

STUTTGARTER THEOLOGISCHE THEMEN

BAND/VOL. IX (2014)

Markus Piennisch, Peter Wassermann (Hg.)

IMPRESSUM

STUTTGARTER THEOLOGISCHE THEMEN (STT), BAND/VOL. IX (2014)

<http://www.sttonline.org>

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-00-051204-9

© 2015 EUSEBIA School of Theology (EST), Stuttgart. Alle Rechte vorbehalten.

<http://www.estonline.org>

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 jährlich.

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 Veröffentlichungen vom Herausgeber nicht übernommen werden.

Mit der Übergabe der Manuskripte, Tonträger und Bilder an die Redaktion, erteilt der Verfasser dem Herausgeber das Recht zur uneingeschränkten Veröffentlichung.

Träger:

EUSEBIA-Missionsdienste gemeinnützige GmbH
Fetzerstr. 13, D-70199 Stuttgart
Postfach 15 01 03, D-70075 Stuttgart

STUTTGARTER THEOLOGISCHE THEMEN



BAND/VOL. IX (2014):

Neue Ansätze in Mission und Verkündigung

New Approaches to Missions and Proclamation

Vorwort 5

Foreword 6

Peter Beyerhaus

Von Kapstadt 2010 nach Busan 2013 7

From Cape Town 2010 to Busan 2013 19

Peter Beyerhaus

Die Position des Tübinger Pfingstaufrufs 29

The Position of the Tuebingen Pentecost Call 41

Boutros Abd-al-Masih

Christus den Muslimen: Rezeption und Kommunikation
der Christologie im Koran 51

Christ for Muslims: Reception and Communication
of Christology in the Quran 63

Markus Piennisch

Mission als theologische Kommunikation: Hermeneutische
Erwägungen zur Verkündigung des Evangeliums 75

Mission as Theological Communication: Hermeneutical
Considerations on the Proclamation of the Gospel 95

V O R W O R T

Liebe Leserinnen und Leser,

der vorliegende neunte Band der STUTTGARTER THEOLOGISCHEN THEMEN enthält die Vorträge der Stuttgarter Fachtagung für Bibel, Theologie und Mission vom 25. Oktober 2014. Das Thema der Tagung lautete: **Neue Ansätze in Mission und Verkündigung.**

Zu Beginn wurden die missionstheologischen Verschiebungen der neueren Weltmissionskonferenzen aufgezeigt. Die heilsorientierte Verkündigung wurde durch das Anliegen der sozial-orientierten Transformationstheologie überlagert. Diese Veränderung wurde durch ein ökumenisches Missionsverständnis verstärkt, das nicht mehr deutlich zwischen Welt- und Heilsgeschichte unterscheidet, so dass der Verkündigungsauftrag in den Hintergrund gedrängt wird (Vortrag 1).

Demgegenüber wurde die Notwendigkeit einer trinitarischen Begründung der Mission dargelegt, die auf dem Erlösungswillen Gottes, des Vaters, gründet und sich im Wirken Jesu Christi als des Sohnes in der Kraft und Vollmacht des Heiligen Geistes auf Erden in Gestalt des Reiches Gottes durchsetzt, jedoch nicht auf Grundlage menschlicher Weltverbesserung, sondern durch Gottes Durchsetzung seiner Herrschaft, die das Leben von Menschen und deren Umwelt verändert (Vortrag 2).

Danach wurde die Frage der Verkündigung und Mission im Kontext des Islams behandelt, insbesondere hinsichtlich der Frage, wie Rezeption und Kommunikation der biblischen Christologie im Koran stattgefunden haben. Dabei wurde auch die arabische Sprachetymologie einzelner Begriffe wissenschaftlich analysiert, denn diese exegetische Arbeit ist wichtig, um im Gespräch mit Muslimen über das Heilswerk Christi die richtigen Brückenköpfe bauen zu können (Vortrag 3).

Schließlich wurde die Mission als Kommunikationsbewegung Gottes zum Menschen aufgezeigt, indem die trinitarische Offenbarung Gottes als Gemeinschaftsbeziehung dargelegt wurde, die sich im Schöpfungswort Jesu Christi abbildet, in der menschlichen Sprache als Schöpfungsgabe und Kommunikationsmedium fortsetzt, und dadurch die Gottebenbildlichkeit des Menschen als Kommunikationsziel in Schöpfung und Erlösung verwirklicht (Vortrag 4).

Die Vorträge der Fachtagung erscheinen zweisprachig und sind unter **sttonline.org** auch im mp3-Format erhältlich. Die zehnte Fachtagung für Bibel, Theologie und Mission findet am 24. Oktober 2015 in Stuttgart statt. Das Thema lautet: „Bibelübersetzung und Bibelwissenschaft“.

Vielen Dank für Ihr Interesse!

Die Herausgeber

F O R E W O R D

Dear Readers,

the present ninth volume of STUTTARTER THEOLOGISCHE THEMEN contains the lectures of the Stuttgart Conference for Bible, Theology and Missions of 25th October 2014. The theme was: **New Approaches to Missions and Proclamation.**

At the beginning, the mission-theological shifting of the recent world mission conferences was highlighted. The salvation-oriented proclamation of the gospel became superposed by the concern of the socially oriented transformation theology. This change was reinforced by an ecumenical understanding of missions which no longer clearly distinguishes between world- and salvation-history, resulting in the marginalization of the proclamation mandate (Lecture 1).

In contrast to this, the necessity of a trinitarian substantiation of missions was presented which is based on the salvific will of God, the Father, which establishes itself in the work of Jesus Christ as the Son in the power and authority of the Holy Spirit on earth in the shape of the Kingdom of God, however, not on the basis of human-made improvement of the world but through God's establishment of his rule which changes human lives and their environment (Lecture 2).

Subsequently, the question of proclamation and missions in the context of Islam was considered, particularly the issue of how the reception and communication of Biblical Christology have taken place in the Qur'an. In this process also the Arabic linguistic etymology of specific terms was scientifically analyzed because this exegetical work is of crucial importance in order to be able to build the right bridge heads in talking to Muslims about the salvation work of Christ (Lecture 3).

Finally, missions was presented as the communication movement of God toward man by explaining the trinitarian revelation of God as a relationship of communion which is reflected in the creational word of Jesus Christ, continued in human language as a creational gift and medium of communication, thus realizing the likeness of God in man as the purpose of communication in creation and salvation (Lecture 4).

The articles are published bilingually and are also available in mp3 format at **sttonline.org**. The tenth conference for Bible, Theology and Missions will take place in Stuttgart on 24th October 2015. The topic will be: "Bible Translation and Biblical Studies".

Thank you for your interest.

The Editors

VON KAPSTADT 2010 NACH BUSAN 2013

Kapstadt und Busan – Zwei Weltkonferenzen

Das grundlegende Problem, das sich uns bei diesem Rolf Scheffbuch-Symposium stellt, beinhaltet auch die Frage: Inwieweit haben sich neuerdings die bislang so unterschiedlich orientierten theologischen Richtungen wie die der Genfer Kommission für Weltmission und Evangelisation und die der Lausanner Bewegung für Weltevangelisation, m. a. W. „Ökumeniker und Evangelikale“, in ihrem Heils- und Missionsverständnis einander angenähert?

Ich möchte das zu beantworten suchen, indem ich zwei Dokumente miteinander vergleiche, in denen die beiden Bewegungen in jüngster Zeit ihr gegenwärtiges Missionsverständnis zum Ausdruck gebracht haben, nämlich das in Kapstadt im Jahr 2010 entstandene und das in Busan im November 2013 zu entstehende. Ich beginne jeweils damit, den Kongress bzw. die Vollversammlung als Ereignis zu skizzieren.

I. Kapstadt 2010

1. Die missionsgeschichtliche Bedeutung des III. Internationalen Kongresses für Weltevangelisation

Schon im Jahre 1806 hatte der baptistische Laienprediger und Bahnbrecher der neuzeitlichen evangelischen Missionsbewegung *William Carey* einen „*pleasing dream*“, einen wohlge-

fälligen Traum¹, den er dem Londoner Sekretär der Baptistischen Missionsgesellschaft mitteilte. Es war die Vision einer internationalen und interdenominationalen Missionskonferenz, zu der sich an der Südspitze Afrikas die über alle Erdteile verteilten Missionare versammeln sollten, um über die gemeinsame Erfüllung des Großen Auftrages des Auferstandenen „*Gehet in alle Welt und machet zu Jüngern alle Völker*“ zu beraten.

Damit hatte Carey schon um ein Jahrhundert im Voraus das bedacht, was sich im Jahre 1910 in Edinburgh, Schottland, unter Leitung des missionarischen Staatsmannes John R. Mott tatsächlich erfüllte. Das war der Beginn der modernen ökumenischen Missionsbewegung, die ihr Koordinationszentrum zunächst im *Internationalen Missionsrat* (gegr. 1921) und später nach dessen Einverleibung in den Weltrat der Kirchen (1961) in Genf finden sollte.

Wieder ein Jahrhundert später wurde in mehreren Ländern das Edinburgh-Jubiläum begangen, nirgends aber so spektakulär wie vom 16. bis zum 25. Oktober 2010 nun tatsächlich in Kapstadt! Und dies in Form des dritten Kongresses der Lausanner Bewegung, dem der erste in Lausanne 1974 und der zweite in Manila 1989 vorangegangen waren. Wie der britische Vorsitzende der Lausanner Bewegung *Doug(las) Birdsall* in seiner Eröffnungsrede frohgemut verkündete, sei dieser Kongress die „repräsentativste Zusammenkunft evangelikalischer Christen in der Geschichte“. Er war es insofern, als dort 4.200 Vertreter der evange-

likalen Missionsbewegung und der von ihnen gegründeten einheimischen Kirchen aus 197 Ländern zusammenkamen. Birdsall äußerte die Hoffnung, „dass Gott durch Kapstadt ein Feuer legen werde, das nicht wieder verlöscht, sondern sich weiter ausbreitet.“ Über dem Kongress bzw. unsichtbar lebendig in seiner Mitte schwebten der geistliche Vater des missionarischen Neuaufbruchs der Evangelikalen, *Billy Graham*, und der theologische Mentor der Bewegung *John R. W. Stott*, die beide, hochbetagt, nicht nach Kapstadt hatten kommen können. Die 200 Meter lange Kongresshalle füllte sich schnell mit Teilnehmern aus aller Welt, die daheim selbst aktiv und auch leitend im missionarischen Verkündigungsdienst oder in der Ausbildung von Missionaren standen.

Das Generalthema des Kongresses war dem 5. Kapitel des 2. Korintherbriefes entnommen: „*Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich selber ... und hat unter uns den Dienst der Versöhnung aufgerichtet.*“ Dabei war den Veranstaltern bewusst, dass die Versöhnung ein heilbringendes Geschehen ist, das von Gott ausgeht und in erster Linie die durch die Sünde zerbrochene Gemeinschaft des Menschen mit Ihm wiederherstellt. Und doch wurde in den Vorträgen und Appellen sehr schnell die Tendenz deutlich, den Ton auf die horizontale Ebene der Versöhnung entzweiter Menschen sowie sozialer und politischer Gemeinschaften zu verlegen. So fragte der norwegische Theologe *Odd Sverre Hove* in seinem Pressebericht besorgt, ob hier nicht die Gefahr bestehe, aus der Botschaft von der Versöhnung, wie sie besonders zentral in der lutherischen Versöhnungslehre entfaltet wird, ein innerweltliches Geschehen der Versöhnung von Menschen untereinander zu machen. Auch war in Kapstadt viel von der Globalisierung als dem großen Phänomen unserer Zeit und als neue Grundbedingung der Evangelisationsaufgabe die Rede. Das wurde auch auf das Verhältnis zu den Menschen anderer Religionen bezogen. Schließlich konnte man beobachten, wie sich in der Lausanner Bewegung das „ganzheitli-

che“ Missionsverständnis, wie es schon in dem umstrittenen 5. Artikel der LV angeklungen war, immer stärker an der sozial-politischen Verantwortung orientierte.

2. Die Missionstheologie der Kapstadt-Erklärung

Bedeutsam ist das Dokument, das aus dem Kapstadt-Kongress hervorgegangen ist. Obwohl es dort nicht behandelt, sondern erst Monate nach dem Kongress fixiert und veröffentlicht wurde, trägt es den Namen *Cape Town Commitment* (deutsch: die Kapstadt-Verpflichtung, abgekürzt: KV). Die Theologische Kommission des LCWE hatte sie in sorgfältiger, einjähriger Arbeit erstellt und sich bemüht, es in die Tradition der Abschlussdokumente der beiden vorigen Kongresse, der „*Lausanner Verpflichtung*“ (eigentlich „Bundesschluss“) und des „*Manila-Manifestes*“, zu stellen.

Allerdings war schon der erste theologisch grundsätzliche Hauptteil wesentlich länger als die beiden Vorgängerdokumente. Denn hier wurde in profunder exegetischer und systematisch-theologischer Gelehrsamkeit sowohl die geistliche Aufgabe der Mission in all ihren Aspekten bedacht als auch bibeltheologisch und dogmatisch verankert. Das zeugt von profunder exegetischer und systematisch-theologischer Gelehrsamkeit. Leider wurde dieser schon fertige Teil der Kapstadt-Erklärung bis zum sechsten Konferenztag bewusst zurückgehalten. Der wesentliche Grund dafür war, dass er nur zusammen mit dem noch in Arbeit befindlichen II. Hauptteil veröffentlicht werden sollte, der die Überschrift trägt „*Für die Welt, der wir dienen: Der Kapstadt-Aufruf zum Handeln.*“ Eine Übersetzung ins Deutsche wurde erst zwei Jahre später in dem von Michael Herbst besorgten und im Aussaat-Verlag erschienenen Dokumentarband für die Öffentlichkeit zugänglich.

Es ist im Rahmen dieses Beitrages unmöglich, die Kapstadt-Verpflichtung eingehend vorzu-

stellen und einer Prüfung zu unterziehen. Die Verfasser haben die theologische Grundlegung in zehn ausgeführte Thesen gegliedert, die jede durch die Formel „*Wir lieben ...*“ eingeführt wird:

Wir lieben 1. weil Gott uns zuerst geliebt hat, wir lieben 2. den lebendigen Gott, 3. Gott den Vater, 4. Gott den Sohn, 5. Gott den Heiligen Geist, 6. Gottes Wort, 7. Gottes Welt, 8. Gottes Evangelium, 9. Gottes Volk, 10. Gottes Auftrag.

Das war gewiss originell, da es in Gottes zuvorkommender Liebe verankert erscheint. Ebenso erfreulich ist, dass die KV die Mission, wie dies spätestens seit der 5. Weltmissionskonferenz zu Willingen 1952 üblich geworden ist, *trinitarisch* begründet. Begrüßenswert ist auch, dass jede der Thesen mit vielen Schriftziten untermauert wird.

Aber doch stellt sich die Frage, ob nicht durch die neuartige Motivierung der Mission aus unserer Liebe unter der Hand das *theozentrische*, d. h. in Gott selbst liegende Subjekt der Mission *anthropozentrisch* verschoben wird, indem sie durch die Art ihres Stils, nämlich durch das einleitende „*Wir lieben...*“, den Menschen zum Ausgangspunkt macht. Denn damit liegt die Gefahr auf der Hand, dass aus der *Missio Dei*, der Mission Gottes, nun doch eine *Missio hominum* (Mission von Menschen) wird, gerade auch, weil inhaltlich das Hauptgewicht auf dem aktionsorientierten II. Teil der KV lastet.

Bedenklicher noch ist eine andere, von aufmerksamen Beobachtern festgestellte Gefahr, die theologisch noch tiefer begründet liegt. Es ist die, dass die Evangelikalen in der Lausanner Bewegung womöglich ein gegenüber den biblischen, besonders den johanneischen Schriften verändertes **Weltverständnis** entwickelt haben. Das lässt sich Teil II „Für die Welt, der wir dienen“ entnehmen. Der Begriff „Welt“ (griechisch κόσμος) wird im Neuen Testament ja ambivalent, d. h. mehrdeutig, ver-

wendet. Es handelt sich in der Tat zum einen im Sinne von Johannes 3,16, um die Welt, die Gott so sehr geliebt hat, dass er seinen eingeborenen Sohn für sie dahingab. Zweitens meint „Welt“ dort ganz allgemein auch den universalen Lebensraum aller geschaffenen Wesen. „Welt“ erscheint aber drittens – besonders bei Johannes und Paulus – als die vom Aufruhr Satans und vom Sündenfall her verderbte Welt, die sich im kollektiven Widerstand gegen ihren Schöpfer auflehrende Menschheit.

