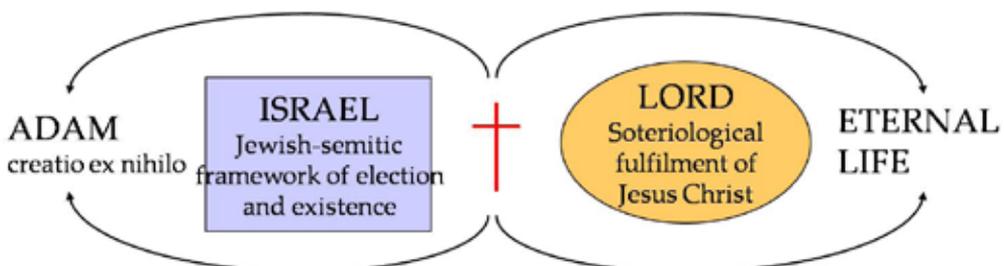
and New Testaments. In the NT the proclamation of Jesus is of central importance because he is the incarnated fulfilment of salvation history. This is commonly designated in Johannine theology by the term “word”, the *logos* (Jh 1:1 ff).

But not only the New Testament Gospels but also the person and proclamation of Paul witness to the semitic framework of understanding of the Hebrew OT, thus forming the “axis” of the theology of the New Testament.

On this, J. Dunn aptly remarks:

... the language of Paul´s thought, the currency of his theology, remained Hebraic through and through. I refer not only to his anthropological understanding ..., but also to the analytical tools and categories which he used – not least, his use of the Adam narratives ..., of the imagery of atoning sacrifice and redemption ..., of divine Wisdom ..., of God´s righteousness ..., of history in terms of apocalyptic disclosure and climax ..., and of the church of God He pressed back behind

Creation-theological reasoning and Jewish-semitic embracing of Pauline theology



Moses to Abraham, behind Abraham to Adam, and behind Israel's election to God's primal act of creation, of giving life to the dead and calling things without existence into existence (Rom. 4.17).⁶³

In this instance Dunn rightly emphasizes the interrelatedness of Judaism and Christianity in the person of Paul and in the movement of *Messianic Judaism*. He expounds on this:

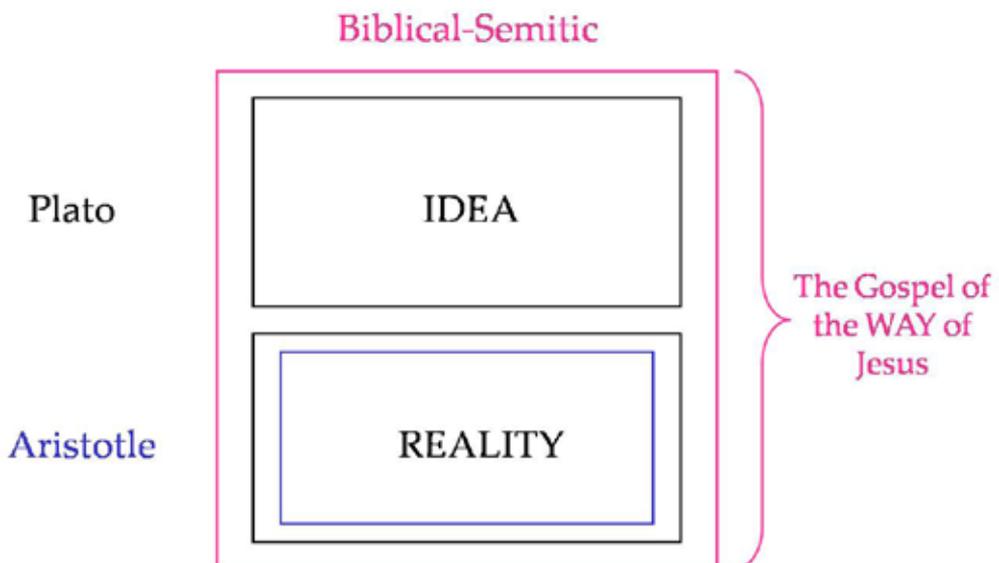
... Jesus and the first Christians were Jews, and remained Jews. ... But Paul too remained a Jew (cf. his own self-description according to Acts 22.3 - 'I am a Jew'); he still described himself in one of his later letters as 'an Israelite' (Rom. 11.1). ... what later became known as 'Christianity' was still a movement *within* Second Temple Judaism, most accurately described at this period as a form of messianic Judaism, its

adherents marked out among their fellow Jews by their belief in and beliefs about Jesus.⁶⁴

Thus, being a Christian means to walk on the way which Jesus has presented, a way of salvation through the creative power of God.⁶⁵ The gospel of the way of Jesus is at the same time the overcoming of the world views and projections of reality of Greek philosophy. Again, let us compare the world views of Plato, Aristotle and the Biblical-semitic world view.

Initially, the holistic reality was divided into the spheres of idea and reality by the worldview of Plato. Here originates the dualistic thinking regarding the perception of reality. His student Aristotle, again went one step further by only considering the empirically feasible reality as a valid sphere of reality. Through this process, reality

Comparison of World Views



was reduced to the realm of the empirically feasible, to the space which is controllable by experiment and measurement. In contrast to this, according to the Biblical-semitic understanding, reality presents itself as a holistic entity which comprises both the invisible realm of ideas and the visible realm of reality.

Because of this world view the New Testament gospels proclaim the way of Jesus Christ. This way is a dynamic and comprehensive process of participation and implementation of the kingdom rule of God in space and time. Thus, Hirsch aptly remarks:

Platonic dualism is the belief that the world is separated into spiritual and nonspiritual, sacred and secular realms. ... The result of the dualistic understanding of life and faith is that ... it separates in practice what is essential to a holistic biblical worldview and spirituality: an all-of-life-under-God approach.⁶⁶

Therefore the development of the Biblical-semitic aspect in Biblical theology is a central task of Biblical exegesis, hermeneutics and theology for the future. This task is about the development of the foundational perception of the relationship structure between God and his people. This concern is also emphasized by M. Wilson in his book „Our Father Abraham: Jewish Roots of the Christian Faith“.⁶⁷ Thus he rightly emphasizes the continuing significance of the OT for contemporary Christianity as for early Christianity before:

... the Old Testament is the theological key for opening the door to the New Testament. The theology of the early Church was Hebraic to its very heart; it was Old Testament

theology now raised to its ultimate spiritual significance in the coming of Jesus. Accordingly, today's Christian must be aware of what would be lost if this Old Testament theological background were suddenly discarded. What theological pillars would begin to shake and then start to crumble?⁶⁸

He also begins with the foundational importance of the covenant relationship of God and his people.⁶⁹ On this basis, the key dimensions of Old Testament theology, like e.g. monotheism, creation, fall, electing love as well as the kingdom rule of God.⁷⁰ However, these concepts are not individually developed through exegesis, as it would be necessary, in order to achieve a better understanding of the Biblical-semitic pattern of thought.⁷¹ It becomes obvious that an important way of access to this basic perception is the reality-shaping content of key terms and key concepts of the Hebrew Old Testament. Here we might mention as examples: DABAR, BERIT, OLAM, YADA', AMAN, MELEK – to mention but a few concepts.

By the example of the first term „DABAR“ we shall demonstrate how the Biblical-semitic basic structure of the Hebrew pattern of understanding is different from the Western pattern of understanding.⁷² In the Western-rationalistic pattern of understanding, word and deed are structurally separate, therefore the relationship between God, man and his neighbor is in principle divided.

In contrast to this, word and deed in the Biblical-semitic pattern of understanding form an undissolvable unity which becomes a holistic movement of

approach from God to man and from man to his neighbor. Here, WORD and DEED do not function contrary but rather complementary to each other.