Jenes Welt- und Menschenverständnis war auch für die Theologie der Reformatoren, besonders Martin Luthers, grundlegend. Auf einen diesbezüglichen Wandel bei den konservativen Evangelikalen macht der führende Missionstheologe des Vatikans, Professor Dr. *Robert Schreiter* in einer theologischen Auswertung der KV aufmerksam.² Er beobachtet völlig zutreffend, dass in den 1990er Jahren und im ersten Jahrzehnt dieses 21. Jahrhunderts ein größeres Interesse an dem Begriff „*Versöhnung*“ (engl. *reconciliation*) in den Vordergrund der Missionstheologie getreten sei, und dies quer durch die Konfessionen. Ähnliches war nämlich schon auf der jüngsten Weltmissionskonferenz des ÖRK in Athen 2005 geschehen. In der Lausanner Verpflichtung 1974 erscheint noch ein distanziertes Verhältnis zwischen Kirche und Welt, abgeleitet aus dem Sündenfallbericht in 1Mose 3. Die Christen seien „aus der Welt“ herausgerufen und würden „in die Welt“ zurückgesandt. „Die Kapstadt-Verpflichtung“, sagt Schreiter, „behandelt die Frage auf einem anderen Wege, indem sie die biblische Erzählung von Gottes Handeln in der Welt in den Zusammenhang mit dem Thema ‚Liebe‘ stellt. Sie leugnet keineswegs die Sündigkeit ... Aber es ist schlagend, dass sie den Ton darauf legt, die Welt so zu lieben, wie Gott es tue. Der Rezensent der Kapstädter Verpflichtung kommt zu der hier zu stellenden entscheidenden Doppelfrage: „Repräsentiert die Kapstädter Verpflichtung eine totale Verschiebung in einer evangelikalen Theologie der Mission? Ergibt sich aus

ihrer warmen Weltumarmung eine radikale Dissonanz mit der Reformierten Lesung des radikalen Charakters des Falls Adams und Evas, welche bisher die Grundlage ihrer Missionstheologie gewesen ist?“

Diese scharfsinnige Beobachtung eines führenden katholischen Missionstheologen verdient m. E. hohe Beachtung. Es handelt sich dabei keineswegs um einen Disput über dogmatische Einzelfragen. Vielmehr ergeben sich aus dem hier herausgestellten Welt- und Menschenverständnis weitgehende Konsequenzen für das missionarische Denken und Handeln überhaupt. Eine in Kapstadt lebende, im theologischen Urteilen geübte Beobachterin, *Dorothea Scarborough* –früher im Missionsdienst unter den Südseeinsulanern tätig³ – teilte mir nach der Lektüre des *Cape Town Commitment* ihren ersten Eindruck mit: „Ich finde es sehr schön geschrieben. Aber die Überbetonung der Liebe macht es einseitig; denn Martin Luther sagt doch: ‚Wir sollen Gott über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen.‘ ... Nirgendwo wird klar gesagt, dass heidnische Religionen dämonisch sind. ... Die Sünde, der Zorn Gottes und die ewige Verdammnis, wie auch der Teufel, werden im Commitment kaum genannt. ... All dies passt zu Deinem Thema ‚Annäherung zwischen Lausanne und ÖRK‘.“

Und sie setzte hinzu:

„Mit Lieb-sein allein kann man nicht die kämpfende Kirche auf Erden und die triumphierende Kirche im Himmel sein.“ - Aufgrund der Überbetonung der Begriffe „Versöhnung“ (besonders auch im horizontalen Sinn) und „Liebe“ droht der Aspekt der Konfrontation zwischen Evangelium und gottwidriger Welt in der neuen evangelikalen Missionstheologie verloren zu gehen.

Nicht nur in Kapstadt, sondern in Kirche und Theologie der Gegenwart überhaupt geht der heilsgeschichtliche Dualismus verloren. Denn das Bild Gottes ist zu einseitig von seiner

Liebe und Güte geprägt, während er kaum noch als der *Heilige* erkannt und verkündigt wird. An diesem Schwachpunkt sollte auch die dringend gebotene missionstheologische Beschäftigung mit den Ergebnissen von Lausanne II in Kapstadt einsetzen.

II. Busan 2013

1. Die Bedeutung der X. Vollversammlung für die gegenwärtige Situation des ÖRK

Im Frühjahr 2010 beschloss der Nationale Christenrat von Korea, den ÖRK einzuladen, seine X. Vollversammlung in der südkoreanischen Hafenstadt Busan abzuhalten. Dies wird das erste Mal sein, dass eine ÖRK-Vollversammlung im Fernen Osten stattfindet. Für diese Option gibt es verschiedene Gründe; einige liegen im Interesse des Nationalen Kirchenrats in Korea selbst, andere in den Überlegungen der leitenden Mitarbeiter des Genfer Weltkirchenrates. Wahrscheinlich hoffen diese darauf, dass die Beherbergung der Vollversammlung in einem Land, das für die geistliche Vitalität seiner christlichen Einwohner bekannt ist, einen belebenden Einfluss auf die Fortentwicklung des ÖRK überhaupt ausüben wird. Denn gegenwärtig befindet sich der ÖRK in einer maladen Lage. Sein früherer Schwung in der Ära von solch berühmten Vollversammlungen wie der in Neu-Delhi 1961 und Uppsala 1968 unter sehr energischen und zielbewussten Generalsekretären wie *Willem A. Visser 't Hooft* und *Philip Potter* kam nach der in Canberra 1991 stattgefundenen VII. Vollversammlung zum Erlahmen.

Ein ganzer Block wichtiger Mitgliedskirchen, nämlich die Orthodoxen und auch evangelikale Teilnehmer, waren bestürzt gewesen besonders über die Vorführung eines schamanischen Rituals durch die koreanische *Theologieprofessorin Chung, Hyun-Kyung* -, wo sie die *han*-Geister der Toten angerufen hatte, und

dies im Namen des Leitwortes von Canberra: „*Komm, Heiliger Geist, erneuere die ganze Schöpfung!*“ Für die Orthodoxen Kirchen erschien das als Beweis dafür, dass der ÖRK nun ganz offen einen synkretistischen Kurs eingeschlagen habe. Sie drohten damit, ihre Mitgliedschaft zu kündigen, wenn nicht das ganze System des ÖRK gründlich reformiert werde. Während seiner letzten Amtsperiode ging Generalsekretär *Konrad Raiser* auf die Forderungen der Orthodoxen ein und begann an einer Strukturreform zu arbeiten. Seither haben sich die leitenden Genfer Mitarbeiter zurückgehalten, provokative Verlautbarungen abzugeben und den Mitgliedskirchen eine vorgefertigte Tagesordnung aufzudrängen. Doch der ÖRK hat viel an öffentlichem Interesse eingebüßt.

2. Die neue ökumenische Missionserklärung „*Together towards Life*“

1. Die ökumenische Missionssicht von Uppsala 1968

Auf protestantischer Seite waren es die evangelikalischen Kirchen und Missionswerke überall in der Welt, die schon früh die unzureichende biblische Begründung ökumenischer Verlautbarungen und Aktionsprogramme beanstandeten. Besonders beklagten sie, dass in den offiziellen Planungen seelengewinnende Evangelisierung sowie auch Kirchenpflanzung und -wachstum in den von der Christusbotschaft noch kaum erreichten geografischen Gebieten ein untergeordnete Stellenwert eingeräumt wurde. So richtete der bekannte Missionswissenschaftler *Dr. Donald McGavran* im Jahre 1968 an die Genfer Planungsgruppe die herausfordernde Anfrage: „Wird Uppsala die zwei Milliarden verraten?“ Er meinte damit eben jene Volksgruppen in entlegenen Gebieten, die das Evangelium noch nie gehört haben. Denn das Hauptanliegen für Uppsala war die „Humanisierung“ der sozial-politischen Strukturen in der Zweidrittel-Welt von Afrika, Asien und Lateinamerika.

Dafür hatte in den letzten anderthalb Jahrzehnten seit Ende des II. Weltkrieges der ehemalige *Internationale Missionsrat* sowie dann der ÖRK, in den dieser in Neu-Delhi eingegliedert wurde, eine neue Konzeption von Mission und Evangelisation entwickelt, propagiert unter der Bezeichnung „*Missio Dei*“. Dieser Begriff beinhaltete, dass „Mission“ ursprünglich nicht eine vorrangig der Kirche anvertraute Aufgabe sei, sondern ein Werk des Dreieinigigen Gottes selbst, der in der Welt der Politik wie auch der Natur gegenwärtig sei und beide, manchmal in sanfter Entwicklung, manchmal auch durch Revolutionen ihrem Ziel entgegenleite, dem „Reich Gottes“. Als seine menschlichen Instrumente in diesem Prozess könne Gott sich auch anderer als der Kirche bedienen, sowohl anderer Religionen als auch politischer Befreiungsbewegungen. So schloss der Weltkirchenrat als Instrumente der *Missio Dei* auch kommunistische Guerilla-Gruppen ein. Das führte dazu, dass bis zum Zusammenbruch des Sowjetblocks 1989/90 die politischen Erklärungen, die der Genfer Stab mit prophetischem Anspruch abgab, sich sehr selten gegen Akte der Unterdrückung und Verfolgung richteten, die von kommunistischen Regierungen begangen wurden. Diese „wählerische Entrüstung“ findet heute eine brisante Parallele: Die furchtbaren Christenverfolgungen in Nordkorea werden in den Vorbereitungsdokumenten für Busan verschwiegen und werden in den zu behandelnden Themen keine Rolle spielen.

2. Eine neue ökumenische Missionserklärung

Schon jetzt gibt es die Vorlage für eine Missionserklärung, die erste seit 1982, wo der ÖRK ein Dokument unter dem Namen „*Mission und Evangelisation – eine ökumenische Erklärung*“ veröffentlicht hat. Genau drei Jahrzehnte später, im September 2012, stimmte der Zentralausschuss des ÖRK auf seiner Sitzung auf Kreta einer ausführlichen Erklärung zu, die ihm der Moderator der Genfer Kommission für Weltmission und Evangelisation, *Metropolit Geevarghese Mor Coorilos*, vorstellte. Es trägt

den Titel: „*Together towards life: mission and evangelism in changing landscapes*“.

Auf den ersten Blick fällt in diesem Dokument seine geistliche Sprache auf. Es spricht einige biblische Schlüsselbegriffe an wie besonders „Geist“, „Leben“, „Schöpfung“ und „Reich Gottes“. Die Verfasser dieser Missionserklärung bemühen sich, dies in enge Beziehung zum Hauptthema der X. Vollversammlung des ÖRK „Gott des Lebens – Führe uns zur Gerechtigkeit und zum Frieden“ zu stezen. Die göttliche Hauptperson, die das Leitwort für Busan „Gott des Lebens“ nennt, ist in allen 112 Paragraphen der Erklärung durchgehend „der Geist“, manchmal auch „Heiliger Geist“ genannt. Dieser ist beschrieben als einer, der in der Weltgeschichte und in der ganzen Schöpfung gegenwärtig ist und handelt, und das schließt den gesamten Kosmos ein. Der Geist hat eine zentrale Mission, an der teilzunehmen wir alle berufen seien: Gerechtigkeit und Frieden zwischen allen Gliedern der menschlichen Gesellschaft herbeizuführen sowie die ganze Schöpfung ihrem Ziel, dem Reich Gottes, entgegenzuführen. Dieses letzte Ziel ist jedoch nicht verstanden als ein durch einen eschatologischen Akt Gottes in der Erschaffung einer neuen Erde erreichtes. Es soll vielmehr durch eine schrittweise **Transformation** zustande kommen. „Transformation“ ist ein Schlüsselbegriff in der ökumenischen Theologie, der, wie wir gesehen haben, zunehmend auch von evangelikalen Gruppen und Theologen gebraucht wird.

Die Gegenwart des Geistes wird überall da erkannt, wo eine Veränderung des jetzigen Zustandes der Ungerechtigkeit und der Konflikte stattfindet. Darum sei es zugleich die Sendung des Volkes Gottes, sich in solcher Transformation zu engagieren. Die Erklärung behauptet in § 10: „Die Kirche ist die Gabe Gottes an die Welt für deren Transformation in Richtung auf das Reich Gottes“.

In dieser Sicht ist die Mission der Kirche viel weiter gefasst als die, sich um die Rettung von Seelen zu bemühen. Denn – und das gilt für jetzt: „Sowohl die Erde als auch unsere Leiber müssen durch die Gnade des Geistes transformiert werden.“ (§ 20) – „Mission widersteht geistlich allen ungerechten Strukturen und ist bereit, alle lebenszerstörende Werte und Systeme zu transformieren, wo immer sie in unserer Wirtschaft, unserer Politik und sogar in unseren Kirchen am Werke sind.“ – Das bedeutet, dass sich christliche Missionare nicht auf das Erfüllen ihrer *geistlichen* Aufgabe im Predigen, Beten und Dienen beschränken dürfen; denn die Erklärung sagt uns ja, dass „Gottes freie Gabe des Lebens uns zwingt (sic !), die Konfrontation mit götzdienerischen Haltungen, ungerechten Systemen, politischer Beherrschung und Ausbeutung in unserer gegenwärtigen Weltwirtschaftsordnung aufzunehmen (§ 30). Was für eine ungeheure Aufgabe ist hier den Kirchen, Missionen und einzelnen Christen zugewiesen, ungeachtet dessen, ob sie beruflich dafür überhaupt qualifiziert sind! Man erwartet von ihnen, dass sie alle jene verzwickten Probleme unserer heutigen Welt lösen, wo Regierungen, Ökonomen, Wissenschaftler sowie andere Spezialisten und sogar die Vereinten Nationen sich meist vergeblich um deren Bewältigung mühen.

Ein anderer Schlüsselbegriff, der in der Erklärung eine wichtige Rolle spielt, ist das Wort „**Leben**“. Ihr Titel lautet ja „*Gemeinsam auf dem Wege zum Leben*“. Auch das Leitwort der Erklärung ruft Gott als einen „Gott des Lebens“ an und fleht ihn an, uns zu Gerechtigkeit und Frieden zu führen. Besonders sollen wir an Gott den heiligen Geist glauben, der das Leben bewahre und stärke und die ganze Schöpfung erneuere. Die Mission der Kirche wird beschrieben als die, „das Leben zu feiern und in der Kraft des Heiligen Geistes allen lebenszerstörenden Mächten zu widerstehen und sie zu transformieren.“

Nach alledem wird der aufmerksame Leser sich fragen, was denn das Wesen des so hoch-

gehaltenen „Lebens“ eigentlich sei. Offenbar ist es identisch mit der Schöpfung selbst, und Bewahrung des Lebens ist identisch mit unserer Verantwortung für die Bewahrung der unversehrten Schöpfung. Ein solches Konzept wird ohne Schwierigkeiten allseits Zustimmung finden —, bei säkularisierten Gesellschaften bis hin zu den Vertretern afrikanischer Stammesreligionen, deren Mitte nach *Placides Tempels* die „*force vital*“ ist, von welcher alle natürlichen Wesen abhängen.

Nach meinem Eindruck unterscheidet die Erklärung nicht deutlich zwischen zwei wesentlich verschiedenen Arten von Leben, welche erstere im Griechischen βίος, das andere ζωή genannt wird. Ein biblisches Konkordanzstudium zeigt uns, dass βίος wesentlich das irdische Leben nach seiner Funktion und seiner Länge bezeichnet. Dagegen bezieht sich das Wort ζωή auf eine ontologisch höhere Form; es meint das übernatürliche Leben, welches Gott der Vater und Jesus Christus schon besitzen und an welchem die Gläubigen nach ihrer Auferstehung vollen Anteil gewinnen sollen. Schon jetzt haben sie es in Christus anbruchsweise empfangen. Besonders im Johannesevangelium begegnet uns der Begriff ζωή häufig. Hier wird er zentral als die Heilsgabe entfaltet, die Jesus denen schenkt, die zu ihm kommen und in ihm bleiben. In Joh. 5,24 versichert Jesus den Seinen: „*Wahrlich, ich sage euch: Wer mein Wort hört und dem glaubt, der mich gesandt hat, hat das ewige Leben; er kommt nicht ins Gericht, sondern ist aus dem Tod ins Leben hinübergegangen.*“.

Leider ist dieses echt christologische und soteriologische Verständnis des biblischen Schlüsselbegriffs „Leben“ in der Missionserklärung für Busan verloren gegangen. Es ist ausgeweitet bzw. verwässert zu einer universalen Naturkraft, die problemlos von Anhängern irgendeiner pantheistischen Religion oder Ideologie in Beschlag genommen werden kann, einschließlich der Gurus in der *New Age*-Bewegung.

III. Die Notwendigkeit eines bekennnistheologischen Weckrufs

1. Das Dilemma der evangelikalen Kirchen Koreas im Blick auf Busan 2013

Die Genfer Leitung des ÖRK hat die Einladung nach Korea dankbar angenommen im Wissen darum, dass die große Mehrheit der Kirchen und Christen dort evangelikal sind. Nicht alle verantwortlichen Kirchenführer und Theologen Koreas waren dafür, dass die X. Vollversammlung in ihrem Land stattfinde. Sie fürchteten nämlich, dass die bedenklichen Züge der Genfer Ökumenischen Bewegung, an denen sie bisher Anstoß genommen hatten, besonders die politische Einseitigkeit sowie die pluralistische Schau nichtchristlicher Religionen, sich verhängnisvoll auf den evangelikalen Charakter der gastgebenden Kirchen auswirken könnten. In der Koreanischen Evangelikalen Vereinigung, deren Vorsitzender, Prof. Dr. *Myung-Hyuk Kim*, auch regionaler Repräsentant der *International Christian Network* ist, beriet man deswegen über die Weisheit einer Teilnahme an der Busan-Konferenz und lud mich ein, eine kritische Analyse der Vorbereitungspläne für die X. Vollversammlung vorzunehmen sowie Ratschläge für einen evangelikalen Beitrag zu einem positiven Verlauf der Konferenz zu erteilen. Weil ich aus familiären Gründen meine geplante 15. Reise nach Korea absagen musste, sandte ich zwei Vortragsmanuskripte schriftlich ein. Ich empfahl den koreanischen Theologen, auch selber das wichtigste Vorbereitungsdokument sorgfältig zu studieren und warnte sie vor dem evangelikalen und ganz biblisch klingenden Stil des Dokuments.

Dieser biblische Charakter beruht übrigens auch darauf, dass einige Passagen von im ÖRK engagierten evangelikalen Theologen aus Asien verfasst worden sind. Aber eng verbunden mit solchen scheinbar oder tatsächlich biblisch-orthodoxen Aussagen, die an Doku-

mente der Lausanner Bewegung erinnern, stehen ganz andere.

Die wichtigste Korrektur, welche evangelikale Theologen an der neuen ökumenischen Missionserklärung anbringen sollten, bezieht sich auf die Vermischung oder Verwechslung von zwei Gestalten der Geschichte, nämlich *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*. Es muss darauf hingewiesen werden, dass Gott in diesen beiden Bereichen auf unterschiedliche Weise wirkt. In der Weltgeschichte wirkt er als Schöpfer, Bewahrer und Richter, wobei er nach Römer 13,1-7 die staatlichen Organe beauftragt, seine Gebote zur Geltung zu bringen.

Aber die Weltgeschichte bewegt sich nicht kontinuierlich und gradlinig darauf zu, die gegenwärtigen Zustände in das Reich Gottes umzuwandeln. Das Konzept der „*Transformation*“ ist irrig. Es ist kein biblischer Begriff und widerspricht der christlichen Lehre über das Verhältnis zwischen der gegenwärtigen Welt und dem zukünftigen Reich Gottes in Macht und Herrlichkeit. Zwischen den beiden einander folgenden Zuständen klappt ein Abgrund, der markiert wird durch die Wiederkunft Christi. Er selber wird den alten Äon beenden, indem er das Weltgericht abhält und danach seine bisher verborgene Weltherrschaft sichtbar aufrichtet. Darum sollten evangelikale Theologen diese prophetische Schau erneut zur Geltung bringen und energisch eine biblische Eschatologie einfordern, die in jenem ökumenischen Missionsdokument letztlich zurückgedrängt wird.

Wahrhaft evangelikale Mission, und das heißt, Mission in konsequent biblischem Sinn ist stets ausgerichtet durch den „Blick auf das Ende“ (Walter Freytag). Sie weiß, dass die Wiederkunft Christi erst dann stattfinden wird, wenn allen Völkern der Erde das Evangelium vom Reich bezeugt sein wird (Matth. 24,14; 28,18-20), und dies nicht in einem sanft-natürlichen Verwandlungsprozess, sondern in Form eines Konfrontations- und Kampfgeschehens.

2. Die Gefahr eines veränderten Missionsverständnisses der Ökumene

Für alle, die das spannungsvolle Gegenüber zwischen Ökumenikern und Evangelikalen besonders seit ihrer Konfrontation in der Missionssektion II in Uppsala 1968 und noch wesentlich früher beobachtet hatten, wirkte es höchst erstaunlich, dass eines der ersten bei der Eröffnung des Kapstädter Kongresses vorgebrachten Grußworte das des – eigens eingeladenen! – neuen Generalsekretärs des ÖRK, der norwegische Pfarrer *Olav Fykse Tveit* war. Deutlich spielte er an auf die frühere Differenz zwischen dem modernen ökumenischen und dem evangelikalen Missionsverständnis, die eine der Ursachen dafür gewesen war, dass auf die 8. Weltmissions-Konferenz in Bangkok 1973 im folgenden Jahre der ganz anders ausgerichtete Kongress in Lausanne anberaumt wurde. Tveit erklärte, die geographische Entfernung zwischen Lausanne und Genf sei ja nicht weit, und so sei zu hoffen, dass auch die theologische Entfernung der beiden Bewegungen immer mehr überwunden werde. Deutlicher noch wurde er in einem persönlichen Gespräch, das er im Dezember 2011 mit mir und meinem Begleiter *Dr. Werner Neuer* bei unserem Besuch in der Ökumenischen Zentrale führte. Er erklärte fast wörtlich: „Das, was die Evangelikalen 1973 an der Bangkok-Konferenz besonders scharf verurteilt haben, ist jetzt zu ihrem eigenen Missionsverständnis geworden!“ Besonders dachte er dabei wohl an das neue „holistische“ Konzept und Programm einer Mission, in der die evangelistische, die soziale und die politische Verantwortung der Kirche unlöslich miteinander verbunden sind. Das ist auch eine Anfrage an den Verlauf und die Ergebnisse des Lausanner Kongresses in Kapstadt.

Gewiss waren sich dort alle Veranstalter, Referenten und Teilnehmer darin einig, dass das immer noch für sie gültig sei, was die Lausanner Verpflichtung im Jahre 1974 dazu in ihrem 3. Artikel sagt:

„Jesus Christus ... hat sich selbst als die einzige Erlösung für Sünder dahingegeben. Er ist der einzige Mittler zwischen Gott und Menschen. ... Alle Menschen gehen an ihrer Sünde verloren, Gott aber liebt alle. Er will nicht, dass jemand verloren werde, sondern dass sich jedermann zur Buße kehre.“

Aber die Konsequenz daraus, dass sich dies auch darin zeigen müsse, dass „bei der Sendung der Gemeinde zum hingebungsvollen Dienst Evangelisation an erster Stelle“ steht, wurde nur von einem Teil der Delegierten in Lausanne 1974 vertreten. Anderen war diese Aussage eher ein Dorn im Auge. Stattdessen erstarkte nach Lausanne der linke Flügel in Gestalt der sog. „Radikalen Evangelikalen“, auch „*Social Concern Evangelicals*“ genannt. Sie haben sich kräftig schon beim II. Lausanner Kongress in Manila 1989 zu Worte gemeldet und beeinflussten auch das *Cape Town Commitment*, besonders in dessen II, der missionarischen Praxis gewidmeten Hauptteil. Wenn dieser Einfluss weiter anhält, so könnte die evangelikale Bewegung für Weltevangelisation Schritt für Schritt den gleichen Kurs einschlagen, welche im zweiten und dritten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts die in Edinburgh 1910 so schwungvoll aufgebrochene internationale Missionsbewegung lähmen und schließlich in den 1960er Jahren zu Fall bringen sollte.

3. Evangelikale Transformations-Theoretiker bei uns

Die Versuchung zu einer Kursänderung der evangelikalen Mission in Theorie und Praxis regt sich auch in Deutschland und anderen europäischen Ländern. Ich denke dabei besonders an das programmatische Buch des Schweizer Missiologen *Roland Hardmeier* „Kirche ist Mission: Auf dem Weg zu einem ganzheitlichen Missionsverständnis“⁴. Diesem liegt seine Dissertation zugrunde, mit der er 2008 an der Universität von Südafrika (UNI-

SA) promovierte. Sie trägt den Titel: „Das ganze Evangelium für eine heilsbedürftige Welt: Zur Missionstheologie der radikalen Evangelikalen“⁵.

In Deutschland übernahmen die betreffende Schau weitgehend zwei Dozenten am Marburger Bibelseminar, Johannes Reimer⁶, zugleich Dozent an der UNISA, und Tobias Faix⁷. Auch in der Korntaler „Akademie für Weltmission“ (AWM) wird ihr „ganzheitliches Missionsverständnis“ zumindest von einem Dozenten, Dr. Andreas Kusch⁸, vertreten.

Anfang dieses Jahres 2013 fand in Herrenberg eine Studentagung statt, deren Ziel es war, die Vertreter der beiden konträren Missionsverständnisse ins Gespräch und nach Möglichkeit zu einer theologischen Verständigung zu bringen. Das Interesse war, wie sich schon an der hohen Zahl der Teilnehmer zeigte, sehr groß. Das Ziel des Moderators *Dr. mult. Thomas Schirrmacher*, über die Abklärung der Positionen zu einer Annäherung zu gelangen, schien dadurch erreicht, dass die Dozenten aus dem Marburger Bibelseminar beteuerten, auch in ihrem Bemühen um Gesellschafts-Transformation sei evangelistische Verkündigung einbeschlossen. Doch räumte das bei einigen konservativen Mitwirkenden und Beobachtern die Skepsis nicht aus, dass der in Herrenberg erreichte Konsens ein oberflächlicher war.

4. Praktische Auswirkungen des veränderten Missionsverständnisses

Im vorigen Jahr kam ein Missionar der Liebenzeller Mission in Sambia, *Michael Pflaum*, zu einem Besuch nach Deutschland, um dort v.a. Berichte über den Stand der Missionsarbeit im Südlichen Afrika zu geben. Im persönlichen Gespräch klagte er darüber, dass die in letzter Zeit ausgesandten Missionare v.a. darum bemüht seien, technische und wirtschaftliche Projekte zugunsten der armen Bevölkerung zu initiieren und zu fördern. Das aber nehme

ihre Zeit und Kraft so in Anspruch, dass sie zu einer Evangelisation der heidnischen Stämme kaum noch kämen.

Ähnliche Beobachtungen machte der württembergische Pfarrer *Karl Baral*, den ich auch zu diesem Symposium eingeladen hatte. Er wäre sehr gern gekommen, weil er die Wichtigkeit unseres Anliegens erkannte. In seinem Absagebrief schrieb er:

„Herzlichen Dank für die Einladung zu dieser spannenden Tagung. Mit Rolf Scheffbuch war ich sehr verbunden, aber auch das Thema Transformation bewegt mich schon seit längerer Zeit. Mir scheint: Was Ende der 1960er und Anfang der 1970er Jahre vom ÖRK betrieben und von bekennender Seite (die damalige Hofackervereinigung u.a.) als antichristlich abgelehnt wurde, wird jetzt mit Macht von den Evangelikalen selbst betrieben. Ich erinnere mich in großer Dankbarkeit an Vorträge von Ihnen aus damaliger Zeit, sowie Ihre Bücher damals "Reich Gottes oder Weltgemeinschaft?" (Beyerhaus/Künne) oder "Bangkok '73 – Anfang oder Ende der Weltmission?", die für mich richtungsweisend waren.“

Ich hatte einst auch *John Stott* geschätzt, aber es scheint, dass (unter anderem) durch ihn diese neue Richtung in die evangelikale Bewegung hineingekommen ist⁹, die jetzt nicht nur die Marburger CTL-Hochschule, sondern auch kräftig das praktische Leben und die Themen des Evangelikalismus in Deutschland bestimmt.

Ich denke auch an das Thema des letztjährigen Liebenzeller Kindermissionsfestes **„Weltveränderer“**. Ein junger Bub kam von diesem Fest heim und sagte: „Ich bin jetzt auch Weltveränderer“. - Wo wir früher missionarische Einsätze gemacht haben, machen heute evangelikale Gemeinschaften und Freikirchen Einsätze zum gesellschaftlichen Wohl in Kindergärten und an anderen Einrichtungen.

5. Aufgabe und Inhalt einer neuen Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission

Die theologischen und praktischen Trends in der evangelikalen Missionsbewegung sowohl weltweit wie auch hier in Deutschland, die ich in diesem Referat aufzuzeigen versucht habe, veranlassen uns zu tiefer Beunruhigung. Sie erlauben es bekennenden bibeltreuen Christen und Gemeinschaften nicht, sie schweigend zu übergehen, zumal die Warnung gilt: „Wehret den Anfängen!“

Das haben wir auch in der Vergangenheit nicht getan. Ich erinnere vielmehr daran, dass die erste Verlautbarung, mit welcher der im Jahre 1969 gegründete und heute durch die Internationale Konferenz Bekennender Gemeinschaften fortgeführte Theologische Konvent der Bekenntnisbewegung, wenige Monate nach der IV. Vollversammlung des ÖRK in Uppsala 1968, an die Öffentlichkeit trat, die **Frankfurter Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission** war. Sie wurde schon kurz nach ihrer Verabschiedung am 4. März 1970 an die Leitungen aller deutschen evangelischen Missionsgesellschaften versandt und löste bei ihnen eine starke Aufregung aus. Ja, es kam darüber zu einer Polarisierung innerhalb der im Deutschen Evangelischen Missions-Tag zusammengeschlossenen Missionswerke und zu einer Trennung zwischen den nach Genf ausgerichteten älteren Missionen und den jüngeren evangelikalen Missionen, die sich zur Arbeitsgemeinschaft Evangelikaler Missionen zusammenschlossen. Und nicht nur aus Deutschland kam das Echo, sondern aufgrund ihrer Übersetzung in mehr als ein halbes Dutzend Sprachen auch aus anderen Ländern bis in den Fernen Osten. Allerorts erkannte man, dass hier eine Bedrohung für den biblischen Kurs der Mission entstanden war, die zu erkennen und abzuwehren es galt. Im Zuge dessen, dass sich damals gerade auch viele neue Türen zu authentischer Evangeliumsverkündigung öffneten, wurde die erste Frankfurter Erklärung zu einer Wegbereitung

für den Ersten Lausanner Kongress für Welt-evangelisation im Juli 1974.

Nun haben meine Freunde und ich wie auch der heimgegangene große Missionsfreund *Rolf Scheffbuch* erkannt, dass heute auch die evangelikale Missionsbewegung von einer ähnlichen Gefahr der Kursänderung bedroht wird. Diesmal erscheint sie in Nachfolge früherer unbiblischer Missionsziele wie „*Social Gospel*“ oder „Humanisierung“ unter Schlagworten wie „ganzheitliches Missionsverständnis“ und „Transformation“.

Darum haben wir zu diesem Symposium eingeladen. Wir hoffen, dass die hier gehaltenen Referate uns die Augen für den Ernst der Lage öffnen werden. Darüber hinaus haben wir auch ein Abschlussdokument vorbereitet, das wir „Tübinger Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission“ nennen möchten. Wie schon unseren ersten beiden Frankfurter Erklärungen, die von 1970 und die von 1989, liegt diesem Entwurf die für die deutsche evangelische Mission schon seit Zinzendorf leitende **bib-lisch-heilsgeschichtliche** Schau zugrunde. Denn wir halten diese für unaufgebbbar und auch heute in Antwort auf alle gegenwärtigen Herausforderungen der christlichen Mission für äußerst hilfreich. Wir hoffen, dass wir sie hier gemeinsam verabschieden können und mit ihr bei den Verantwortlichen in Mission und Kirche, so lange es noch Zeit gibt, Gehör finden werden.

ENDNOTEN

1 Bei der Wahl des Tagungsortes für den III. Lausanner Kongress knüpfte das Lausanner Komitee bewusst an Carey's Vorschlag an. Schon am 4. Mai 2007 erklärte dessen Vorsitzender Douglas Birdsall: „Wir glauben, dass der zweihundertste Jahrestag von Carey's Vision und der hundertste Jahrestag ihrer Erfüllung (in Edinburgh 1910) einen geeigneten Rahmen bieten, um die inter-

ationale Leiterschaft erneut zu ermutigen, sich zusammenzutun, um den Kurs der weltweiten Evangelisationsarbeit für das 21. Jahrhundert zu bestimmen.“

- 2 Robert J. Schreiter, „From the Lausanne Covenant to the Cape Town Commitment: A Theological Assessment,“ in *International Bulletin of Missionary Research*, Vol. 35, No 2, April 1011, 88-92.
- 3 Sie ist übrigens Mitglied im Leitungsgremium der Internationalen Konferenz Beken-nender Gemeinschaften,
- 4 Schwarzenfeld: Neufeld, 2009.
- 5 Pretoria: University of South Africa, 2008.
- 6 Vgl. J. Reimer, *Leben. Rufen. Verändern: Chancen und Herausforderungen gesellschaftstransformativer Evangelisation heute* (Marburg an der Lahn: Francke, 2013).
- 7 Vgl. T. Faix et al. (Hg.), *Würdest du bei IKEA einkaufen?: 4 x 3 Aktiveinheiten zur ganzheitlichen Nachfolge* (Schwarzenfeld: Neufeld, 2009).
- 8 Vgl. A. Kusch (Hg.), *Der Kampf gegen die weltweite Armut - Aufgabe der Evangelischen Allianz?: zur biblisch-theologischen Begründung der Micha-Initiative* (Bonn: Verl. für Kultur u. Wissenschaft, 2009).
- 9 In der von John R. W. Stott verfassten *Lausanner Verpflichtung* heißt es in § 5: (Siehe Lausanne-Dokumente Band 1, S. 12): „Dennoch bekräftigen wir, daß Evangelisation und soziale wie politische Betätigung gleichermaßen (sic!!) zu unserer Pflicht als Christen gehören.“

PETER BEYERHAUS (Prof. Dr. theol. DD), Gomaringen, ist Direktor des Instituts Diakrisis. Prof. em. der Missionswissenschaft an der Universität Tübingen. Vorsitzender der Internationalen Konferenz Beken-nender Gemeinschaften. Autor zahlreicher Bücher und Aufsätze.

SO KOMMT
DER GLAUBE
AUS DER
PREDIGT,
DAS PREDIGEN ABER
DURCH
DAS WORT
CHRISTI.

Röm 10,17

FROM CAPE TOWN 2010 TO BUSAN 2013

Cape Town and Busan - Two World Conferences

The basic problem that presents itself to us in this Rolf Scheffbuch-Symposium, also includes the question: To what extent have the so differently oriented theological directions as the Geneva Commission on World Mission and Evangelism and the Lausanne Movement for World Evangelization, in other words, “ecumenicals and evangelicals”, recently approximated toward each other in their understanding of salvation and missions today?