This holistic character of *dabar* has been aptly summarized by Otto Procksch:

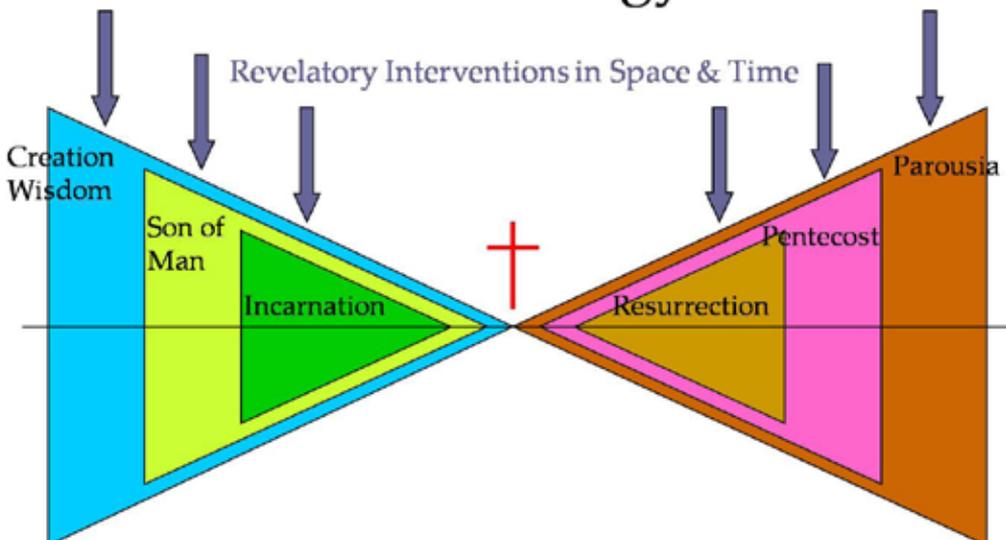
Every *dabar* is filled with power which can manifest itself in a variety of energies. This power is being felt by the one who perceives the word and absorbs it into himself; but it is also valid independently from this absorption in its objective effects which the word generates in history. ... Only in the Hebrew *dabar* is the concept of FACT, including its energy, so vividly present in the concept of WORD, that the word appears as a factual power which is and remains forceful, which runs and has power to give life.⁷³

Thus, the example of this first concept shows that different life worlds also contain different thought patterns. Therefore the otherness of the pre-conditions of thought and concepts needs to be investigated in order to make the Biblical-theological content fruitful for the present. In this sense, the other Biblical-theological key terms should be researched and evaluated in an analogous way.

Wisdom-based "Son of Man" Christology (H. Gese)

The origins of Christology already in the early layers of the OT are demonstrated by H. Gese.⁷⁴ In his article „Wisdom, Son of Man and the origins of Christology as a consistent unfolding of Biblical theology”⁷⁵, he explains how the later writings of the OT assimilate the earlier traditions, particularly from the special aspect of wisdom.⁷⁶

Biblical-theological Dimensions of Christology



Here we see six different transcendental revelatory interventions in space and time: creation wisdom, Son of Man, incarnation, resurrection, pentecost, and the parousia. In this process, these Biblical-theological dimensions of Christology unfold in an additive way, so that the dimensions, once introduced, continue to be effective. According to Gese, wisdom provides crucial insights into the connection of OT and NT, because it is the manifestation of the revelation of God in the form of the creation order⁷⁷:

The creation reveals the order, the cosmic nature which has been conferred to it by the Creator, and it testifies in it and with it to the Creator himself. The understanding of the world order becomes the understanding of the wisdom of God.⁷⁸

The divine wisdom, however, is not only to be understood as creation power, but calls man in the condition of sin also to repentance to God.⁷⁹ In addition to this creation wisdom we see in Daniel 7:13-14 the Old Testament expectation of the Son of Man as a further fulfilment of wisdom.⁸⁰ Here, the Aramaic term „Bar Enash“ is used, which probably was retained in the vernacular of the Jewish tradition after the exile until the coming of Jesus Christ.⁸¹ The Son of Man „comes in the heavenly clouds and is being led before God, to him the kingdom of the rule of God over the earth is being handed over for ever. ... the paradox is emphasized that it is a human who is exalted into the transcendental world, in the heavenly “clouds”, and who appears before God.”⁸²

Because of this, the Son of Man transcends the rule of David because he is exalted into the revelatory figure

of Moses and placed into an eschatological perspective.⁸³ The third fulfilment of wisdom takes place in the incarnation of the Messiah in Jesus of Nazareth. Here we see a „mysterious relationship of identity“ between Jesus and the Son of Man.⁸⁴ However, his Messianic work remains a mystery, unless it is revealed by God himself.⁸⁵ In the synoptic gospels, Jesus appears as „proclaimer of the eschatological wisdom“, so that he is recognized „with his messianity as an earthly manifestation of wisdom itself”.⁸⁶ However, this is not only valid for the time of the incarnation, but is fulfilled in the death and resurrection of Jesus.⁸⁷ Gese aptly summarizes his „wisdom christology“:

But in the sense of *wisdom* tradition there is only the full christological perspective: Jesus is the appearance of wisdom itself, because he is the revelation of full transcendence.⁸⁸

In another instance, Gese discusses the earthly reference of the Davidic covenant which provides the christological background for the theological unfolding of the Son of God in the OT.⁸⁹ David, as king of the city state of Jerusalem, installed the Ark of the Covenant of God again on Mount Zion.⁹⁰ This meant an affirmation of the covenant of Israel with Jahwe and the establishment of the dynasty of David, as B. Birch observes:

This connection with the ark signals the development of a Davidic or royal theology in Israel, an effort to understand the development of Davidic dynasty as a further expression of Israel’s Yahwistic covenant faith.⁹¹

David receives God's promise of a never ending dynasty of his descend-

ants, which is tied to the place of Zion, geographically and spiritually (Ps 132:12; 89:4; 2 Sam 23:5). Thus, Gese aptly remarks:

As Jahwe takes possession of this property and premises of David by committing himself for ever to it, electing this property and premises, then also the davidic family, the house of David, is elected for ever. ... From the archaic legal perceptions of property follows a profound relationship between the election of Zion and the election of the davidic family by God. Both seems to be essentially one and the same, only interpreted into two different directions.⁹²

These and further Biblical-theological basic structures need to be developed in the future in order to specify the profile of the Biblical-semitic thought structure also in Western theology. Our question of the Biblical-semitic aspect of hermeneutics has shown the necessity to find a new and foundational level of understanding. Only the readjustment of the theological view of the Biblical aspects from a Western to a Biblical-semitic view will enable the proclamation and mission of the church to effectively communicate the gospel into non-Western cultural spheres, like, for example, into Islamic countries or in the Far East.⁹³

The Analysis of the Structural Fitting of Thought Patterns

Regarding the task of the structural fitting of thought patterns, Western theology and its hermeneutical research are still in their beginnings.

We have to realize that the patterns of thinking and understanding of the cultures of the Old Testament, Judaism

and the New Testament are considerably different from Islamic, Western and Asian cultures on a foundational structural level. The matrix of understanding and the shapings of perception do not fit together. As long as the fitting of thought patterns is not improved, the content of the Gospel cannot be communicated without significant losses, distortions and reductions.