I want to try to answer this by comparing two documents with each other, in which the two movements have recently expressed their current understanding of missions, namely the one originated in Cape Town in 2010 and the one to be generated in Busan in November 2013. I begin by outlining each congress, respectively, the General Assembly as an event.

I. Cape Town 2010

1. The mission-historical significance of the III. International Congress on World Evangelization

Already in 1806, the Baptist lay preacher and pioneer of the modern evangelical missionary movement *William Carey* had a “*pleasing dream*”¹, which he told the London secretary of the Baptist Missionary Society. It was the vision of an international and interdenomina-

tional missions conference, to which the missionaries distributed over all continents should gather at the southern tip of Africa in order to consult on the joint fulfillment of the Great Commission of the Risen One “*Go into all the world and make disciples of all nations*”.

Thus Carey had already considered a century in advance what was actually fulfilled in 1910 in Edinburgh, Scotland, led by the missionary statesman John R. Mott. That was the beginning of the modern ecumenical missionary movement, which had found its coordination center initially in the International Missionary Council (est. 1921) and later after its incorporation into the World Council of Churches (1961) in Geneva.

Another century later the Edinburgh Jubilee was celebrated in several countries, but nowhere as spectacular as from 16 to 25 October 2010 now actually in Cape Town! And this in the form of the third congress of the Lausanne Movement, preceded by the first one in Lausanne in 1974 and the second in Manila in 1989. As the British chairman of the Lausanne Movement *Doug (las) Birdsall* cheerfully announced in his opening speech, this congress was the “most representative gathering of evangelical Christians in history”. This was true in so far as there 4,200 representatives of the evangelical missionary movement and of the indigenous churches founded by them came together from 197 countries. Birdsall expressed the hope “that God will place through Cape Town a fire that is not quenched again,

but continues to spread.” Over the congress or invisibly alive in its midst hovered the spiritual father of the missionary revival of evangelicals, *Billy Graham*, and the theological mentor of the movement, *John R.W. Stott*, both well advanced in years, who had not been able to come to Cape Town. The 200-meter-long congress hall quickly filled with participants from all over the world, who are also actively leading the missionary proclamation or in the training of missionaries at home.

The general theme of the congress was taken from the 5th chapter of 2 Corinthians: “*God was in Christ reconciling the world to himself... and has established the ministry of reconciliation among us.*” In doing so, the organizers were aware that reconciliation is a salvific event that proceeds from God and primarily restores the communion with him and man, broken by sin. Yet the trend has become clear very quickly in the lectures and appeals to shift the emphasis to the horizontal level of reconciliation of disunited people as well as social and political communities. Thus asked the Norwegian theologian *Odd Sverre Hove* in his press release worrying if here would not be a danger of changing the message of reconciliation - as it is very centrally unfolded in the Lutheran doctrine of atonement -, into an inner-worldly event of reconciliation of people with one another. Also in Cape Town was much talk about globalization as the great phenomenon of our time and as a new basic condition of the task of evangelism. This was also based on the relationship with people of other faiths. Finally, one could observe how in the Lausanne movement, the “holistic” understanding of missions, as it had been touched upon in the disputed 5. Article of LC, has always been more oriented toward the socio-political responsibility.

2. The missions theology of Cape Town Declaration

The document that emerged from the Cape Town Congress is significant. Although it is

not treated there, but was fixed and published only months after the congress, it bears the name *Cape Town Commitment* (German: *Die Kapstadt-Verpflichtung*, abbreviated: KV). The Theological Commission of LCWE had created it in a careful, a year-long work and with the endeavor to place it in the tradition of the final documents of the two previous Congresses, the “*Lausanne Commitment* (actually “Covenant”) and the “*Manila Manifesto*”.

However, already the first theologically fundamental main part was much longer than the two previous documents. For here, both the spiritual task of the mission was considered in all its aspects and it was anchored bible-theologically and dogmatically. This testifies to a profound exegetical and systematic-theological scholarship. Unfortunately this already finished part of the Cape Town Declaration was deliberately withheld up to the Sixth Conference day. The main reason for this was that it should only be published together with the II. main part still in progress, which is entitled “*For the world we serve: The Cape Town Call to Action*”. A translation into German was made accessible only two years later by Michael Herbst in the documentary volume published in the Aussaat-Verlag to make it available for the public.

It is impossible within the scope of this article to present in detail the Cape Town Commitment and to undergo an examination. The authors of the theological foundation have organized it into ten elaborated theses with each introduced by the formula “*We love ...*”:

- We love 1. because God first loved us, we
- love 2. the living God, 3. God the Father,
4. God the Son, 5. God the Holy Spirit, 6.
- God’s Word, 7. God’s world, 8 God’s gospel,
9. God’s people, 10. God’s mission.

That was certainly innovative, and it appears to be anchored in God’s courteous love. Equally gratifying is that the KV founds missions in a *trinitarian* way, as it has become common at

the latest at the 5th World Mission Conference in Willingen. It is to be welcomed that each of the theses is substantiated with many Scripture quotations.

However, the question must be raised whether out of the new motivation for missions because of our love, in a subtle way the *theocentric*, i.e. the subject of missions located in God himself is shifted in an *anthropocentric* way, by the nature of its style, namely through the introductory “*We love ...*”, man is made to be the starting point. Since this shows the danger at hand, that of the *Missio Dei*, God’s mission, now becomes a *Missio hominum* (mission of people), especially because the substance of the content places its main weight on the action-oriented II. Part of the KV.

More precarious is yet another danger, detected by attentive observers that is even deeper rooted theologically. It is that the evangelicals in the Lausanne Movement have probably developed an altered *understanding of the world* in relation to the biblical, especially the Johannine writings. This can be found in Part II “For the world, we serve”. The term “world” (Greek κόσμος) is in the New Testament so ambivalent, that is, ambiguously used: It is in fact on the one hand within the meaning of John 3:16 the world that God so loved that he gave his only begotten Son for it. Secondly, “world” here means generally also the universal habitat of all created beings. “World” also appears thirdly - especially with John and Paul – as the corrupted world from the rebellion of Satan and the fall into sin which is the revolting humanity, collectively resisting against their Creator.

That understanding of world and humanity was also foundational for the theology of the reformers, particularly Martin Luther. To a related change in the conservative evangelicals the leading missions theologian of the Vatican, Professor Dr. *Robert Schreiter* calls attention in a theological evaluation of the KV.²

He observes quite correctly that in the 1990s and in the first decade of the 21st century, a greater interest in the term “*reconciliation*” is coming to the foreground, and this across the denominations. This was similarly done already at the recent world mission conference of the WCC in Athens 2005. In the Lausanne Covenant 1974 there still seems to be a distant relationship between the Church and the world, derived from the fall into sin narrative in Genesis 3. Christians are called out “from the world” and would be sent back “into the world”. “The Cape Town Commitment”, says Schreiter, “deals with the question in another way, by providing the biblical story of God’s action in the world in the context of the topic ‘love’. It does not deny the sinfulness ... But it is striking that it sets the tone, to love the world as God would do it. The reviewer of the Cape Town Commitment here arrives at the decisive double question: “Does the Cape Town Commitment represent a total shift in an evangelical theology of missions? Does from its warm world embrace arise a radical dissonance with the Reformed reading of the radical nature of the fall of Adam and Eve, which has hitherto been the foundation of its missions theology?”

This astute observation of a leading Catholic missions theologian deserves high regard in my opinion. This is not at all a dispute over isolated dogmatic questions. Rather, arising out of the issues of world and human understanding highlighted here, there are far-reaching consequences for the missionary thinking and acting in general. An observer, living in Cape Town and trained in theological judgments, *Dorothea Scarborough* - previously active in missionary work among the Polynesians³ - shared with me after reading the *Cape Town Commitment* her first impression:

“I think it’s beautifully written. But the over-emphasis of love makes it one-sided; because Martin Luther says it: ‘We are to fear God above all things, love and trust’ ... Nowhere is clearly stated that pagan religions

are demonic. ... The sin, the wrath of God and eternal damnation, as well as the devil, are hardly mentioned in the Commitment. ... All this fits with your theme, 'convergence between Lausanne and WCC'."

And she added:

"By being nice alone there cannot be the contending Church on earth and the triumphing Church in heaven." - Due to the over-emphasis of the terms "reconciliation" (especially in the horizontal sense) and "love", the aspect of the confrontation between the Gospel and a world hostile to God is in danger of getting lost in the new evangelical missions theology.

Not only in Cape Town but in contemporary church and theology in general the salvation-historical dualism is lost. Because the image of God is too one-sidedly marked by his love and goodness, while he is barely recognized and preached as the *Holy One* any more. At this weak point also the urgently imperative mission theological study of the results of Lausanne II should start in Cape Town.

II. Busan 2013

1. The importance of the X. General Assembly for the current situation of the WCC

In spring 2010, the National Christian Council of Korea decided to invite the WCC to hold its X. General Assembly in the South Korean port city of Busan. This will be the first time that a WCC General Assembly takes place in the Far East. For this option there are various reasons; some are in the interest of the National Council of Churches in Korea itself, other considerations are in the senior staff of the World Council of Churches in Geneva. Probably these hope that the accommodation of the General Assembly will exert - in a country that is known for the spiritual vitality of its Chris-

tian inhabitants -, an invigorating effect on the further development of the WCC at all. Since at present the WCC is in a sickly situation. Its former momentum in the era of such famous General Assemblies like the one in New Delhi in 1961 and Uppsala in 1968 under very energetic and purposeful Secretaries-General as *Willem A. Visser 't Hooft* and *Philip Potter* slackened after the VII. General Assembly in 1991 in Canberra.

An entire block of important member churches, namely the Orthodox and evangelical participants, had been dismayed at particularly to the demonstration of a shamanic ritual by the Korean *theology professor Chung, Hyun Kyung* -, where she had called the *han*-spirits of the dead, and this in the name the leading motto of Canberra: "*Come, Holy Spirit, renew the whole creation!*" For the Orthodox Churches this appeared to be proof that the WCC has now openly taken a syncretistic course. They threatened to cancel their membership if not the whole system of the WCC will thoroughly reformed. During his last term of office general secretary *Konrad Raiser* spoke about the demands of the Orthodox and began to work on a structural reform. Since then, the conductive Geneva staff have retained to express provocative pronouncements and to impose on the member churches a prefabricated agenda. But the WCC has lost much of its public interest.

2. The new ecumenical mission statement "Together towards Life"

1. The ecumenical view of missions of Uppsala 1968

On the Protestant side, there were the evangelical churches and mission agencies around the world, which very early objected to the inadequate biblical substantiation of ecumenical pronouncements and programs of action. In particular, they complained that in the official plans, soul winning evangelization and church planting and growth in the geographical areas

hardly reached with the message of Christ. So the well-known missiologist *Dr. Donald McGavran* presented the challenging question to the Geneva planning group in 1968: “Will Uppsala betray the two billions?” He meant precisely those ethnic groups in remote areas, who have never heard the Gospel. Because the main concern for Uppsala was the “humanization” socio-political structures in the two-thirds world of Africa, Asia and Latin America.

For this, in the past decade and a half since the end of World War II. the former *International Missionary Council*, and then the WCC, into which this was incorporated in New Delhi, had developed a new concept of mission and evangelism, propagated under the name “*Missio Dei*”. This term implied that “missions” originally was not a task entrusted primarily to the Church, but a work of the Triune God himself, who was present in the world of politics as well as in nature and both, sometimes in soft development, sometimes by revolutions, guiding them to their goal, the “kingdom of God”. Being his human instruments in this process, God can also use other ones than the church, both from other religions as well as political liberation movements. Thus the World Council of Churches included as Instruments of the *Missio Dei* also communist guerrilla groups. This meant that until the collapse of the Soviet bloc in 1989/90 the political statements made by the Geneva staff letter with a prophetic claim, were very rarely directed against acts of oppression and persecution, committed by communist governments. This “selective indignation” finds today an explosive parallel: The terrible persecutions of Christians in North Korea are concealed in the preparatory documents for Busan and will play no role in the topics to be addressed.

2. A new ecumenical mission statement

Already there is the draft for a mission statement, the first since 1982, where the WCC had published a document under the name “*Mission and Evangelism - An Ecumenical*

Affirmation”. Exactly three decades later, in September 2012, the WCC Central Committee agreed at its meeting in Crete to a detailed declaration, presented to them by the host of the Geneva Commission on world mission and evangelism, Metropolitan *Geevarghese Mor Coorilos*. It is entitled: “*Together towards life: mission and evangelism in changing landscapes*”.

At first glance, in this document its spiritual language is striking. It addresses some key biblical terms, like especially “spirit”, “life”, “creation” and “kingdom of God”. The authors of this mission statement endeavor to place this in this close relationship with the main theme of the X. Assembly of the WCC “God of life - Lead us to justice and peace”. The main divine person who is called by the motto for Busan “God of life”, is consistently called in all 112 paragraphs of the Declaration “the spirit”, sometimes also “Holy Spirit”. This is described as one who is present and active in the world’s history and in the whole of creation, and that includes the entire cosmos. The Spirit has a central mission, to take part in which we all are called: the bringing about justice and peace between all members of the human society and to lead the whole of creation to their destination, the kingdom of God. This ultimate goal is not understood as being attained by an eschatological act of God in the creation of a new earth. It should rather come through a gradual *transformation* into existence. “Transformation” is a key concept in ecumenical theology, which, as we have seen, is increasingly used also by evangelical groups and theologians.

The presence of the Spirit is recognized everywhere where a change in the present situation of injustice and conflicts takes place. That is why it is also the mission of God’s people to get involved in such a transformation. The declaration states in § 10: “The Church is God’s gift to the world for their transformation towards the Kingdom of God”.

In this view, the mission of the church is viewed much broader than that, to seek the salvation of souls. Because - and this is true for now - "Both the earth and our bodies must be transformed by the grace of the Spirit." (§ 20) - "Mission resists spiritually against all unjust structures and is ready to transform all life-destroying values and systems, wherever they are at work in our economy, our politics, and even in our churches." - This means that Christian missionaries may not limit their *spiritual* task to preaching, prayer and service; because the statement tells us so, that "God's free gift of life compels us (sic!), to take up the confrontation with idolatrous attitudes, unjust systems, political domination and exploitation in our current world economic order (§ 30). What a tremendous task is assigned here to the churches, mission societies and individual Christians regardless of whether they are professionally qualified at all! They are expected to solve all those tricky problems of our contemporary world, where governments, economists, scientists and other specialists, and even the United Nations itself strive to overcome them usually in vain.

Another key concept, which plays an important role in the explanation, is the word "life". Their title is indeed *"Together on the road to life"*. Even the motto of the conference is calling God as a "God of life" and begs him to lead us to justice and peace. We should especially believe in God the Holy Spirit, who keep the life and strength and renew the whole creation. The mission of the church is described as one, "to celebrate life and in the power of the Holy Spirit to resist all life-destroying forces and transform them."

After all of this the attentive reader will wonder what the essence of the so cherished "life" actually would be. Apparently it is identical with creation itself, and preservation of life is the same as our responsibility for the preservation of pristine creation. Such a concept is well-approved without difficulty -, in secu-

larized societies, up to the representatives of African tribal religions, the center of which is, according to *Placides Tempels*, the "force vital", on which all natural beings depend.

My impression is that the statement does not clearly distinguish between two essentially different kinds of life, where the former is called in Greek βίος, the other ζωή. A biblical concordance study shows us that βίος essentially refers to the earthly life according to its function and its length. On the other hand the word ζωή refers to an ontologically higher form; it means the supernatural life, which God the Father and Jesus Christ already have and in which the believers should gain full share after their resurrection. Already now they have received it incipiently in Christ. Especially in the Gospel of John we encounter the term ζωή frequently. It is centrally unfolded as the gift of salvation, which Jesus gives to those who come to him and remain in him. In John 5:24 Jesus assures his followers: *"Verily I say unto you, He who hears my word and believes him who sent me, has eternal life; he does not come into judgment, but has passed from death into life."*

Unfortunately, this truly Christological and soteriological understanding of the key biblical term "life" has been lost in the mission statement for Busan. It has been extended or watered down to a universal force of nature that can be easily taken captive by followers of any pantheistic religion or ideology, including the gurus in the New Age movement.

III. The need for a confessional-theological wake-up call

1. The dilemma of evangelical churches in Korea in view of Busan 2013

The Geneva leadership of the WCC has gratefully accepted the invitation to Korea, knowing that the vast majority of churches and Christians are evangelical there. Not all responsible

church leaders and theologians in Korea were supporting that the X. General Assembly would be taking place in their country. They feared indeed that the questionable traits of the Geneva Ecumenical Movement, in which they had previously taken offense, especially the political one-sidedness and the pluralistic view of non-Christian religions, could fatally affect the evangelical character of the host churches. In the Korean Evangelical Association whose Chairman, Prof. Dr. *Myung-Hyuk Kim*, also a regional representative of the *International Christian Network*, they deliberated about the wisdom of participating in the Busan conference and invited me to provide a critical analysis of the preparation plans for the X. General Assembly as well as give advice for an evangelical contribution to a positive outcome of the conference. Since I had to cancel my planned fifteenth journey to Korea for family reasons, I sent two lecture manuscripts in written form. - I recommended to the Korean theologians also to study for themselves the most important preparatory document carefully, and cautioned them of the evangelical and very biblical sounding style of the document.