Languages and cultures are comprehensive systems of understanding and access to reality. Thus, E. Alfonso emphasizes that a language is the self-definition and delimitation of a community from other communities:

The idea of language and its use are today perceived as inseparable from the way in which individuals and communities understand themselves and relate to each other⁹⁴

These need to be taken seriously in theology and missions in order to be able to communicate the gospel in word and deed to its fullest extent. Therefore the development of the „Biblical-semitic aspect“ will be a central task of protestant theology and missions in the future. This leads us to the following ten summarizing theses of our introduction:

5. Summary and Theses

(1) Logical dualism as the foundational thought structure of the Western perception of reality stands in an axiomatic way in opposition to the revelatory quality of Holy Scripture from an epistemological perspective.

(2) Throughout the history of theol-

ogy, logical dualism has never been overcome on the structural level, with the result that individual efforts of rehabilitation could not prevent the philosophical appropriation of theology.

(3) This foundational conflicting condition has been perceived so far only on a rudimentary level by the Christian church and missions of the Western world, and it is up to now sometimes consciously supplanted and denied.

(4) Protestant theology up to now has only partially accepted the challenge to overcome logical dualism in its various disciplines.

(5) The gnostic decline of contemporary Christianity has been exported by church and missions into the non-Western world and generated an impairment and distortion of Christian witness in the non-dualistic cultures of the 2/3 world.

(6) The Biblical-semitic interpretation of the person and work of Jesus Christ takes its preparatory dimensions of revelation in the OT seriously, and recognizes its fulfilment in the testimony of the NT gospels.

(7) Also in the biography and theology of Paul we see the foundational continuity of his semitic framework of understanding regarding the divine election and salvation of the people of Israel within a soteriological-eschatological union with the people of God from among the nations.

(8) Against this background, the proclamation mandate of Jesus Christ requires that the structural fitting of thought patterns in the communica-

tion of the gospel from one language and culture into another needs to be accounted for and developed, in order to facilitate a legitimate, authentic and authoritative proclamation.

(9) Until today, in Biblical exegesis and theology there are a few individual aspects of understanding of the Biblical-semitic background in the Old and New Testaments, however, without providing a systematic and hermeneutical overcoming of logical dualism.

(10) Therefore, the approach of the „Biblical-semitic aspect“ of hermeneutics in Biblical theology is an innovative research subject which will fertilize in a foundational way the task of theological research in the coming years.

Thank you very much!

MARKUS PIENNISCH (Dr. habil.), Stuttgart, is co-founder and Principal of EUSEBIA School of Theology (EST) as well as editor of STT. International teaching ministry in the area of Systematic Theology, Hermeneutics and New Testament.

ENDNOTES

¹ For an introduction to the variety of contemporary hermeneutical approaches, cf. Barton, John (ed.). *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998); Green, Joel B. (ed.). *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995); Goldingay, John. *Models for Scripture* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994); Thiselton, Anthony C. *New Horizons in Hermeneutics* (London: HarperCollins, 1992).

² The *Encyclopaedia Britannica* defines "dualism": "in philosophy, the use of two irreducible, heterogeneous principles (sometimes in conflict, sometimes complementary) to analyze the knowing process (epistemological dualism) or to explain all of reality or some broad aspect of it (metaphysical dualism). Examples of epistemological dualism are being and thought, subject and object, and sense datum and thing; examples of metaphysical dualism are God and the world, matter and spirit, body and mind, and good and evil. Dualism is distinguished from monism, which acknowledges only one principle, and from pluralism, which invokes more than two basic principles." - www.britannica.com/EBchecked/topic/172621/dualism

³ Plato distinguishes the transcendental sphere of perfect forms and the immanent sphere of the imperfect material world, as J.M. Dillon explains: "... the existence of an intelligible realm, in which are situated the Forms, paramount among which is the Form of the Good; and that this material world is a realm of flux and imperfection about which nothing certain can be known—knowledge is

of perfect and permanent objects of knowledge, namely, the Forms." - Dillon, J.M. "Plato, Platonism", in: Porter, Stanley E.; Evans, Craig A. *Dictionary of New Testament Background: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*. Electronic ed. (Downers Grove: InterVarsity Press, 2000).

⁴ Patzig, G. „Aristotelismus“, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl. (Tübingen: Mohr, 1957), I: 602. - In German: „Ein Rückgriff auf Aristoteles konnte sich auf seine logischen Hilfsmittel beschränken, man konnte darüber hinaus seine Resultate in eigene Theorien einbauen, schließlich durfte man sich im Streit gegen alle Autoritäten auf den freien, an Erfahrung orientierten Vernunftgebrauch des Aristoteles berufen. Rückgriff auf aristotelische Logik, durch Handbücher und Trivialschulen bequem vermittelt, war im Hellenismus, in der Patristik und Scholastik allgemein.“

⁵ But also here the issue is the protection of the *continuity of reflection* between the historically grown Christianity and the contemporary shapes of Christian faith and culture.

⁶ Hirsch, Alan. *The Forgotten Ways. Re-activating the Missional Church* (Grand Rapids: Brazos, 2006), p. 122.

⁷ Symptomatic for the neglect of Biblical Theology of the Hebrew OT is the fact that the „Evangelical Theological Society“ in the USA has published in its *Journal of the Evangelical Society* (JETS) during the last seven years - JETS vol. 46, No. 1 (March 2003) to JETS vol. 52, No. 4 (December 2009) - only five articles on Biblical Theology. This amounts to a portion of only 2,4 percent measured by a total of 208 articles. These are: Block, Daniel I. „How many is God? An Investigation into the Meaning of Deuteronomy

6:4-5", *JETS* 47/2 (2004): 193-212; Sprinkle, Joe M. "Law and Narrative in Exodus 19-24", *JETS* 47/2 (2004): 235-252; Beale, Gregory K. "Eden, the Temple, and the Church's Mission in the New Creation", *JETS* 48/1 (2005): 5-31; Yates, Gary E. "Narrative Parallelism and the 'Jehojakim Frame': A Reading Strategy for Jeremiah 26-45", *JETS* 48/2 (2005): 263-281; Lee, Chee-Chiew. "Gojim in Genesis 35:11 and the Abrahamic Promise of Blessings for the Nations", *JETS* 52/3 (2009): 467-482.

⁸ Gloege, G. „Dualismus. II. Theologisch“, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl. (Tübingen: Mohr, 1958), II: 274. – In German: „Die biblische Botschaft von Gottes Willenszuwendungen schließt den Dualismus in strengem Begriff grundsätzlich aus. Bereits im AT bedeutet Israels Erwählung ... ebenso wie das Zeugnis von der Schöpfung ... seine Überwindung. Der Glaube an den einen Herrn der Geschichte und den einen Schöpfer der Welt schließt ... den Dualismus aus.“

⁹ Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion*. II,12,5 - www.reformed.org/master/index.html?mainframe=/books/institutes

¹⁰ On the structure of „theonomic reciprocity“, cf. Van Ruler, Arnold A. „Hoofdlijnen van een pneumatologie“, in: Van Ruler, Arnold A. *Theologisch Werk VI* (Nijkerk: Callenbach, 1973), p. 35; cf. Welker, Michael. „Was ist 'Schöpfung'? Genesis 1 und 2 neu gelesen“, *Evangelische Theologie* 51 (1991): 208-224.

¹¹ The *Encyclopaedia Britannica* gives the following definition: The Fertile Crescent includes a roughly crescent-shaped area of relatively fertile land which probably had a more moderate,

agriculturally productive climate in the past than today, especially in Mesopotamia and the Nile valley. Situated between the Arabian Desert to the south and the mountains of Armenia to the north, it extends from Babylonia and adjacent Susiana (the southwestern province of Persia) up the Tigris and Euphrates rivers to Assyria. - www.britannica.com/EBchecked/topic/205250/Fertile-Crescent

¹² Scholasticism defines „the philosophical systems and speculative tendencies of various medieval Christian thinkers, who, working against a background of fixed religious dogma, sought to solve anew general philosophical problems (as of faith and reason, will and intellect, Realism and nominalism, and the provableness of the existence of God), initially under the influence of the mystical and intuitional tradition of patristic philosophy, and especially Augustinianism, and later under that of Aristotle.“ - www.britannica.com/EBchecked/topic/527973/Scholasticism

¹³ Already under fatimidic rule (9. cent.) the first universities (*al-azhar* in Cairo) were established on the basis of philosophy and logic. The Islamic scholar *al-Fârâbî* (10. cent.) is considered in science as the „second teacher“ after Aristotle. *Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Gazali* (11. cent.) is accredited with introducing the Aristotelian logic into Islamic Shari'a. However, he dissociated himself in his later work *Tahafut al-falasifa* (The Incoherence of the Philosophers, lat. *Destructio philosophorum*) from the philosophy of Scholasticism, thus introducing the demise of philosophy in Islam and therefore being responsible for the strengthening of orthodoxy. This was later controverted by *Abu*

I-Walid Muhammad b. Ahmad b. Muhammad b. Rušd (Averroës, 13. cent.) in Andalusia. However, at that time the Islamic empire was already in decay. – Cf. Gibb, H.A.R.; Kramers, J.H. (ed.). „Al-Ghazzali“, *Shorter Encyclopedia of Islam* (Leiden: Brill, 1974), pp. 111-112.

¹⁴ Canterbury, Anselm of. *Proslogion* - [www.fordham.edu/halsall/basis/anselm-proslogium.html#CHAPTER VIII](http://www.fordham.edu/halsall/basis/anselm-proslogium.html#CHAPTER_VIII); cf. Schmitt, F.S. (ed.). *S. Anselmi: Opera Omnia*, vol. 1 (Edinburgh: Nelson, 1946): 106.5-14.

¹⁵ On the structure of the condescension of God as the gracious movement toward man in salvation history, cf. Piennisch, Markus. *Kommunikation und Gottesdienst: Grundlinien göttlicher Zuwendung in Bibel und Verkündigung*. Studium Integrale Edition Pascal (Neuhausen: Hänssler, 1995), p. 10ff.

¹⁶ Aquinas, Thomas. *Summa Theologiae*. - www.newadvent.org/summa/1025.htm; cf. McGrath, Alister E. (Hg.). *The Christian Theology Reader*. Second Edition (Oxford: Blackwell, 2002), pp. 206-207, 670.

¹⁷ Aquinas, *Summa* - www.newadvent.org/summa/1025.htm - See on this Is 65:24: „And before they call, I will answer; while they are still speaking, I will answer their prayers.” Thus God can also answer prayers before the time and therefore he can pre-determine already in the past what will take place in the present.

¹⁸ A theological example in the field of apologetics is given by N. Geisler, who enumerates twelve steps of defending the Christian faith and who postulates already in the second point this assumption: “Opposites cannot both be true”. – Cf. Geisler, Norman L. *Baker*

Encyclopedia of Christian Apologetics (Grand Rapids: Baker, 1999), pp. 36-37. Regarding the question of non-contradiction of logic, cf. Geisler, Norman L.; Brooks, Ronald M. *When Skeptics Ask: A Handbook on Christian Evidences* (Grand Rapids: Baker, 2008), p. 13.

¹⁹ Symptomatic and exemplary is the critical self-reflection by Kinnaman, David; Lyons, Gabe. *Unchristian: What a New Generation Really Thinks About Christianity ... And Why It Matters* (Grand Rapids: Baker, 2007).

²⁰ Exemplary are the movements of the „Emerging Church” as well as the „Missional Church”: Kimball, Dan A.; Altson, Renee N.; Beckwith, Ivy. *The Emerging Church. Vintage Christianity for New Generations* (Grand Rapids: Zondervan, 2003); Frost, Michael; Hirsch, Alan. *Die Zukunft gestalten: Innovation und Evangelisation in der Kirche des 21. Jahrhunderts* (Aslar: Gerth, 2008); Cole, Neil; Sweet, Leonard. *Organic Church: Growing Faith Where Life Happens* (Hoboken: Wiley & Sons, 2005); Jue, Jeffrey K. “What’s Emerging in the Church? Postmodernity, The Emergent Church, and The Reformation”, *Themelios* 31/2 (2006): 20-39; Yarnell, Dan. “The Spirit says ‘yes’: exploring the essence of being church in the 21st century”, *Evangel* 26.1 (2008): 9-14; Wilks, John G.F. “A Spiritual Evangelical Church?”, *Evangel* 26.3 (2008): 72-79; Frost, Michael; Hirsch, Alan. *Der wilde Messias: Mission und Kirche von Jesus neu gestaltet* (Schwarzenfeld: Neufeld, 2009).

²¹ Regarding the effects of this shift and the attendant increasing diversity of Christianity, including the assessment of the relationship with other religions and cultures, cf. Mortensen, Viggo. „What is Happening to Global Christi-

anity?“, *Dialog: A Journal of Theology*, 43/1 (2004): 20-27; Jenkins, Philip. *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity* (New York: Oxford University Press, 2002); Küenzlen, Gottfried. *Die Wiederkehr der Religion. Lage und Schicksal in der säkularen Moderne* (München: Olzog, 2003).

²² Christians worldwide (in mio.):

Year	2000	2025
Eur/NA	820	810
Africa	360	633
Asia	313	460
LA	480	640

Source: World Christian Encyclopedia.

²³ Majority of Christians in the non-Western world:

Year	2000	2025
Total	2000	2600
Western	820	810
Non-Western	1153	1733

Source: World Christian Encyclopedia.

²⁴ Examples for international hermeneutical questions and issues are given by: Yung, Hwa. *Mangoes or Bananas? The Quest for an Authentic Asian Christian Theology* (Oxford: Regnum, 1997); Tiénou, Tite. *The Problem of Methodology in African Christian Theologies* (Ann Arbor: University Microfilms International, 1984).

²⁵ See on this the report „Faith and the Global Agenda: Values for the Post-Crisis Economy“, *World Economic Forum*, Geneva, Switzerland, 2010. - www.weforum.org/pdf/faith/valuesreport.pdf. Contributions from an Islamic perspective include, e.g., „Spiritual Values in the Face of Global Problems“ by Mustafa Cagrici (pp. 23-24); „Post-Crisis Reforms: Some Points to Ponder“ by Muhammad Taqi Usmani (pp. 51-54).

²⁶ Both the constructive and destruc-

tive shaping power of faith and religion is highlighted: „Faith is often part of the problem; tensions among religious communities can impede international cooperation, political stability, social cohesion and economic growth. But it is also potentially part of the solution: these communities are often among the most important forces mobilizing around core values such as human dignity, solidarity and social responsibility.“ - www.weforum.org/pdf/GAC/Reports/SocietyandValues/Faith.pdf

²⁷ The *Merriam-Webster's Online Dictionary* defines the verb „proselytizing“. „1: to induce someone to convert to one's faith 2: to recruit someone to join one's party, institution, or cause“. - www.merriam-webster.com/dictionary/proselytizing

²⁸ *Islam and the West: Annual Report on the State of Dialogue, Executive Summary*, p. 13. - www.weforum.org/pdf/C-100/Summary.pdf

²⁹ Regarding the missionary activity of Islam which presently issues the „call to Islam“, cf. Riddell, Peter. „The Call to Islam: Diverse Methods and Varied Responses“, *Stuttgarter Theologische Themen*, vol. 4 (2009): 35-59.