This biblical character is based, incidentally, also on the fact that some passages are written by evangelical theologians from Asia committed to the WCC. But closely associated with such seemingly or actually biblically orthodox statements that are reminiscent of the Lausanne Movement documents, are completely different ones.

The most important correction which evangelical theologians should apply to the new ecumenical mission statement refers to the mixing or confusion of two modes of history, namely, *world history* and *salvation history*. It must be pointed out that God is at work in these two areas in different ways. In world history, he acts as the creator, preserver and judge, while according to Rom 13,1-7 he authorizes the governmental organs to bring to bear his commandments.

However, world history does not move continuously and straight forward to convert the present state of affairs into the kingdom of God. The concept of “*transformation*” is erroneous. It is not a biblical term and contradicts the Christian teaching on the relationship between the present world and the future Kingdom of God in power and glory. Between the two successive conditions gaps a chasm which is marked by the return of Christ. He himself will end the old aeon, by executing the judgment of the world court and then making visible his previously hidden world rule. Therefore evangelical theologians should bring this prophetic vision again to the foreground and vigorously demand a biblical eschatology, which is ultimately repressed in that ecumenical mission document.

Truly evangelical mission, and that is, mission in a consistently biblical sense is always oriented by the “view toward the end” (Walter Freytag). It knows that the return of Christ will only take place when all the nations of the earth will have received the testimony of the gospel of the kingdom (Matt 24,14; 28,18-20), and this not in a gently-natural transformation process, but in the form of a confrontational and battle action.

2. The risk of an altered understanding of missions by ecumenism

For those who had observed the tensioned opposition between ecumenists and evangelicals especially since their confrontation in the mission section II in Uppsala 1968 and even observed much earlier, it seemed highly surprising that one of the first greeting speeches given at the opening of the Cape Town Congress greetings came from the - specifically invited! - new general secretary of the WCC, the Norwegian pastor *Olav Fykse Tveit*. Clearly he alluded to the earlier difference between the modern ecumenical and evangelical mission understanding, which had been one of the

reasons that following the 8th World Missionary Conference in Bangkok 1973 in the next year the very differently targeted Congress in Lausanne was scheduled. Tveit explained that the geographical distance between Lausanne and Geneva was not far, and so it should be hoped that also the theological distance between the two movements will be overcome more and more. He became even more clearly in a personal interview, which he led in December 2011 with me and my companion *Dr. Werner Neuer* at our visit to the Ecumenical Centre. He explained almost verbatim: “That which evangelicals have denounced particularly sharply at the Bangkok conference 1973 has now become their own understanding of missions!” Particularly he probably thought about the new “holistic” concept and program of a mission in which the evangelistic, social and political responsibility of the church are inextricably linked. This is also a query to the progress and outcome of the Lausanne Congress in Cape Town.

Certainly all the organizers, speakers and participants who were there, agreed that it was still valid for them what the Lausanne Covenant has to say in its 3rd article in 1974:

“Jesus Christ ... has given himself as the only ransom for sinners. He is the only mediator between God and men. ... All people are lost in their sin, but God loves all. He does not want that any should perish but that all should come to repentance. “

But the consequence of this fact that this must also become visible that “in the mission of the church toward the dedicative ministry, evangelism is in the first place”, was only advanced by part of the delegates in Lausanne 1974. To others, this statement was more of a thorn in the flesh. Instead, after Lausanne, the left wing in the form of so-called “Radical evangelicals”, also called “*Social Concern Evangelicals*” became stronger. They have already articulated themselves vigorously during II. Lausanne Congress in Manila 1989 and also influenced

the *Cape Town Commitment*, particularly in the II., the main part dedicated to missionary practice. If this influence continues, the evangelical movement for world evangelization might take step by step the same course which paralyzed the international missionary movement which had so powerfully taken off in Edinburgh 1910, in the second and third decade of the 20th century, and finally bringing about its downfall in the 1960s.

3. Evangelical transformation theorists among us

The temptation to change course of evangelical missions in theory and practice is stirred also in Germany and other European countries. I am thinking in particular of the programmatic book by the Swiss missiologist *Roland Hardmeier* “Church is Mission: Towards a holistic understanding of mission”⁴. This is based on his doctoral thesis, by which he attained a doctorate in 2008 at the University of South Africa (UNISA). It is entitled: “The whole gospel for a world in need of healing: On the mission theology of the radical evangelicals”⁵.

In Germany, the position in question is largely taken by two lecturers at the Marburg Bible Seminary, Johannes Reimer⁶, also a lecturer at UNISA, and Tobias Faix⁷. Also in the Korntal “Academy for World Missions” (AWM) their “holistic understanding of missions” is represented at least by one lecturer, Dr. Andreas Kusch⁸.

Early this year 2013 a study meeting in Herenberg was held, whose aim was to bring the representatives of the two contrary understandings of missions into dialogue and if possible, to a theological understanding. The interest was, as it turned out already at the high number of participants, very large. The aim of the moderator *Dr. mult. Thomas Schirrmacher*, to arrive by way of clarification of positions at a convergence, seemed achieved by the fact that

the lecturers from the Marburg Bible Seminary asserted that also in their efforts to social transformation, evangelistic proclamation was included. However, for some conservative participants and observers this did not remove the skepticism that the consensus achieved in Herrenberg was superficial.

4. Practical implications of the altered understanding of missions

Last year a missionary of the Liebenzell Mission in Zambia, *Michael Pflaum*, came on a visit to Germany to give especially reports on the progress of the missionary work in Southern Africa. In personal conversation, he complained that the lately sent missionaries primarily had endeavored to initiate and promote technical and economic projects for the benefit of the poor population. However, that would take their time and energy so that they barely achieve the evangelization of pagan tribes.

Similar observations were made by the Württemberg pastor *Karl Baral*, whom I had also invited to this symposium. He would have been very happy to come because he recognized the importance of our cause. In his letter of refusal, he wrote:

“Thank you for inviting me to this exciting conference. With Rolf Scheffbuch I was very much connected, but also the theme of transformation moves me for quite some time. It seems to me: What was advanced in the late 1960s and early 1970s by the WCC and what was rejected as anti-Christian by the professing side (the former Hofacker Association, etc.), is now enforced powerfully by the evangelicals themselves. I remember in great gratitude the lectures from you from that time, and your books back then “Kingdom of God or world community?” (Beyerhaus/Künne) or “Bangkok ‘73 - beginning or end of world missions?”, which gave direction to me.”

I had once also appreciated *John Stott*, but it seems that (among other things) through him this new direction has entered into the evangelical movement⁹, which now controls not only the Marburg CTL College, but also strongly the practical life and the topics of evangelicalism in Germany.

I also think of the theme of last year’s Liebenzell children’s missions conference “*world changer*”. A young boy came home from this festival and said: “I am now also a world changer”. - Where we have made in former times missionary assignments, today evangelical communities and free churches make assignments for social welfare in kindergartens and other facilities.”

5. Task and content of a new declaration on the foundational crisis of missions

The theological and practical trends in the evangelical missionary movement both globally as well as here in Germany, as I have tried to show in this paper, cause us to be deeply troubled. They do not allow professing Bible-believing Christians and communities, to pass over in silence, since the warning is incumbent: „Resist the beginnings!“

We have not done well in the past. I remember rather that the first statement with which the Theological Convention of Confessing Movement, founded in 1969 and continued today by the International Conference of the Confessing Communities, a few months after the IV. WCC General assembly in Uppsala 1968, went public, was the *Frankfurt Declaration on the foundational crisis of missions*. It was sent shortly after its adoption on 4 March 1970, to the leadership of all German Protestant missionary societies and instigated them to a strong excitement. Yes, it came about at a polarization within the mission societies federated in the German Protestant Missionary Association and a separation between the

older missions aligned to Geneva and the younger evangelical missions, who joined forces to work in the Association of Evangelical Missions. And not only from Germany came the echo, but due to their translation in more than a half-dozen languages also from other countries up to the Far East. Everywhere it was recognized that this is a threat to the biblical course of missions which needed to be recognized and rejected. In the course of that time it happened that just then many new doors opened to authentic Gospel proclamation, therefore the first Frankfurt Declaration paved the way to the First Lausanne Congress on World Evangelization in July 1974.

Now my friends and I, as well as the deceased great mission friend *Rolf Scheffbuch*, have recognized that the evangelical missionary movement today is threatened by a similar risk of change of direction. This time it occurs in succession of past unbiblical mission objectives like “*Social Gospel*” or “humanization” under slogans like “holistic understanding of missions” and “transformation”.

That is why we have invited to this Symposium. We hope that the lectures held here will open our eyes to the seriousness of the situation. Moreover, we have also prepared a final document, which we like to call “Tuebingen Declaration on the foundational crisis of missions”. As in our first two Frankfurt declarations from 1970 and 1989, this draft is based on the biblical *salvation-historical* perspective, which is guiding the German protestant mission since Zinzendorf. Thus we consider this to be extremely helpful and non-relinquishable today in response to all current challenges of Christian missions. We hope that we can adopt it here together and that we will be heard through it by those responsible in mission and church, as long as there is still time to be heard.

ENDNOTES

1 When choosing the venue for the III. Lausanne Congress, the Lausanne Committee

consciously followed Carey’s proposal. Already on 4 May 2007 declared its Chairman *Douglas Bridesall*: “We believe that the two hundredth anniversary of Carey’s vision and the centennial of its fulfillment (in Edinburgh 1910) is an appropriate frame to encourage the international leadership again to join forces, to determine the course of global evangelism for the 21st century.”

2 Robert J. Schreiter: „*From the Lausanne Covenant to the Cape Town Commitment: A Theological Assessment*“, in: *International Bulletin of Missionary Research*, Vol. 35, No 2, April 1011, pp. 88-92.

3 She is, by the way, member of the leading committee of the International Conference of Confessing Communities.

4 Schwarzenfeld: Neufeld, 2009.

5 Pretoria: University of South Africa, 2008.

6 Cf. J. Reimer, *Leben. Rufen. Verändern: Chancen und Herausforderungen gesellschaftstransformativer Evangelisation heute* (Marburg an der Lahn: Francke, 2013).

7 Cf. T. Faix et al. (ed.), *Würdest du bei IKEA einkaufen?: 4 x 3 Aktiveinheiten zur ganzheitlichen Nachfolge* (Schwarzenfeld: Neufeld, 2009).

8 Cf. A. Kusch (ed.), *Der Kampf gegen die weltweite Armut - Aufgabe der Evangelischen Allianz?: zur biblisch-theologischen Begründung der Micha-Initiative* (Bonn: Verl. für Kultur u. Wissenschaft, 2009).

9 In the *Lausanne Commitment* written by John R. W. Stott, it is written in § 5: (See *Lausanne Documents* vol. 1, p. 12): „Nevertheless we affirm that evangelism and social as well as political activity are even-handedly (sic!!) our duty as Christians.”

PETER BEYERHAUS (Prof. Dr. theol. DD), Gomaringen, is Director of Diakrisis Institute. Prof. em. of Missiology at University of Tuebingen. Chairman of the International Conference of Confessing Communities. Author of many books and articles.

DIE POSITION DES TÜBINGER PFINGSTAUFRUFS IM LICHT DES TRINITARISCH-HEILSGESCHICHTLICHEN MISSIONSVERSTÄNDNISSES

1. Der theologiegeschichtliche Ursprung der trinitarisch-heilsgeschichtlichen Missionsbegründung

1.1 Der Gedanke der „*Missio Dei*“

Die trinitarische Begründung der Mission, die in dem mir gestellten Thema angesprochen ist, geht zurück auf einen Vortrag, den der Basler Theologe *Karl Barth* im Jahre 1934 in Berlin gehalten hat. Er trug wesentlich zu einer um die Mitte des 20. Jahrhunderts einsetzenden Neubesinnung auf das Wesen der Mission in deren theozentrischer Verankerung bei. Barth hatte darauf aufmerksam gemacht, dass in der klassischen Dogmatik der Begriff „Mission“ seinen Ort in der Trinitätslehre habe, die in heilsökonomischer Fortsetzung der innertrinitarischen *processiones* des Sohnes und des Geistes von den *missiones Dei* sprach.

Über diese trinitarischen Begründung der Mission als „*Missio Dei*“ in ihrer heilsgeschichtlichen Perspektive kam es in der evangelischen Missionstheologie in den folgenden Jahren zu einem weitgehenden Konsensus. In dem darin ausgedrückten trinitarischen Heilsplan Gottes fand man eine Übereinstimmung auch in der katholischen und der orthodoxen Missionstheologie. Ich möchte in meinem Referat von diesem ökumenischen Konsensus ausgehen, wenn ich zunächst meine eigene trinitarisch-heilsgeschichtliche Schau kurz darzulegen versuche.

1.2 Der vorzeitliche ewige Heilsratschluss des Vaters

Fragen wir nach dem tiefsten Ursprung der Mission, so liegt dieser nicht etwa in der Zeit, auch nicht im Missionsbefehl des Auferstandenen an seine Apostel (Matthäus 28,18-20). Nein, der Grund ist viel früher gelegt, nämlich im geheimnisvollen Leben der Heiligen Dreieinigkeit selber, wie es sich „immanent“ vollzieht im ewigen Hervorgehen der göttlichen Personen auseinander – durch die Zeugung des Sohnes und die Hauchung des Geistes – und in ihrem erkennenden und liebenden sich einander Schenken. Analog setzt sich dieses innergöttliche Leben kraft der freien Selbstbestimmung des Dreieinen zum liebenden Schöpfer und Herrn der Welt „ökonomisch“ fort in einer Geschichte der Selbstmitteilungen Gottes an seine Geschöpfe. Fundamental sind dies die **Sendungen Gottes des Sohnes und des Geistes in die Welt**. Ihnen voraus gingen aber schon die im Alten Testament berichteten Sendungen Abrahams, Moses, der Engel, Richter und Propheten sowie proklamatorisch die Sendung Israels an die Völkerwelt (Ex 19,4-6).

Was ist die *Ursache* für diesen folgeträchtigen Umschlag von der Ewigkeit in die Zeit, für dieses Heraustreten des allgenugsamen Gottes aus sich selbst und seinen Eintritt in die Geschichte? Die biblischen Schriften verweisen uns auf seinen vor Grundlegung der Welt gefassten ewigen **R a t s c h l u s s**, in welchem das gesamte Handeln Gottes in der Geschichte

und deren letztes Ziel begründet liegt. Dieser Gedanke kommt in der Heiligen Schrift – teils ausdrücklich, teils implizit – so oft, klar und betont zum Ausdruck, dass wir mit exegetisch und dogmatisch gutem Gewissen die trinitarische Entfaltung der in Christus zentrierten Heilsgeschichte als das Leitmotiv der Bibel bezeichnen können, das Altes und Neues Testament zur Einheit verbindet.

1.3 Die missiologische Implikation des göttlichen Heilsratschlusses

Die teleologische Sinnmitte der Heilsgeschichte liegt in der Offenbarung und unaufhaltsamen Verwirklichung des göttlichen Heilsplanes. Von daher erfahren auch die *Sendungen des Sohnes*, die des *Geistes* und die der *Kirche* ihre formale und inhaltliche Bestimmung. Wir können also unter Bezug auf den einstigen Direktor der Baseler Mission, *Karl Hartenstein* (1894-1952), sagen: „*Mission ist eine der Kirche Jesu Christi anvertraute Ausführung des Heilsplanes Gottes mit und in der Welt in der heilsgeschichtlichen Epoche zwischen Himmelfahrt und Parusie Christi, in Fortsetzung seiner eigenen heilsgeschichtlichen Sendung. Sie geschieht in geistgeleiteter Gehorsam gegenüber Seiner unsichtbaren, erlösenden Königsherrschaft über Kirche und Welt.*“

Die Begründung der Mission in Gottes Heilsratschluss ist ein kardinales Kennzeichen heilsgeschichtlicher Missionstheologie, und zwar sowohl in ihrer evangelischen als auch ihrer katholischen Gestalt, wie sie klassisch formuliert im konziliaren Missionsdekret *Ad Gentes* (1966 Kap I,2) niedergelegt worden ist. Hier erklärten die Konzilsväter: „*Die pilgernde Kirche ist ihrem Wesen nach 'missionarisch' ..., da sie selbst ihren Ursprung aus der Sendung des Sohnes und der Sendung des Heiligen Geistes herleitet gemäß dem Plan Gottes des Vaters. – Dieser Plan entspricht der 'quellhaften' Liebe, dem Liebeswollen Gottes des Vaters.*“

1.4 Die trinitarisch-heilsgeschichtliche Begründung der Mission als *Proprium* klassischen evangelischen Missionsdenkens

Die trinitarisch-heilsgeschichtliche Orientierung hat bis zur III. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Neu Delhi 1961 weitgehend das evangelische Missionsdenken bestimmt. Schon seit Beginn des 20. Jahrhunderts hatte die evangelische Missionstheologie in Deutschland, der Schweiz wie auch in anderen europäischen Ländern wie Holland und in Skandinavien immer wieder ihre besondere Berufung dadurch wahrzunehmen gesucht, dass sie das in ihr gepflegte heilsgeschichtliche Verständnis der Mission in die Internationale Missionsbewegung kritisch-konstruktiv einbrachte. Das tat sie im Blick sowohl auf deren ökumenische wie – heute zunehmend – auch ihre evangelikale Gestalt.