³⁰ Parsons, Martin. *Unveiling God: Contextualizing Christology for Islamic Culture* (Pasadena: William Carey Library, 2005), pp. XXI, XXIII; Parsons explains: „Whilst christology involves more than explanation of christological monotheism, it is this aspect of Christian belief which is most contested in Islamic contexts, due to the Qur'anic denials of Jesus' divinity and widespread misunderstanding of the trinity as tri-theism“ (p. XXIII).

³¹ Parsons, *Unveiling*, p. XXV.

³² Parsons, *Unveiling*, pp. 47-74.

³³ Cf. Parsons, *Unveiling*, p. XXIX: „...“

compare the monotheistic context of second temple Judaism from which the earliest christology emerged, with present day Islamic monotheism ...”.

³⁴ Kevin J. Vanhoozer (Ph.D., Cambridge University) is Blanchard Professor of Theology at the Wheaton College Graduate School - www.wheaton.edu/Theology/faculty/vanhoozer/index.html

³⁵ Vanhoozer, Kevin J. *Is There a Meaning in This Text? The Bible, the Reader and the Morality of Literary Knowledge* (Leicester: Apollos, 1998).

³⁶ Vanhoozer, *Meaning*, pp. 204-205.

³⁷ Vanhoozer, Kevin J. *The Drama of Doctrine: A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology* (Louisville: Westminster John Knox, 2005).

³⁸ Stanley J. Grenz et al. defines propositionalism as follows: „*proposition, propositionalism*. A proposition is a meaningful, logical statement (or assertion) that can be confirmed in some manner, such as by sensory observation, and so can be subjected to scientific inquiry. Propositionalism presents and defends theological truths by setting them forth as a series of propositions that can be reasonably demonstrated to be true. Propositionalism serves as an important reminder that the Christian faith has a rational and, hence, scientifically demonstrable dimension. Critics accuse propositionalists of reducing the faith to a cognitive level and thereby missing the sense of wonder, awe and mystery about God and salvation; the importance of the affective, emotive and intuitive dimensions of human life; and the importance of the practical outworking of Christian commitment in a life of service to God and others.“ – Grenz, Stanley J.; Guretzki, David; Nordling, Cherith Fee. *Pocket Diction-*

ary of Theological Terms (Downers Grove: InterVarsity Press, 1999), pp. 96-97. For further discussion of propositionalism, cf. Vanhoozer, Kevin J. „Lost in Interpretation? Truth, Scripture, and Hermeneutics”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 48/1 (2005): 89-114.

³⁹ Vanhoozer aptly remarks: „Scholastic theologians are by no means the only ones prone to „Greek“ think. Modern theology as a whole, conservative and liberal, is a long series of debates over which set of concepts – which “-ism” – best names and thinks God. ... Modern theology is overdependent on a single form: *dedramatized propositions*, statements about God taken out of their context in the economy of divine communicative action.” – Vanhoozer, *Drama*, p. 269.

⁴⁰ Vanhoozer, *Drama*, pp. 277-278: “*Divine communicative action* is the better rubric, and this for several reasons: (1) it overcomes the personal/propositional dichotomy inasmuch as communicative action is both a “saying” and a “doing”; (2) it corresponds to the biblical depiction of God as a communicative agent who does many things with words besides transmitting knowledge; (3) it better accounts for the diversity of Scripture itself, that is, the plurality of literary forms; (4) it enriches the notion of canonical authority by insisting that the church attend not only to propositional content (i.e., revealed truths) but to all the things God is doing communicatively in Scripture to administer his covenant; (5) it encourages us to view the Bible as a means by which we relate personally to and *commune* with God.”

⁴¹ Vanhoozer, *Drama*, p. xii; on the Christian life he further explains: „For the way one lives *bodies forth* one’s

beliefs about the true, the good and the beautiful The purpose of doctrine is to ensure that those who bear Christ's name walk in Christ's way. Far from being irrelevant to "life", then, doctrine gives shape to life "in Christ." – Vanhoozer, *Drama*, pp. 15-16.

⁴² Vanhoozer, *Drama*, p. 272.

⁴³ Vanhoozer, *Drama*, p. 17; cf. footnotes 56, 57.

⁴⁴ David Novak is Chair of Jewish Studies as Professor of the Study of Religion at the University of Toronto. - www.law.utoronto.ca/faculty_content.asp?AdjID=318&cType=Adjunct&itemPath=1/3/3/0/0 &contentId=353

⁴⁵ Novak, David. *Covenantal Rights. A Study in Jewish Political Theory* (Princeton: Princeton University Press, 2000).

⁴⁶ Novak, p. 25.

⁴⁷ Novak, pp. 84-116.

⁴⁸ Novak, pp. 84-85.

⁴⁹ Vanhoozer, *Drama*, p. 18.

⁵⁰ Sternberg, Meir. *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading* (Bloomington: Indiana University Press, 1985), p. 1.

⁵¹ Sternberg, *Poetics*, p. 1.

⁵² Cf. Sternberg, *Poetics*, p. 2: „Poetics is the systematic working or study of literature as such. Hence, to offer a poetics of biblical narrative is to claim that biblical narrative is a work of literature.”

⁵³ Sternberg, *Poetics*, p. 15.

⁵⁴ Sternberg, *Poetics*, p. 15.

⁵⁵ Sternberg, *Poetics*, p. 41.

⁵⁶ Sternberg, *Poetics*, p. 41.

⁵⁷ Sternberg, *Poetics*, pp. 41-42.

⁵⁸ Sternberg, *Poetics*, p. 31.

⁵⁹ Sternberg, *Poetics*, p. 16.

⁶⁰ Rendtorff, Rolf. *Theologie des Al-*

ten Testaments: Ein kanonischer Entwurf. Bd. 2: Thematische Entfaltung (Neukirchen: Neukirchener, 2001), p. 313. – In German: „... die Grundvoraussetzung für eine Biblische Theologie die Einsicht, dass die Bibel Israels von Anfang an die Heilige Schrift der christlichen Gemeinschaft war. Das bedeutet, dass christliche Theologie nicht erst mit der Botschaft des Neuen Testaments beginnt. Darum kann man auch nicht die Bedeutung des Alten Testaments für die christliche Kirche und Theologie vom Neuen Testament oder einer von diesem abgeleiteten Theologie her beurteilen. Dies würde der Entstehungsgeschichte der christlichen Bibel und den in dieser Geschichte vollzogenen theologischen Entscheidungen grundsätzlich widersprechen.“

⁶¹ Spieckermann, Hermann. „Semiten“. *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, ed. Erwin Fahlbusch et al. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996), IV: 208-209. The semitic language group, which is distinct from the hamitic and indo-european (p. 209), can be separated into eastern-semitic (Accadian, Assyrian, Babylonian), south-semitic (Arabic, Ethiopian) and northwest-semitic languages (Ugaritic, Aramaic, Phoenician, Hebrew). The semitic languages share basic commonalities in phonology, morphology, syntax and vocabulary, therefore they are homogenous regarding their thought structures. – See Allen P. Ross. *Introducing Biblical Hebrew* (Grand Rapids: Baker, 2001), pp. 11-15. This is the reason for the special access of the Biblical-Hebrew thinking toward the Arab language and world view, which facilitates a “hermeneutical correspondence”, an equivalence in the frame of under-

standing. – cf. Piennisch, Markus. „Die hermeneutische Bedeutung des narrativen und monotheistischen Ansatzes für die Mission“, *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 1 (2006): 87-88; Streck, Michael P., „Semiten“. *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), VII: 1199; Müller, Hans Peter, „Semitische Sprachen“. *GGG*⁴, VII:1199-1202.

⁶² Kühn, Ulrich. *Christologie*. UTB. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, pp. 284-285. - In German: „Als erstes ... ist die zunehmende Einsicht in Jesu Einbindung in das zeitgenössische Judentum und die alttestamentlich-jüdische Tradition zu nennen. Es ist der Jude Jesus, in dem der christliche Glaube das Heil der Welt sieht (vgl. Joh 4,22). Diese historische Verortung ist für den christlichen Glauben grundlegend. ... wobei aber seine im semitischen Bereich liegenden Wurzeln prägend und unüberholbar bleiben und eine Zumutung an andere Kulturen darstellen, so sehr das Christentum dann auch in andere Kulturen eingewandert ist. Inhaltlich sind es besonders der Glaube an Jahwe den Schöpfer und Erretter der Welt und die Bindung an die Tora als das von Gott gegebene gute Gebot zum Leben, die für Jesus von seinem Ursprung im Judentum her prägend sind.“

⁶³ Dunn, James D.G. *The Theology of Paul the Apostle* (Edinburgh: T&T Clark, 1998), pp. 718-719.

⁶⁴ Dunn, James D.G. „Paul´s Conversion – A Light to Twentieth Century Disputes“, in: Adna, Jostein et al. (Hg.). *Evangelium – Schriftauslegung – Kirche: Festschrift für Peter Stuhlmacher zum 65. Geburtstag* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997), pp. 78-79.

⁶⁵ As an example of an ethics of the

way of Jesus, cf. Hays, Richard B. *The Moral Vision of the New Testament: A Contemporary Introduction to New Testament Ethics* (San Francisco: HarperCollins, 1996), pp. 239-253.

⁶⁶ Hirsch, Alan. *The Forgotten Ways. Reactivating the Missional Church* (Grand Rapids: Brazos, 2006), p. 237.

⁶⁷ Wilson, Marvin R. *Our Father Abraham. Jewish Roots of the Christian Faith* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989), p. 5.

⁶⁸ Wilson, p. 113.

⁶⁹ Wilson, p. 11.

⁷⁰ Wilson, p. 113. At the beginning he refers to the thesis of J. Barr that ultimately a substantial distinction between Greek and Hebrew world view cannot be made. However, the restriction of Wilson is to be affirmed, that there is no translation without loss from one language into another: „By downplaying any distinction between Greek and Hebrew manners of thinking, Barr does not take into adequate consideration such nonverbal aspects as the historical, cultural, and social-psychological setting from which the respective thought derives. Furthermore, he gives the impression that one may translate from one language to another without any major loss.“ (p. 7); cf. Barr, James. *The Semantics of Biblical Language* (New York: Oxford University Press, 1961).

⁷¹ Wilson, however, outlines as examples the Hebrew concepts of “spirituality”, “salvation”, “faith” and “communion” (pp. 174-189).

⁷² For a detailed Biblical-theological development of the term „DABAR“, cf. Piennisch, Markus. „The `Biblical-Semitic Aspect´ in the Basic Structure of the WORD-DEED of God (DABAR)“,

Stuttgarter Theologische Themen, vol. 3 (2008): 101-118.

⁷³ Procksch, O., „'Wort Gottes' im AT“. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 4, hg. Gerhard Kittel (Stuttgart: Kohlhammer, 1942), pp. 89-100, quotation pp. 90-91. - In German: „Jeder *dabar* ist mit Kraft erfüllt, die sich in den verschiedensten Energien kundtun kann. Diese Kraft wird empfunden von dem, der das Wort vernimmt und in sich aufnimmt; sie gilt aber auch unabhängig von dieser Aufnahme in den objektiven Wirkungen, die das Wort in der Geschichte hat. ... Nur im hebräischen *dabar* ist der Dingbegriff mit seiner Energie im Wortbegriff so lebendig empfunden, dass das Wort als dingliche Macht erscheint, die da kräftig ist und bleibt, die da läuft und Kraft hat, lebendig zu machen.“ - Regarding the current Messianic Jewish theology, R. Harvey confirms this holistic approach to thinking: „Messianic Jewish thought is holistic, not dualistic. Much of Western Christian theology has been influenced by Aristotelian dualism, Enlightenment rationalism, and contemporary materialism. Jewish, or Hebrew thought, does not dichotomise the soul from the body, the spiritual from the physical and the material, or the individual from the community. It keeps them in relationship, as aspects of a whole, rather than parts that can be divided up.“ - Harvey, Richard. „The Impact of Christianity on the Development of Messianic Jewish Thought“, *Stuttgarter Theologische Themen*, Vol. 2 (2007): 73.

⁷⁴ This refutes the thesis of Parsons that the Christology of the OT only begins in the time of the Second Temple. - Parsons, *Unveiling*, S. XXIX. Cf. Wassermann, Peter. „Son of God and

Son of Man: Part 1 – Testimonies of the Old Testament“, *Stuttgarter Theologische Themen*, vol. 3 (2008), p. 18: „It is beyond question that thoughts have been transmitted from culture to culture, especially in the Hellenistic area and therefore in the area of the later OT (Second Temple period). The Greek philosophical culture did not, however – neither then nor now – develop a “culture” of the two honorary titles “Son of God” and “Son of Man” as they occur in the OT or NT, which might have any noteworthy significance for our investigation.“ – Regarding the state of research on the question of the *THEIOS ANER*: Gnllka, Joachim. *Das Evangelium nach Markus*. EKK II/1, Mk 1,1-8,26 (Einsiedeln: Benziger, 2008), p. 60.

⁷⁵ Gese, Hartmut. „Die Weisheit, der Menschensohn und die Ursprünge der Christologie als konsequente Entfaltung der biblischen Theologie“, *Alttestamentliche Studien* (Tübingen: Mohr, 1991): 218-248.

⁷⁶ Gese, pp. 218-219.

⁷⁷ Gese, pp. 219, 222.

⁷⁸ Gese, p. 222. – In German: „Die Schöpfung offenbart die Ordnung, das ihr vom Schöpfer verliehene kosmische Wesen, und bezeugt in und mit ihr den Schöpfer selbst. Die Weltordnungserkenntnis wird Erkenntnis der Weisheit *Gottes*.“

⁷⁹ Cf. Gese, p. 224: „The very conscious, theologically intended personification of wisdom, which like a prophet with divine authority, even like the divine *dabar* itself, calls man to repentance, threatens him with judgment, admonishing him to repentance (Prov. 1:20-33) ... (italics Gese).

⁸⁰ Gese, p. 231.

⁸¹ Cf. Wassermann, „Son of God and

Son of Man: Part 1“, p. 20; compare also Ezekiel 2:1ff where the term BEN ADAM is translated by Luther with „child of man“. On this, Wassermann remarks: „In Arabic, similar to the Hebrew, the term Son of Adam (IBEN ADAM) is used. The construction of BEN with the word ADAM indicates in the semitic language the affiliation to the rational being, the human, who can hear and understand God. The opposite to this is an irrational being, the animal, which – although being a life-form biologically as well – however cannot perceive God.“ (p. 20). – See also Stanton, Graham. *The Gospels and Jesus*. Second Edition (New York: Oxford University Press, 2002). He quotes two rabbinic instances for the Aramaic term *bar enash*, which otherwise occurs very rarely (pp. 249-250). – On the BEN ADAM motives as a description of an earthly man in relation to God in Ezekiel, cf. Rendtorff, Rolf. *Theologie des Alten Testaments: Ein kanonischer Entwurf*. Bd. 1: Kanonische Grundlegung (Neukirchen: Neukirchener, 1999), pp. 217-220.