Seit der IV. Vollversammlung des ÖRK in Uppsala 1968 bis in die Gegenwart wurde diese Tradition weitergeführt im Blick auf dessen Vollversammlungen und Missionskonferenzen wie auch auf die drei Kongresse der Lausanner Bewegung in Lausanne 1975, Manila 1989 und Kapstadt 2010.

Dies geschah auch durch die Verlautbarungen des *Theologischen Konvents Bekennender Gemeinschaften*, bis dieser durch die *Internationale Konferenz Bekennender Gemeinschaften* im Jahre 2005 abgelöst wurde. Alle diese Erklärungen waren von dem klassischen heilsgeschichtlichen Missionsverständnis geleitet, wie es innerhalb der akademischen Missionswissenschaft von *Gustav Warneck* (1834 – 1910) grundgelegt worden ist.

Immer ging es darum, gegenüber schwärmerischen Tendenzen zur Vorwegnahme des kommenden Reiches Gottes an die grundlegende heilsgeschichtliche Unterscheidung zwischen dem „Schon jetzt“ und dem „Erst dann“ durch das dreifache Kommen des Christus: einst im Fleisch, heute im Geist

und schließlich in Macht und Herrlichkeit zu erinnern.

Auch heute haben viele gegenwärtige Unklarheiten über Grund, Ziel und die rechte Gestaltung der Mission eine gemeinsame theologische Ursache: Sie lassen die heilsgeschichtliche Schau, den „Blick auf das Ende“ (Walter Freytag), wie das in der Vergangenheit den Weg der evangelischen Missionsbewegung bestimmt hat, in Vergessenheit geraten. Das ist ein schwerer Verlust.

2. Die Infragestellung des trinitarisch heilsgeschichtlichen Missionsverständnisses durch die Transformationstheologie

Am 1. und 2. März 2013 fand in Gomaringen bei Tübingen ein Symposion statt, das dem Gedenken an den im November 2012 heimgerufenen Prälaten und Förderers der Missionsbewegung Rolf Scheffbuch gewidmet war. Das Thema dieses Symposions war „Die Veränderung des evangelikalen Missionsverständnisses“.

Dabei erarbeiteten wir eine missionstheologische Erklärung, die unter dem Namen „*Tübinger Pfingstaufruf*“ veröffentlicht und in mehrere Sprachen übersetzt worden ist.

Nicht nur den Teilnehmern an dem Symposion bereitete es seit geraumer Zeit große Sorge, dass nunmehr auch die evangelikale Missionstheologie beginnt ihre traditionelle *biblisch-heilsgeschichtliche* Begründung zu vernachlässigen. Schritt für Schritt nähert sie sich nämlich dem *geschichtstheologischen* Missionsverständnis des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) an, wie dieser es unter dem Einfluss säkular-ökumenischer und politischer Theologien seit etwa 1960 entwickelt hat. Das geschieht wesentlich durch die Vermittlung der ursprünglich in Lateinamerika beheimateten „Radikalen Evangelikalen“.

Unstatthaft werden hier Heilsgeschichte und Weltgeschichte auf dem Weg zur gewollten Aufrichtung des Reiches Gottes schon auf dieser Erde ineins gesetzt.

Hiergegen erhoben wir in Gomaringen mit dieser öffentlichen Erklärung warnend unsere Stimme, wie die Bekennenden Gemeinschaften das auch in früheren Krisenzeiten der Mission durch Wächterrufe getan haben. Ich denke dabei zumal an die *Frankfurter Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission* (1970) sowie die *Lausanner Verpflichtung* im Jahre 1974.

2.1 „Transformation“ als neue Thematik evangelikaler Missionstheologie

Das zeitgenössische theologische Denken der Evangelikalen bewegt sich zunehmend im Spannungsfeld zwischen *Verkündigung* der durch Christi Sühnetod gewirkten Versöhnung mit Gott einerseits und *Gesellschaftsveränderung* als angeblichem Ziel der Mission andererseits.

Dieses Missionsverständnis wird gekennzeichnet mit Begriffen wie „*ganzheitlich*“, „*holistisch*“ oder „*inkarnatorisch*“. Viele Missiologen betreiben ihr Fach jetzt unter der Bezeichnung „*Missionale Theologie*“. Damit ist eine Schau verbunden, in der alle Wirkungsbereiche der Kirche – einschließlich ihrer sozialen und politischen Mitverantwortung und des Dialogs mit den anderen Religionen – bestimmt sind von ihrer umfassenden Sendung in die Welt, unter dem Verheißungsziel „*Reich Gottes*“.

In diesem Zusammenhang bildet das Wort „**Transformation**“ einen Schlüsselbegriff, der vielen Christen bisher unbekannt war. Angesichts seiner raschen Verbreitung und wachsenden Dominanz bedarf er – so empfanden wir – dringend einer Klärung.

Das Wort „Transformation“ als solches kommt vom lateinischen *transformare* = umformen. „Transformation“ im Sinne einer Veränderung

von sozialen und politischen Strukturen ist so kein biblischer Begriff. Am ehesten entspricht ihm das griechische *metamorphóo* = umgestalten, verwandeln¹. Im Neuen Testament ist damit die vom Heiligen Geist bewirkte Umwandlung der Wiedergeborenen, ihre Heiligung und „Verklärung“, nicht aber eine Umgestaltung irdischer sozialer Zustände gemeint.

Dass die Neoevangelikalen das Konzept einer Gesellschafts-Transformation nützlich fanden, hängt damit zusammen, dass sich in weiten Teilen der amerikanischen Missionsbewegung seit dem letzten Viertel des 20. Jahrhunderts die „*Kingdom-Theology*“ durchgesetzt hat. Dies geschah in Verdrängung der bisherigen auf persönliche Bekehrung und Gemeindebau ausgerichteten Missionstheologie.

Eine Facette dieser „Reich-Gottes-Theologie“ bildet die *Dominion-* bzw. Herrschaftstheologie. Sie entsprang aus der älteren amerikanischen Tradition des „Postmillennialismus“, d.h. der Überzeugung, dass das von Jesus verkündete und anbruchsweise aufgebaute messianische Friedensreich, das Tausendjährige Reich (*Millennium*) von Offenbarung 20, 1-6, schon vor Jesu Wiederkunft auf dieser Erde errichtet werden soll.

Diese Vorstellungen sind von den deutschsprachigen Autoren der Transformations-Theologie übernommen worden, und durch ihre Veröffentlichungen und Lehrtätigkeit werden sie an evangelikalen Missionsseminaren und Hochschulen verbreitet. Aktionen wie die „*Micha-Initiative*“² setzen sie in die Tat um und erheben sie zum neuen Missionsprogramm.

Dagegen protestierte *Rolf Scheffbuch*, unterstützt von einigen anderen pietistischen Theologen. Denn hier würde die Mission mit politischen Zielen verknüpft, die utopischen Charakter tragen (z. B. Halbierung der Weltarmut bis zum Jahre 2015!) und welche

die Arbeitskraft und finanziellen Mittel der Missionare auf Kosten der vorrangigen Evangelisierung überlaste.

Vertreter der „transformatorischen Bewegung“ haben durch beeindruckende Buchserien auf sich aufmerksam gemacht, die mehrheitlich von Dozenten des Marburger Bibelseminars verfasst sind. Sie erzielten durch ihre Veröffentlichungen und Kongresse der Europäischen Evangelischen Allianz (Motto: „*Transforming Our World*“) eine beträchtliche Breitenwirkung.

Das macht eine theologische Auseinandersetzung mit der Transformations-Theologie erforderlich. Sie hat nämlich konkrete Auswirkungen in der missionarischen Praxis. Wirtschaftlich-soziale Projekte verdrängen die evangelistische Verkündigung.

Zu deren Notwendigkeit bekennen sich zwar grundsätzlich auch die meisten Transformations-Theologen. Trotzdem beobachten wir mit Besorgnis, dass in ihren programmatischen Veröffentlichungen neben die Verkündigung des Evangeliums soziale und, wo möglich, politische Aktionen als gleichwertige, ja sogar bevorzugte Ausdrucksform des Evangeliums und der Königsherrschaft Gottes treten. Durch diese Erweiterung bleibt die *soteriologische*, d.h. die auf das ewige Heil gerichtete Dimension des Evangeliums, die von Jesus durch seinen Sühnetod gebrachte Erlösung, nicht unberührt. Im Gegenteil tritt sowohl in der Theorie als auch der missionarischen Praxis das Heil der Seele erklärtermaßen hinter der Schaffung besserer sozialer und ökonomischer Lebensbedingungen zurück.

2.2 Das Schriftverständnis der Transformations-Theologie

Transformations-Theologen bekennen sich zwar grundsätzlich zur Vertrauenswürdigkeit und Zuverlässigkeit der Heiligen Schrift. Allerdings sind gefährliche Weichenstellungen zu beobachten, welche die Schriftauslegung

betreffen. Sie stehen im Zusammenhang mit der „*kontextuellen Hermeneutik*“, welche einen Text von seinem *Kontext*, in diesem Falle der sozialpolitischen Situation, her verstehen will. Die Problematik liegt darin, dass man hier die biblischen Texte nach den kontextuellen Auslegungsmethoden liest, wie sie aus befreiungs-theologischen und feministischen Theologien bekannt sind. Die sozial-politische Situation, in der die biblischen Texte gelesen werden, bietet dabei den Deutungsschlüssel.

Damit verbindet sich eine bestimmte Zuordnung von Altem und Neuem Testament. Willkürlich ausgewählte geschichtliche Ereignisse des Alten Testaments, wie besonders die Befreiung Israels aus Ägypten sowie die prophetische Predigt gegen Machtmissbrauch und Ungerechtigkeit, betrachtet man als „paradigmatische“ (vorbildhafte) Modelle, auf die man auch die heutige Mission der Kirche verpflichtet. Dadurch wird aber der Boden der klassischen evangelischen Schriftauslegung verlassen. Für diese bildet bekanntlich Jesus Christus die inhaltliche heilsgeschichtliche Mitte der heiligen Schrift, der uns selber den verbindlichen Aufschluss darüber gibt, wie das Alte Testament als auf ihn bezogen zu verstehen ist.³

Eine Folge des kontextuellen Verständnisses der Heiligen Schrift bei den Transformations-Theologen ist, dass der *Mensch* mit seinen Problemen und Wünschen zum *Mittelpunkt* wird, nicht aber Gott, der sein Handeln in Gericht und Gnade in der Heiligen Schrift offenbart. Wenn nun der biblische Text nur auf die Fragen des heutigen Kontextes hin gelesen wird, kann er das nicht mehr aufzeigen, was er selbst sagen will.

2.3 Das Jesusbild der Transformations-Theologie

Tiefgreifende Konsequenzen hat die kontextuelle Bibelauslegung für die *Christologie*, d.h. ihre Sicht von Person und Werk von Jesus, dem Christus. Von ihrer Darstellung des zentralen Inhalts des christlichen Glaubens her fallen

zugleich die Entscheidungen für das Gesamtverständnis der Kirche und ihrer „missionalen“ Existenz.

Christologische Gesichtspunkte kommen bei allen Autoren der Transformations-Theologie gelegentlich zu Worte. Was sie aber hauptsächlich interessiert, ist das Menschsein Jesu und sein hingebender Dienst in den sozialen Nöten dieser Welt. Das geschieht unter weitgehender Ausblendung seines Gottseins, wie dieses besonders im Johannesevangelium (Joh 1, 1-14; 20, 28) betont herausgestellt wird und von der Alten Kirche in ihren grundlegenden Dogmen von Nizäa 325 und Chalcedon 451 formuliert worden ist: Ist doch nach diesen der Sohn Gottes wesensgleich mit Gott dem Vater, und in seiner Person sind beide Naturen, die göttliche und die menschliche, untrennbar miteinander vereint.

Nun wird zwar das Wunder der Menschwerdung Gottes angesprochen in dem Begriff „*inkarnatorisch*“, der im zeitgenössischen Missionsverständnis der neuevangelikalen Bewegung eine wichtige Rolle spielt. Doch geht es dabei gerade nicht so sehr um das einmalige Wunder der Fleischwerdung des ewigen Logos in der Person des Christus. Vielmehr wird in dem, was wir eine „Vorbild-Christologie“ nennen können, hervorgehoben: Der mensch-gewordene Jesus Christus habe sich zum Diener gemacht und eine Existenz des Dienstes in den Nöten der Menschheit geführt.

Was sollen wir hierzu sagen?

Gewiss rief Jesus von Nazareth Menschen auf, in seine Nachfolge einzutreten, und er legte in seinen Predigten und Lehren die Grundlagen einer christlichen Ethik. Doch ist zu bedenken, dass die heilsgeschichtliche Einmaligkeit der Menschwerdung des ewigen Wortes Gottes (Joh 1,14), sein einmaliger Opfertod sowie seine Erhöhung auf den Thron Gottes einer „*Imitatio*“ (wörtlich „Nachahmung“) *Christi* eine Schranke setzt. Sein Sühneopfer am Kreuz zur

Tilgung unserer Schuld kann nicht nachgeahmt werden. Es ist im Sinne des biblisch-reformatorischen Heilsverständnisses unstatthaft, aus dem „*Christus für uns*“ ein einseitiges „*Wir wie Christus*“ zu machen; denn damit würde aus dem Evangelium ein neues Gesetz.

Heute steht die Missionsbewegung in Gefahr, durch Kontextualisierungs-Bemühungen solcher Art auf die Fährte eines unechten Jesus geführt zu werden.

2.4 Kirche für die Welt

Das, was in der Transformations-Theologie der *Christologie*, der Lehre vom Wesen und Werk des Gottessohnes Jesus Christus, widerfährt, hat direkte Folgen auch für die *Ekklesiologie*, das Verständnis der Kirche. So wie dort bei Jesus Christus der wichtigste Aspekt der ist, dass er sich zum Diener der Welt in ihren Nöten machte, wird hier auch die Kirche einseitig unter dem Aspekt ihres Dienstes bei der Welttransformation betrachtet. Das bedeutet, dass die *Funktion* der Kirche wichtiger wird als ihr *Wesen*.

In Neuen Testament besteht dieses bekanntlich darin, dass sie in inniger Verbindung mit dem erhöhten Christus steht, so, wie die Glieder des Leibes zu ihrem Haupt.⁴ In ihrer Neugeburt haben die Gläubigen *Anteil an der göttlichen Natur* gewonnen (2 Petr 1, 4), *entronnen der verderblichen Lust der Welt*.

Durch Gott den Sohn steht die Gemeinde auch mit den beiden anderen Personen Gottes in enger Verbindung. Sie ist das *Volk Gottes* und der *Tempel des Heiligen Geistes*.

In der Transformations-Theologie hingegen wird die Kirche in einer anderen Perspektive betrachtet und gewertet. Hier steht sie unter der Berufung, sich in ihrer ganzen Existenz dem Dienst in der Welt zu widmen und sich um die Verwandlung der wirtschaftlich-sozialen und politischen Strukturen der Gesellschaft zu bemühen, sodass dadurch Schritt für Schritt das Reich Gottes in Erscheinung trete.

Unter den Neoevangelikalen in den USA gab es schon zuvor eine ähnliche Entwicklung. So vertritt die *Dominion Theologie* den Gedanken, es sei Aufgabe der Kirchen und Christen, das Reich Gottes schon in der diesseitigen Geschichte aufzubauen. Programmatisch wird das in der Bewegung „*Emergent Church*“ vertreten. Sie versteht sich als das neue „Paradigma“ [Leitbild] einer „missionalen Kirche“ für das 21., postmoderne Jahrhundert. Die Kirche ist in dieser Sicht Instrument Gottes zur Ausführung seines Reichsplanes. Doch könne er sich dabei auch anderer Instrumente bedienen, z. B. der nichtchristlichen Religionen wie auch politisch-sozialer Bewegungen, deren Mitglieder Atheisten sein mögen.

Transformations-Theologen halten formal an der dreifachen Grundaufgabe der Kirche: *Leiturgia*, *Diakonia* und *Martyria* (Anbetung, Diakonie und Zeugnis) fest. Aber es fällt auf, dass dabei auch der Gottesdienst der Gemeinde zu einem Aufruf umgepolt wird, sich bei der Veränderung der Welt hin zum Reich Gottes einzusetzen. Ebenso ist die Mission weniger das Angebot an die gottentfernten Menschen, durch Bekehrung und Glauben an die Sühnetat Christi am Kreuz Vergebung der Sünden und ewiges Leben zu empfangen. Stattdessen wird sie zur Aufforderung, mitzuwirken beim Bau des Reiches Gottes im Hier und Jetzt.

2.5 Gottes sich gegenwärtig sichtbar ausbreitende Königsherrschaft

Im Rahmen der Transformations-Theologie spielt der Begriff des Reiches Gottes eine zentrale Rolle, allerdings fast ausschliesslich in seiner gegenwärtigen Dimension. Gottes Königsherrschaft werde *hier und jetzt*, in dieser Welt, durch die Mission mit deren „sozial-transformativem Auftrag“ dargestellt und ausgebreitet. Das Reich Gottes könne überall da wahrgenommen werden, wo sich die „Werte des Reiches“ durchsetzen und die lebensfeindlichen Strukturen von Ungerechtigkeit, Unterdrückung und

Ausbeutung überwunden werden. Das gelte sogar für nicht- oder außerchristliche Vorgänge.