⁸² Gese, p. 232. – In German: Der Menschensohn „kommt in den himmlischen Wolken und wird vor Gott geführt, ihm wird das Königtum der Gottesherrschaft über die Erde für ewig übergeben. ..., es wird Gewicht auf das Paradox gelegt, dass ein Mensch es ist, der in die Transzendenzwelt erhöht wird, in den himmlischen „Wolken“ und vor Gott erscheint.“

⁸³ Gese, p. 233.

⁸⁴ Gese, p. 234.

⁸⁵ Gese, p. 235.

⁸⁶ Gese, p. 238.

⁸⁷ Gese, p. 238.

⁸⁸ Gese, p. 239. – In German: „Aber

im Sinne der *Weisheitstradition* ergibt sich erst die volle christologische Perspektive: Jesus ist die Erscheinung der Weisheit selbst, weil er die Offenbarung der vollen Transzendenz ist.“

⁸⁹ Gese, Hartmut. „Der Davidsbund und die Zionserwählung“, *Vom Sinai zum Zion: Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie* (München: Kaiser, 1974), pp. 113-129; Wassermann, Peter. „Son of God and Son of Man: Part 2 – Testimonies of the New Testament“, *Stuttgarter Theologische Themen*, vol. 3 (2008): 67-80.

⁹⁰ Gese, „Davidsbund“, pp. 114-115.

⁹¹ Birch, Bruce C.; Brueggemann, Walter; Fretheim, Terence E.; Petersen, David L. *A Theological Introduction to the Old Testament* (Nashville: Abingdon, 1999), p. 239.

⁹² Gese, „*Davidsbund*“, pp. 114-115. – In German: „Ergreift Jahwe Besitz von diesem Grund und Boden Davids, indem er sich für immer daran bindet, diesen Grund und Boden erwählt, so ist auch die Davidsfamilie, das Haus Davids, für immer erwählt. ... Aus den urtümlichen bodenrechtlichen Anschauungen ergibt sich eine tiefe Beziehung zwischen der Zionserwählung und der Erwählung der Davidsfamilie durch Gott. Beides scheint dem Wesen nach ein und dasselbe zu sein, nur nach zwei Seiten hin interpretiert.“

⁹³ Regarding the question of the relationship between Christianity and culture, cf. Guinness, Os, „Mission modernity: seven checkpoints on mission in the modern world“, in: Sampson, Philip; Samuel, Vinay; Sugden, Chris (Hg.), *Faith and Modernity* (Oxford: Regnum), pp. 322-352; Ng Kam Weng, „Current Concerns for Christian Intellectual Witness“, NECF Malaysia Cross-Currents Consulta-

tions. www.necf.org.my; Piennisch, Markus. „Christian Theology in the Islamic Context: Missionary and Hermeneutical Perspectives“, *Stuttgarter Theologische Themen*, vol. 2 (2007): 107-120.

⁹⁴ Alfonso, Esperanza. *Islamic Culture Through Jewish Eyes: Al-Andalus from the tenth to twelfth century*. Routledge Studies in Middle Eastern Literatures (London/New York: Routledge, 2008), p. 9.

BIBLIOGRAPHY

Alfonso, Esperanza. *Islamic Culture Through Jewish Eyes: Al-Andalus from the tenth to twelfth century*. Routledge Studies in Middle Eastern Literatures. London/New York: Routledge, 2008.

Aquin, Thomas von. *Summa Theologiae*. - www.newadvent.org/summa/1025.htm.

Barr, James. *The Semantics of Biblical Language*. New York: Oxford University Press, 1961.

Barton, John (ed.). *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Beale, Gregory K. „Eden, the Temple, and the Church's Mission in the New Creation“, *JETS* 48/1 (2005): 5-31.

Birch, Bruce C.; Brueggemann, Walter; Fretheim, Terence E.; Petersen, David L. *A Theological Introduction to the Old Testament*. Nashville: Abingdon, 1999.

Block, Daniel I. „How many is God? An Investigation into the Meaning of Deuteronomy 6:4-5“, *JETS* 47/2 (2004): 193-212.

Calvin, Johannes. *Unterricht in der christlichen Religion: Institutio Christianae Religionis*. Nach der letzten Ausgabe übers. u. bearb. von Otto Weber. Neukirchen: Neukirchener, 1986.

Canterbury, Anselm von. *Proslogion* - [www.fordham.edu/halsall/basis/anselm-proslogium.html# CHAPTER VIII](http://www.fordham.edu/halsall/basis/anselm-proslogium.html#CHAPTER_VIII).

Cole, Neil; Sweet, Leonard. *Organic Church: Growing Faith Where Life Happens*. Hoboken: Wiley & Sons, 2005.

Dillon, J.M. „Plato, Platonism“, in: Porter, Stanley E.; Evans, Craig A. *Dictionary of New Testament Background: A*

- Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*. Electronic ed. Downers Grove: InterVarsity Press, 2000.
- Dunn, James D.G. "Paul's Conversion – A Light to Twentieth Century Disputes", in: Adna, Jostein et al. (Hg.). *Evangelium – Schriftauslegung – Kirche: Festschrift für Peter Stuhlmacher zum 65. Geburtstag*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997: 77-93.
- Dunn, James D.G. *The Theology of Paul the Apostle*. Edinburgh: T&T Clark, 1998.
- "Faith and the Global Agenda: Values for the Post-Crisis Economy", *World Economic Forum*, Geneva, Switzerland, 2010. - www.weforum.org/pdf/faith/valuesreport.pdf
- Frost, Michael; Hirsch, Alan. *Der wilde Messias: Mission und Kirche von Jesus neu gestaltet*. Schwarzenfeld: Neufeld, 2009.
- Frost, Michael; Hirsch, Alan. *Die Zukunft gestalten: Innovation und Evangelisation in der Kirche des 21. Jahrhunderts*. Asslar: Gerth, 2008.
- Geisler, Norman L. *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*. Grand Rapids: Baker, 1999.
- Geisler, Norman L.; Brooks, Ronald M. *When Skeptics Ask: A Handbook on Christian Evidences*. Grand Rapids: Baker, 2008.
- Gese, Hartmut. „Der Davidsbund und die Zionserwählung“, in: *Vom Sinai zum Zion: Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*. München: Kaiser, 1974: 113-129.
- Gese, Hartmut. „Die Weisheit, der Menschensohn und die Ursprünge der Christologie als konsequente Entfaltung der biblischen Theologie“, *Alttestamentliche Studien*. Tübingen: Mohr, 1991: 218-248.
- Gibb, H.A.R.; Kramers, J.H. (ed.). „Al-Ghazzali“, *Shorter Encyclopedia of Islam*. Leiden: Brill, 1974: 111-113.
- Gloege, G. „Dualismus. II. Theologisch“, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl. (Tübingen: Mohr, 1958), II: 274-276.
- Gnilka, Joachim. *Das Evangelium nach Markus*. EKK II/1, Mk 1,1-8,26. Einsiedeln: Benziger, 2008.
- Goldingay, John. *Models for Scripture*. Grand Rapids: Eerdmans, 1994.
- Grant, F.C. „Hellenismus“, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl. (Tübingen: Mohr, 1959), III: 209-212.
- Green, Joel B. (ed.). *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- Grenz, Stanley J.; Guretzki, David; Nordling, Cherith Fee. *Pocket Dictionary of Theological Terms*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1999.
- Guinness, Os, „Mission modernity: seven checkpoints on mission in the modern world“, in: Sampson, Philip; Samuel, Vinay; Sugden, Chris (Hg.), *Faith and Modernity*. Oxford: Regnum: 322-352.
- Harvey, Richard. „Der Einfluss des Christentums auf die Entwicklung des messianisch jüdischen Denkens“, *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 2 (2007): 47-70.
- Hays, Richard B. *The Moral Vision of the New Testament: A Contemporary Introduction to New Testament Ethics*. San Francisco: HarperCollins, 1996.
- Hirsch, Alan. *The Forgotten Ways. Re-activating the Missional Church*. Grand Rapids: Brazos, 2006.
- Jenkins, Philip. *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*. New York: Oxford University Press,

2002.