Bei solchen Behauptungen wird der „eschatologische Realismus“ der Bibel übersehen, d. h. das, was sie über tatsächlich zu erwartende endzeitliche Ereignisse vorhersagt: das Ausreifen des Bösen, das Weltreich des Antichristen, der Weltuntergang und das Jüngste Gericht. Wird all das in innerweltliche utopische Programme umgewandelt, so hält dies die Kirche von ihrer vorrangigen Missionsaufgabe ab, den christusfernen Menschen das Evangelium zu verkündigen.

3. Transformation im Missionsverständnis des Ökumenischen Rates der Kirchen

Nach dieser Betrachtung des evangelikalen Gebrauchs des Begriffes „Transformation“ als Inhalt eines neuen Verständnisses der Weltevangalisation und ihrer Aufgabe möchte ich nun einen Blick auf dessen Auslegung in der jüngsten Grundsatzerklärung zum Thema Weltmission und Evangalisation werfen, wie sie auf der X. Vollversammlung im November 2013 vorgetragen worden ist.

Sie trägt den Namen **„Gemeinsam für das Leben“** und ist auf den ersten Augenschein in einer recht biblischen Sprache gehalten. Sie greift die Begriffe „Geist“, „Leben“, „Schöpfung“ und „Reich Gottes“ auf. Damit passte sie gut zusammen mit dem Motto der X. Vollversammlung in Busan, an der ich als Berichterstatter für *idea* teilgenommen habe. Es lautete: **„Gott des Lebens – führe uns zu Gerechtigkeit und Frieden“**.

Die Person der trinitarischen Gottheit, die im Leitwort für Busan angerufen wurde, und als „Gott des Lebens“ bezeichnet wird, wird in der Missionserklärung wesentlich mit dem Geist identifiziert und bisweilen „Heiliger Geist“ genannt. Er wird beschrieben als einer, der in der Weltgeschichte sowie in der Schöpfung,

den ganzen Kosmos eingeschlossen, gegenwärtig ist und handelt. Der Geist hat eine zentrale Mission, an der mitzuwirken auch wir berufen sind. Die Aufgabe des Geistes bestehe darin, Gerechtigkeit und Frieden zwischen allen Teilen der menschlichen Gesellschaft aufzurichten und die Schöpfung ihrem Ziel, dem Reich Gottes, entgegenzuführen. Dieses äußerste Ziel wird nicht etwa durch einen eschatologischen Akt Gottes erreicht. Vielmehr werde dies durch eine schrittweise *Transformation* geschehen, ein Schlüsselbegriff in der gegenwärtigen ökumenischen Theologie.

Wie wir schon ausgeführt haben, wird dieser Begriff jetzt auch von einigen evangelikalen Missiologen und Missionswerken gebraucht. Die Gegenwart des Geistes wird überall da erkannt, wo eine Transformation aus dem jetzigen Zustand der Ungerechtigkeit und des Konflikts stattfindet, und die Mission des Volkes Gottes bestehe ebenfalls darin, sich für die Transformation einzusetzen. So wird im 10. Paragraphen der Erklärung bekräftigt: „Die Kirche ist Gottes Gabe an die Welt für deren Transformation zum Reich Gottes.“

In diesem Missionsverständnis hat die Kirche eine viel weitere Aufgabe als die, sich daran zu begeben, Seelen zu retten. „Sowohl die Erde wie auch unsere Leiber müssen durch die Gnade Gottes transformiert werden, heißt es in § 20. Das bedeutet, dass Mission auch im aktiven politischen Engagement besteht, und das in der Bereitschaft, gegen alle ungerechten Strukturen zu kämpfen. „Mission widersteht geistlich und sucht, alle lebenszerstörerischen Werte und Systeme zu transformieren, wo immer diese in unserer Wirtschaft, unserer Politik und sogar in den Kirchen am Werke sind.“

Das heißt also, dass christliche Missionare sich nicht darauf beschränken dürfen, ihre geistliche Aufgabe in Verkündigung, Anbetung und Dienst wahrzunehmen. Denn die Erklärung erzählt uns ja, dass „Gottes freie Gabe der Liebe uns zwingt („*compels*“) zur

Konfrontation mit abgöttischen Annahmen, ungerechten Systemen, Politik von Herrschaft und Ausbeutung in unserer gegenwärtigen weltwirtschaftlichen Ordnung (§ 30).

Was für eine ungeheure Aufgabe ist hier Kirchen, Missionen und einzelnen Christen zuerteilt, unabhängig davon, ob diese beruflich dazu zugerüstet sind, sich in allen Lebensbereichen zu engagieren! Man erwartet von ihnen, dass sie alle eingefleischten Probleme unserer gegenwärtigen Welt lösen, mit denen Regierungen, Wirtschaftsbesitzer, Wissenschaftler und andere Fachleute, ja sogar die Vereinten Nationen meist vergeblich ringen.

Ein anderer Schlüsselbegriff, der in der ökumenischen Missionserklärung eine wichtige Rolle spielt, ist das Wort „**Leben**“. Das Thema von Busan war ja „Gemeinsam für das Leben“. Auch die Vollversammlung lenkte unsere Aufmerksamkeit auf das Leben, indem sie Gott als den Gott des Lebens anrief und ihn beschwor, uns zu Gerechtigkeit und Frieden zu führen. Das bedeutete, dass Gerechtigkeit und Frieden wesentlich im sozialpolitischen Sinn als Hauptgabe des Lebens zu verstehen seien. In der Einleitung laden uns die Verfasser dazu ein, in ihr Bekenntnis einzustimmen: „Wir glauben an den Dreieinigen Gott, der Schöpfer, Erlöser und Förderer allen Lebens ist.“ Besonders sollen wir glauben an Gott den Lebensspender, der das Leben unterhält und kräftigt und die gesamte Schöpfung erneuert. Im folgenden §2 wird die Mission der Kirche als die beschrieben, „Leben zu zelebrieren und allen lebenszerstörenden Mächten in der Macht des Heiligen Geistes zu widerstehen“.

Hier fragt sich der aufmerksame Leser, was wohl das Wesen dieses hoch geschätzten „Lebens“ eigentlich ist. Es erscheint so, als sei es identisch mit der Schöpfung selbst, und dass die Pflege dieses Lebens identisch ist mit unserer Verantwortung für die Bewahrung der Schöpfung und ihrer Integrität.

Ein solches Konzept wird auch Beifall finden bei den Anhängern aller Religionen und Ideologien. Das gilt auch für die *Afrikanischen Traditionellen Religionen*, die sich, wie der belgische Missionar *Placide Tempels* in seinem Buch „Bantuphilosophie“ gezeigt hat, um die „*force vital*“, die Lebenskraft aufbauen, von der alles Leben abhängig ist.

Aber in welcher Weise gelingt es der neuen ökumenischen Missionserklärung, das genuine *biblische* Verständnis von Leben zur Geltung zu bringen? Bekanntlich bildet es besonders beim vierten Evangelisten, Johannes, einen Schlüsselbegriff, den er oft mit dem ewigen Leben gleichsetzt, dessen sich die drei Personen der Dreieinigkeit, Vater, Sohn und heiliger Geist erfreuen. Von ihnen her wird es auch denen mitgeteilt, die es im Glauben und in Liebe empfangen.

Die Erklärung von Busan jedoch unterscheidet nicht zwischen den beiden wesenhaft unterschiedlichen Arten von Leben. Im Griechischen wird der eine Typ βίος (bios), der andere ζωή (zoe) genannt. Ein Blick in die Konkordanz zeigt uns, dass βίος hauptsächlich das natürliche irdische Leben hinsichtlich seiner Funktionen und seiner Dauer bezeichnet. ζωή hingegen drückt eine viel höhere Form aus, nämlich das übernatürliche Leben, das Gott und Christus schon besitzen und dessen die Gläubigen endgültig nach ihrer Auferstehung von dem Tode teilhaftig werden. Jedoch dürfen sie es schon jetzt besitzen, wenn sie eng mit Jesus Christus in Glaube und Liebe verbunden sind.

In Johannes 5,24 (Menge Übersetzung) versichert Jesus seinen Nachfolgern: „*Wahrlich, wahrlich ich sage euch: Wer mein Wort hört und dem glaubt, der mich gesandt hat, der hat das ewige Leben und kommt nicht in das Gericht, sondern er ist aus dem Tode ins Leben hinübergangenen.*“

Beklagenswerterweise ist in der Missionserklärung von Busan dieses echt christologische

und soteriologische Verständnis von „Leben“, ihrem Schlüsselbegriff, verloren gegangen. Es ist hier zu einer universellen Kraft generalisiert worden, die leicht von den Anhängern irgendeiner pantheistischen Religion oder einer Ideologie übernommen werden könnte.

Dieses Konzept von Leben liegt auch der Einführung des Begriffes der „**Transformation**“ zugrunde, welche in der Genfer Ökumenischen Bewegung nunmehr die zentrale Aufgabe von Weltmission und Evangelisation bildet.

Was uns aber besonders alarmieren muss, ist der Umstand, dass das Gleiche ja auch zunehmend in der weltweiten Bewegung der Evangelikalen stattfindet. Hier besteht zwischen dem ökumenischen und dem evangelikalen Missionsverständnis heute kaum noch ein Unterschied. In Busan ist dies sogar ausdrücklich erklärt worden in den an die Plenarversammlung gerichteten Grußworten der als Gäste teilnehmenden Repräsentanten der Weltweiten Evangelikalen Allianz und der Lausanner Bewegung für Weltevangelisation.

4. Der Tübinger Aufruf, zum heilsgeschichtlichen Missionsverständnis zurückzukehren

4.1 Die Verankerung des Tübinger Pfingstaufrufs in der heilsgeschichtlichen Schau der Bibel

Die Stärke der biblisch-heilsgeschichtlichen Schau erweist sich sowohl in der Theologie als auch der Praxis der Mission darin, dass sie das Gottes-, Welt- und Zeitverständnis der Bibel selbst aufnimmt. Sie geht von der zeitlichen und inhaltlichen Mitte des Heilshandelns Gottes in Jesus Christus aus, setzt ihre beiden Hauptteile Altes und Neues Testament in das entsprechende Verhältnis zueinander und beachtet die dazugehörigen Unterscheidungen. Daraus ergibt sich auch das erwähnte Spannungsverhältnis zwischen dem „*Schon jetzt*“ und dem „*Erst dann*“.

Viele umstrittene Themen finden von ihr her eine überzeugende Antwort.

Dazu gehört *erstens* und insbesondere die Stellung des *Volkes Israel* unter den Völkern. Nach dem Zeugnis von Paulus in Römer 11,25-32 wird die schließliche Bekehrung und Wieder-Aannahme Israels dann stattfinden, wenn die Völkermission zur Vollendung gekommen, die „Fülle der Heiden“ eingegangen ist und Christus wiederkommen wird. Ihm möchte die Mission an Israel die Herzen der Juden öffnen.

Zweitens findet die religionstheologische Frage nach dem Wesen der *nichtchristlichen Religionen* in ihrem Verhältnis zum christlichen Glauben ihre Antwort in deren dreipoliger Bestimmtheit durch Gottes Uroffenbarung⁵, die Antwort des Menschen in Gehorsam und Widerstand⁶ sowie die Wirksamkeit der Dämonen⁷.

Drittens bewährt sich die heilsgeschichtliche Schau auch im gegenwärtigen Ringen um eine *Zukunftsgestaltung*, die dem Evangelium gemäß ist. Die Kirche Jesu Christi darf in ihrer sozial-politischen Mitverantwortung Zeichen des schon angebrochenen Reiches setzen, diesen jedoch weder eine zu große noch oder umgekehrt eine zu geringe Bedeutung beimessen. Vielmehr vertraut sie fest auf die gewisse Erfüllung der biblischen Verheißung des Reiches Gottes bei der Wiederkunft Jesu Christi in Macht und Herrlichkeit. In seinem Reich werden Friede und Gerechtigkeit miteinander endgültig verwirklicht sein (Off 21, 1.24).

4.2 Evangelistische Verkündigung und soziale Verantwortung in Geschichte und Gegenwart der Mission

Die Einwände unseres Symposions gegen die Transformations-Theologie sind nicht gegen deren Hinweis auf die soziale Mitverantwortung der Mission gerichtet. Wir sind keineswegs gegen die Taten der Liebe, wohl aber gegen die massive Schwerpunktverlagerung zwischen Verkündigung und sozialer Verant-

wortung; denn dadurch droht das Evangelium zu einem *ideologischen Programm* zu werden. Wir gestehen den Transformations-Theologen ihr berechtigtes Anliegen zu, dass Bekehrung und Gesinnungswandel sowie die Jesusnachfolge auch sozialetische und strukturverändernde Konsequenzen haben. Aber wir widerstehen dem von ihnen erweckten Eindruck, dass der Mensch der „Macher“ des Reiches Gottes wäre und das empfangene Heil sich gleichsam erst durch die Tat erweisen würde. Denn dies kommt einer neuen „Werkgerechtigkeit“ nahe.

Gewiss soll und kann christliche Mission solche Menschen, die Armut und sonstige Not erleiden, durch diakonische Taten der Liebe auch leiblich spüren lassen, dass ihnen besonders Gottes Barmherzigkeit und Fürsorge zugewandt ist. Und gewiss kann das Reich Gottes durch die Ergebnisse christlichen sozialen und diakonischen Handelns zuweilen zeichenhaft sichtbar erscheinen. Doch können solche positiven Veränderungen im wechselhaften Lauf der Weltgeschichte auch wieder entschwinden. Erschreckend zeigt sich das heute in dem rapiden Werteverfall im einst christlichen Abendland.

Schon zu Beginn der neuzeitlichen Missionsbewegung wussten die lutherischen, pietistischen und evangelikalen Missionen in ihrer Theologie und ihrem praktischen Einsatz um die Bedeutung sozialetischen Handelns. Dabei beachteten sie jedoch *Luthers* Lehre von den zwei Regierungsweisen Gottes zur Rechten und zur Linken, d.h. Kirche und Staat, bzw. die reformierte Unterscheidung zwischen den zwei Mandaten, dem kulturellen und dem missionarischen. Das hielt sie heilsam von der Verirrung ab, sie miteinander zu vermischen und soziales Wohl als geistliches Heil auszugeben, wie das die Schwärmer zur Reformationszeit taten.

Unter diesen Voraussetzungen haben christliche Missionare aller Konfessionen in Afrika

und Asien auf den Gebieten der Erziehung, ärztlicher Hilfe und wirtschaftlicher Entwicklung beachtliche Leistungen vollbracht. Sie zeigten ihre Früchte auch in bemerkenswerten gesellschaftlichen Verbesserungen bis in staatliche Ordnungen hinein.

Und doch stand für sie alle das Anliegen, verlorenen Menschen durch den Ruf zur Bekehrung und zum Glauben an das Evangelium den Weg zum ewigen Heil zu eröffnen, an erster Stelle. Deshalb dürfen auch wir im missionarischen Einsatz nie das Wichtigste vernachlässigen, was wir als Beauftragte von Jesus allen Menschen bringen sollen: das Angebot der Versöhnung mit Gott aufgrund des Sühnetodes von Jesus am Kreuz und die Gewissheit des ewigen Lebens durch seine Auferstehung von den Toten.

So ist und bleibt die Verkündigung des Evangeliums vom Heil in Christus die primäre Aufgabe der Mission und Evangelisation.

4.3 Das Kommen des Reiches Gottes in biblischer Perspektive

In seinem Brief an die Römer zeigt der Apostel Paulus seinen Lesern, wie in biblischer Schau das Kommen des verheißenen Messianischen Reiches sich *in Stadien* verwirklicht, die es in der christlichen Lebensführung in Selbstzucht und in Geduld zu beachten gilt.

Daher betraten die ökumenischen Humanisierungs-Programme des 20. Jahrhunderts einen Irrweg. Denn in ihrer Verbindung mit der liberalen Theologie und dem Entmythologisierungs-Programm nahmen sie die Grundaussagen der biblischen Heilsgeschichte nicht ernst. Das musste zur Abkühlung des evangelistischen Eifers führen.

Heute nun droht die gleiche Gefahr auch den evangelikalen Missionen. Sie tut es, soweit diese sich auf die Projekte sog. „*ganzheitlicher; holistischer; inkarnatorischer*“ oder eben auch *transformativer* Mission einlassen. Denn hier

stellen die Bemühungen um das leibliche und soziale Wohl die Bemühungen um das Heil der Menschen leicht in den Schatten.

Dies ist kein Urteil über die guten Absichten ihrer Befürworter. Jedoch müssen wir das sehr ernst nehmen, was die Heilige Schrift *negativ* über die Sündhaftigkeit des menschlichen Herzens und die Zerstörungsmacht sagt, die dem Teufel, dem „*Fürsten dieser Welt*“⁸, vorläufig, d.h. bis zum Ende dieser Weltzeit, noch verblieben ist. Darum muss eine heilsgeschichtlich ausgerichtete Mission gegenüber den ideologischen und theologischen Fortschrittsutopien den Wirklichkeitscharakter der biblischen Prophetie zur Geltung bringen.

Nach ihr wird der gegenwärtig noch wirksame Einfluss der dämonischen „Mächte und Gewalten“ erst der wiederkommende Christus völlig beseitigen (2 Thess 2,8; Off 19,20).