- Jue, Jeffrey K. "What's Emerging in the Church? Postmodernity, The Emergent Church, and The Reformation", *Themelios* 31/2 (2006): 20-39.
- Kimball, Dan A.; Altson, Renee N.; Beckwith, Ivy. *The Emerging Church. Vintage Christianity for New Generations*. Grand Rapids: Zondervan, 2003.
- Kinnaman, David; Lyons, Gabe. *Unchristian: What a New Generation Really Thinks About Christianity ... And Why It Matters*. Grand Rapids: Baker, 2007.
- Kretschmar, G. „Christlicher Gnostizismus, dogmengeschichtlich“, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl. (Tübingen: Mohr, 1958), II: 1656-1661.
- Küenzlen, Gottfried. *Die Wiederkehr der Religion. Lage und Schicksal in der säkularen Moderne* (München: Olzog, 2003).
- Lee, Chee-Chiew. „Gojim in Genesis 35:11 and the Abrahamic Promise of Blessings for the Nations“, *JETS* 52/3 (2009): 467-482.
- McGrath, Alister E. (Hg.). *The Christian Theology Reader*. Second Edition. Oxford: Blackwell, 2002.
- Mensching, G. „Dualismus. I. Religionsgeschichtlich“, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl. (Tübingen: Mohr, 1958), II: 272-274.
- Merk, Otto. „Ethik. 2. Neutestamentliche E.“, *Evangelisches Kirchenlexikon*, Bd. 1/3, Digitale Bibliothek, 3. Aufl. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985-1997): 1140-1143.
- Mortensen, Viggo. „What is Happening to Global Christianity?“, *Dialog: A Journal of Theology*, 43/1 (2004): 20-27.
- Müller, Hans Peter, „Semitische Sprachen“. *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004, VII:1199-1202.
- Ng Kam Weng, „Current Concerns for Christian Intellectual Witness“, NECF Malaysia Cross-Currents Consultations. www.necf.org.my
- Novak, David. *Covenantal Rights. A Study in Jewish Political Theory*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Parsons, Martin. *Unveiling God: Contextualizing Christology for Islamic Culture*. Pasadena: William Carey Library, 2005.
- Patzig, G. „Aristoteles“, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl. Tübingen: Mohr, 1957, I: 597-602.
- Patzig, G. „Aristotelismus“, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl. Tübingen: Mohr, 1957, I: 602-606.
- Piennisch, Markus. „Christliche Theologie im islamischen Kontext: Missionarische und hermeneutische Perspektiven“, *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 2 (2007): 93-106.
- Piennisch, Markus. „Der `Biblisch-semitische Aspekt´ in der Grundstruktur der WORT-TAT Gottes (DABAR)“, *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 3 (2008): 81-99.
- Piennisch, Markus. *Kommunikation und Gottesdienst: Grundlinien göttlicher Zuwendung in Bibel und Verkündigung*. Studium Integrale Edition Pascal. Neuhausen: Hänssler, 1995.
- Procksch, O., „`Wort Gottes´ im AT“. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, hg. Gerhard Kittel. Stuttgart: Kohlhammer, 1942, IV: 89-100.
- Rendtorff, Rolf. *Theologie des Alten Testaments: Ein kanonischer Entwurf*.

- Bd. 1: Kanonische Grundlegung. Neukirchen: Neukirchener, 1999.
- Rendtorff, Rolf. *Theologie des Alten Testaments: Ein kanonischer Entwurf*. Bd. 2: Thematische Entfaltung. Neukirchen: Neukirchener, 2001.
- Riddell, Peter. „The Call to Islam: Diverse Methods and Varied Responses“, *Stuttgarter Theologische Themen*, vol. 4 (2009): 35-59.
- Ross, Allen P. *Introducing Biblical Hebrew*. Grand Rapids: Baker, 2001.
- Schmitt, F.S. (ed.). *S. Anselmi: Opera Omnia*, vol. 1. Edinburgh: Nelson, 1946.
- Spieckermann, Hermann. „Semiten“. *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, hg. Erwin Fahlbusch et al. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, IV: 208-209.
- Sprinkle, Joe M. „Law and Narrative in Exodus 19-24“, *JETS* 47/2 (2004): 235-252.
- Stanton, Graham. *The Gospels and Jesus*. Second Edition. New York: Oxford University Press, 2002.
- Sternberg, Meir. *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*. Bloomington: Indiana University Press, 1985.
- Streck, Michael P., „Semiten“. *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004, VII: 1199.
- Stuhlmacher, Peter. *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Band 1: Grundlegung: Von Jesus zu Paulus*. 2., durchges. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.
- Stuhlmacher, Peter. „Kirche nach dem Neuen Testament“, *Theologische Beiträge* 26 (1995): 301-325.
- Thiselton, Anthony C. *New Horizons in Hermeneutics*. London: HarperCollins, 1992.
- Tiénou, Tite. *The Problem of Methodology in African Christian Theologies*. Ann Arbor: University Microfilms International, 1984.
- Vanhoozer, Kevin J. *Is There a Meaning in This Text? The Bible, the Reader and the Morality of Literary Knowledge*. Leicester: Apollos, 1998.
- Vanhoozer, Kevin J. „Lost in Interpretation? Truth, Scripture, and Hermeneutics“, *Journal of the Evangelical Theological Society* 48/1 (2005): 89-114.
- Vanhoozer, Kevin J. *The Drama of Doctrine: A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology*. Louisville: Westminster John Knox, 2005.
- Van Ruler, Arnold A. „Hoofdlijnen van een pneumatologie“, in: Van Ruler, Arnold A. *Theologisch Werk VI*. Nijkerk: Callenbach, 1973: 9-40.
- Wassermann, Peter. „Gottes Sohn und Menschen-Sohn: Teil 1 – Zeugnisse des Alten Testaments“, *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 3 (2008): 7-15.
- Wassermann, Peter. „Gottes Sohn und Menschen-Sohn: Teil 2 – Zeugnisse des Neuen Testaments“, *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 3 (2008): 51-65.
- Welker, Michael. „Was ist `Schöpfung´? Genesis 1 und 2 neu gelesen“, *Evangelische Theologie* 51 (1991): 208-224.
- Wilks, John G.F. „A Spiritual Evangelical Church?“, *Evangel* 26.3 (2008): 72-79.
- Wilson, Marvin R. *Our Father Abraham. Jewish Roots of the Christian Faith*. Grand Rapids: Eerdmans, 1989.
- Yarnell, Dan. „The Spirit says `yes´: exploring the essence of being church

in the 21st century”, *Evangel* 26.1 (2008): 9-14.

Yates, Gary E. “Narrative Parallelism and the ‘Jehojakim Frame’: A Reading Strategy for Jeremiah 26-45”, *JETS* 48/2 (2005): 263-281.

Yung, Hwa. *Mangoes or Bananas? The Quest for an Authentic Asian Christian Theology*. Oxford: Regnum, 1997.

That
which we
have seen
and heard
declare we
unto you,
that ye also
may have
fellowship
with us:
and truly
our
fellowship
is with
the Father,
and with
his Son
Jesus Christ.

1 John 1:3