Paulus beschreibt in Epheser 6,10-17 seine Mission als einen Kampf, an dem auch die Gemeinde teilnehmen soll. Darum hat unsere Teilnahme an Gottes trinitarischer Mission neben der *soteriologischen*, dem Heil dienenden, Aufgabe auch eine *kämpferische Seite*: Sie ruft den Sieg des Christus über alle Verderbensmächte aus.⁹

Positiv hingegen dürfen wir uns auf die leuchtenden Verheißungen der biblischen Endzeit-Prophetie verlassen: Der Wiederkommende wird nach der Vernichtung der Weltherrschaft des Antichristen auf dieser Erde sein Reich aufrichten. Danach wird Gott der Vater den neuen Himmel und die neue Erde schaffen, aus der alles Leiden verschwunden sein und Gerechtigkeit wohnen wird (Offb 21 und 22).

ENDNOTEN

1 Mt 17,2; Röm 12,2; 2 Kor 3,18.

2 Vgl. A. Kusch (Hg.), *Der Kampf gegen die weltweite Armut - Aufgabe der Evangeli-*

schen Allianz?: zur biblisch-theologischen Begründung der Micha-Initiative (Bonn: Verl. für Kultur u. Wissenschaft, 2009).

3 Lk 24,27.45; vgl. Apg 13,47; 2 Kor 1,20.

4 1 Kor 12,12; Eph 1,22; 4, 15; 5,23; Kol 1,18.

5 Apg 14,17; Joh 1,9; Röm 1,19-20.

6 Apg 17,27f.; Jes 53,6a.

7 2 Kor 4,4; Eph 2,2.

8 Joh 12,31; 14,30; 16,11.

9 Mt 10,1; Mk 16,17; 2 Kor 10,4.

PETER BEYERHAUS (Prof. Dr. theol. DD), Gomaringen, ist Direktor des Instituts Diakrisis. Prof. em. der Missionswissenschaft an der Universität Tübingen. Vorsitzender der Internationalen Konferenz Bekenner der Gemeinschaften. Autor zahlreicher Bücher und Aufsätze.

I HEARD
THE VOICE OF
THE LORD
SAYING:
"WHOM SHALL I SEND,
AND WHO
WILL GO FOR US?"
THEN I SAID:
"HERE AM I!
SEND ME."

Isa 6:8

THE POSITION OF THE TUEBINGEN PENTECOST CALL IN LIGHT OF THE TRINITARIAN-SALVATION-HISTORICAL UNDERSTANDING OF MISSIONS

1. The theological-historical origin of the trinitarian-salvation-historical justification of missions

1.1 The concept of “*Missio Dei*”

The Trinitarian justification of missions, which is addressed in the topic I was asked to present, goes back to a lecture which the Basel theologian *Karl Barth* has held in Berlin in 1934. He contributed significantly to an incipient reconsideration of the nature of missions in its theocentric anchoring around the mid-20th century. Barth had drawn attention to the fact that in classical dogmatics the term “missions” has its place in the doctrine of the Trinity, which spoke in salvation-economic continuation about the intratrinitarian *processiones* of the Son and the Spirit of the *missiones Dei*.

About this Trinitarian justification of missions as “*Missio Dei*” in its salvation-historical perspective, the evangelical mission theology in the following years arrived at a far-reaching consensus. In the Trinitarian plan of salvation of God expressed by it, a match also in the Catholic and Orthodox missions theology was found. I want to start in my lecture from this ecumenical consensus, when I try to briefly explain first my own Trinitarian-salvation-historical view.

1.2 The prehistoric eternal plan of salvation of the Father

If we enquire into the deepest origin of missions, it is not related to time, nor to the Great Commission of the risen Christ to his Apostles

(Matthew 28,18 to 20). No, the reason is given much earlier, namely in the mysterious life of the Holy Trinity itself, as it takes place “immanent” in the eternal emergence of the divine persons apart - through the generation of the Son and the spiration of the Spirit - and in their cognitive and loving giving to each other. Analogously, this inner divine life continues through the free self-determination of the Triune One to be the loving Creator and Lord of the world “economically” in a history of the self-communications of God to His creatures. These are foundationally the **sendings of God the Son and the Spirit into the world**. These were preceded, however, already by the sendings of Abraham, Moses, the angels, judges and prophets and proclamational the sending of Israel to the nations of the world (Ex 19,4 to 6), as reported in the Old Testament.

What is the *cause* of this significant alteration from eternity into time for this emergence of the all-sufficient God out of himself and his entry into history? The biblical writings refer us to his eternal *r e s o l u t i o n* made before the foundation of the world, in which the entire work of God in history and its ultimate goal is founded. This idea occurs in Holy Scripture – partly explicitly, partly implicitly – so often, clear and emphatically that we can denote with an exegetically and dogmatically good conscience the Trinitarian development of salvation history, centered in Christ, as the leitmotif of the Bible, which connects the Old and New Testament into a unity.

1.3 The missiological implication of the divine salvation resolution

The teleological center of meaning of salvation history lies in the revelation and unstoppable implementation of the divine plan of salvation. From this the sending of the *Son*, of the *Spirit* and of the *church* receive their definition in form and content. We can therefore say with reference to the former director of the Basel Mission, Karl Hartenstein (1894 -1952): *“Mission is an execution of God’s salvation plan with and in the world, entrusted to the Church of Jesus Christ, in the salvation-historical period between Ascension and Parousia of Christ, in continuation of his own salvation-historical sending. It happens in spirit-led obedience to His invisible, redeeming kingdom rule over the Church and the world.”*

The substantiation of missions in God’s plan of salvation is a cardinal indicator of a salvation-historical missions theology, both in its Protestant and its Catholic form, as it has been classically expressed in the conciliar missionary Decree *Ad Gentes* (1966 Chapter I, 2). Here the Council Fathers declared: *“The pilgrim Church is by nature ‘missionary’... since in herself it derives its origin from the mission of the Son and the mission of the Holy Spirit according to the plan of God the Father. This plan corresponds to the ‘fountain-like’ love, the love-will of God the Father.”*

1.4 The Trinitarian-salvation-historical justification of missions as a characteristic aspect of classic protestant mission thinking

The Trinitarian-salvation-historical orientation has largely determined the protestant mission thinking up to the III. General Assembly of the World Council of Churches in New Delhi in 1961. Already since the beginning of the 20th century, the protestant mission theology in Germany, Switzerland as well as in

other European countries such as Holland and Scandinavia had always wanted to carry out their special vocation by contributing critically yet constructively their salvation-historical understanding of missions to the International Mission Movement. It did so regarding both its ecumenical as - increasingly nowadays - also its evangelical form.

Since the IV. WCC General Assembly in Uppsala 1968 up to the present day, this tradition was continued in view of its general assemblies and mission conferences as well as on the three Congresses of the Lausanne Movement in Lausanne 1975, Manila 1989, and Cape Town 2010.

This was done also by the pronouncements of the *Theological Convention of Confessing Communities* until it was superseded by the *International Conference of Confessing Communities* in 2005. All these statements were directed by the classic salvation-historical understanding of missions as it has been established within academic missiology by *Gustav Warneck* (1834-1910).

The issue was always to give the reminder – against fanatical tendencies of anticipation of the coming kingdom of God – regarding the basic salvation-historical distinction between the “already” and the “only then” through the triple coming of Christ: once in the flesh, now in the Spirit, and finally in power and glory.

Even today, many current uncertainties about foundation, purpose, and the right configuration of missions, have a common theological cause: The salvation-historical perspective, the “view toward the end” (*Walter Freytag*), as it had determined the path of the protestant missionary movement in the past, has fallen into oblivion. This is a serious loss.

2. The questioning of the trinitarian-salvation-historical understanding of missions through transformation theology

On 1 and 2 March 2013, a symposium was held in Gomaringen near Tübingen, which was dedicated to the commemoration of the deceased (in November 2012) prelate and promoter of the missionary movement, Rolf Scheffbuch. The theme of this symposium was “The change in the evangelical understanding of missions”.

We worked out a mission theological declaration that has been published under the name “*Tuebingen Pentecost Call*” and has also been translated into several languages.

Not only the participants in the symposium have been concerned for some time that now also the evangelical mission theology begins to neglect its traditional *biblical-salvation-historical* justification. Step by step it draws closer to the *historical-theological* understanding of mission of the World Council of Churches (WCC), as this has developed under the influence of secular-ecumenical and political theologies since around 1960. This is done mainly by the mediation of the “Radical Evangelicals”, originally located in Latin America.

Salvation history and world history are unified in an inadmissible way to be put on the path to the desired establishment of the kingdom of God already on this earth.

Against this, we raised in Gomaringen with this public statement our warning voice as the Confessing Communities have done in previous times of crisis of the mission by guardian calls. I am thinking especially of the *Frankfurt Declaration on the Foundational Crisis of Missions* (1970) and the *Lausanne Covenant* in 1974.

2.1 “Transformation” as a new subject of evangelical mission theology

The contemporary theological thinking of evangelicals is moving increasingly in the field of tension between the *proclamation* of reconciliation with God through Christ’s atoning death on the one hand and *social change* as the alleged aim of missions on the other.

This understanding of missions is characterized by terms such as “*integrated*”, “*holistic*” or “*incarnational*”. Many missiologists operate their subject now under the name “*Missional theology*”. This is connected to a perspective where all spheres of action of the Church - including its social and political responsibility and the dialogue with other religions - are determined by its comprehensive mission to the world, under the promised goal “*Kingdom of God*”.

In this context the word “*transformation*” forms a key concept, which was unknown to many Christians up to now. Given its rapid spread and growing dominance it needs – so we thought – urgent clarification.

The word “transformation” as such is derived from the Latin *transformare* = to reshape. “Transformation” in the sense of a change of social and political structures is not a biblical term as such. Most closely it corresponds to the Greek *metamorphóo* = to remodel, to transform.¹ In the New Testament it denotes the transformation of the regenerated, brought about by the Holy Spirit, their sanctification and “transfiguration”, but it does not mean a transformation of earthly social conditions.

The fact that the neo-evangelicals found the concept of social transformation helpful, is due to the fact that in much of the American missionary movement since the last quarter of the 20th century, the “*Kingdom-Theology*” has prevailed. This happened through repression of the hitherto existing missions theology aimed at personal conversion and church planting.

One facet of this “Kingdom-of-God-theology” is the *Dominion*- or domination theology. It emerged from the earlier American tradition of “postmillennialism”, i.e. the belief that the Messianic kingdom of peace, the thousand-year-reign (*Millennium*) of Revelation 20:1-6, proclaimed and incipiently built by Jesus, should be fully established before the return of Jesus on this earth.

These ideas have been taken over by the German-speaking authors of transformation theology, and through their publications and teaching activities they are disseminated to evangelical mission seminars and universities. Actions such as the “*Micha-Initiative*”² put them into action and elevate them to a new mission program.

Rolf Scheffbuch protested against this, supported by some other pietistic theologians. This is because here missions would be linked to political goals of a utopian nature (e.g. halving world poverty by 2015!) and which would overload the working power and financial resources of the missionaries at the expense of the priority of evangelization.

Representatives of the “transformative movement” have drawn attention to themselves by impressive book series that are written mostly by lecturers of the Marburg Bible Seminary. They achieve through their publications and conferences of the European Evangelical Alliance (Motto: “*Transforming Our World*”) a significant widespread impact.

This requires a theological debate with transformation theology. It has indeed an actual impact in the missionary practice. Socio-economic projects displace the evangelistic proclamation.

On its necessity most transformation theologians agree in principle. Nevertheless, we observe with concern that in their pro-

grammatic publications, social and, where possible, political actions occur as an equal, even preferred form of expression of the gospel and the kingdom of God besides the proclamation of the Gospel. Through this extension the *soteriological*, i.e. the dimension of the Gospel directed to the eternal salvation that Jesus accomplished through his atoning death of redemption, does not remain unaffected. On the contrary, both in theory and in missionary practice, the salvation of the soul avowedly recedes behind the creation of better social and economic living conditions.

2.2 The understanding of Scripture in transformation theology

Transformation theologians are in principle committed to the trustworthiness and reliability of Holy Scripture. However, dangerous decisions have to be watched, relating to the interpretation of Scripture. They are linked to the “*contextual hermeneutics*”, which attempts to understand a text from its *context*, in this case the socio-political situation. The problem is that the biblical texts are read here on the basis of the contextual interpretation methods as they are known from liberation and feminist theologies. The socio-political situation in which the biblical texts are read, provides the interpretive key.

Thus, a specific allocation of Old and New Testament is connected with it. Randomly selected historical events of the Old Testament, especially the deliverance of Israel from Egypt and the prophetic sermon against abuse of power and injustice, are considered to be “paradigmatic” (exemplary) models, to which the mission of the church today also needs to be committed. Thus, the foundation of classical Protestant exegesis is abandoned. For this, Jesus Christ is the central salvation-historical content of Holy Scripture, who himself gives us the definitive indication of how the Old Testament should be understood as referring to him.³

One consequence of contextual understanding of Holy Scripture by transformation theologians is that *man* with his problems and desires becomes the *focus*, but not God, who reveals his actions in judgment and grace in Holy Scripture. Now, if the biblical text is read only with regard to the questions of today's context, it can no longer disclose what it wants to say by itself.

2.3 The image of Jesus in transformation theology

The contextual interpretation of the Bible has profound consequences for **Christology**, i.e. its view of the person and work of Jesus, the Christ. Its presentation of the central contents of the Christian faith also impacts the decisions for the overall understanding of the Church and its "missional" existence.

Christological aspects are occasionally mentioned by all authors of transformation theology. But what they mostly care about is the humanity of Jesus and his self-sacrificing service to the social needs of this world. This is done with substantial neglect of his divine being, as this is emphasized particularly in John's Gospel (Joh 1:1-14; 20:28) and has been formulated by the Early Church in its fundamental dogmas of Nicea 325 and Chalcedon in 451: According to these the Son of God is of the same being with God the Father, and in his person both natures, the divine and the human, are inseparably united.

Now through the term "**incarnational**", the miracle of the Incarnation of God is addressed, which plays an important role in the contemporary understanding of missions in the neo-evangelical movement. But this involves just not so much the unique miracle of the incarnation of the eternal Logos in the person of Christ. Rather, in what we may call a "model-Christology", the following is highlighted: The Jesus Christ who became man, has willingly become a servant and living an existence of service in the midst of the needs of humanity.

What shall we say then?

Certainly Jesus of Nazareth called people to follow him, and he anchored in his sermons and teachings the basics of Christian ethics. But it must be remembered that the salvation-historical uniqueness of the Incarnation of the Eternal Word of God (Joh 1:14), his unique sacrifice, and his exaltation to the throne of God places a barrier to an "*Imitatio* (literally "imitation") of *Christ*". His atoning sacrifice on the cross to pay off our debt can not be imitated. It is inadmissible within the meaning of the biblical-Reformational understanding of salvation, to make from the "*Christ for us*" a unilateral "*We as Christ*"; as it would change the Gospel into a new law.

Today the missionary movement is in danger of being guided on the trail of an unreal Jesus by this kind of efforts of contextualization.

2.4 Church for the world

That which happens in transformation theology to *Christology*, the doctrine of the nature and work of God's Son Jesus Christ, has direct consequences also for *ecclesiology*, the understanding of the Church. Just as there in Jesus Christ the most important aspect is that he made himself a servant to the needs of the world, here, too, the church is regarded one-sidedly in terms of its service in the process of world transformation. This means that the *function* of the church becomes more important than its *essence*.

In the New Testament, it is well known that the church is in intimate connection with the exalted Christ, as the members of the body to their head.⁴ In its rebirth, the believers have gained *participation in the divine nature* (2 Pet 1:4), having *escaped the corrupting lust of the world*.

Through God the Son, the church is also in close connection with the other two persons of God. It is the *people of God* and the *temple of the Holy Spirit*.

In transformation theology, however, the church is regarded and evaluated in a different perspective. Here it is under the calling to dedicate its entire existence to the ministry in the world and to seek the transformation of the socio-economic and political structures of society, so that the kingdom of God would come to appearance step by step.

Among the neo-evangelicals in the US there was previously a similar development. Thus, *Dominion theology* represents the idea, that it is the task of the churches and Christians to build the kingdom of God already in the immanent history. Programmatically, this approach is represented in the “*Emergent Church*” movement. It sees itself as the new “paradigm” [guiding pattern] of a “missional church” for the 21st, postmodern century. The church is in this perspective the instrument of God to execute his kingdom plan. But he could also use other instruments, for example, the non-Christian religions as well as social-political movements, whose members may be atheists.

Transformation theologians formally hold to the triple fundamental task of the Church: *Leiturgia*, *Diakonia* and *Martyria* (adoration, service and testimony). But it is striking that also the worship of the congregation is reversed to a call to change the world toward the kingdom of God. Likewise, missions is not so much the offer to people alienated from God, to receive forgiveness of sins and eternal life through conversion and faith in the atoning work of Christ on the cross. Instead, it is an invitation to participate in the building of the kingdom of God in the here and now.

2.5 God's currently visible expanding kingdom

As part of the transformation theology the concept of the kingdom of God plays a central role, but almost exclusively in its current dimension. God's kingdom rule would be represented and extended *here and now* in this world by missions with its “social-transformative

commission”. The kingdom of God could be perceived everywhere, where the “values of the kingdom” prevail and the structures hostile to life, such as injustice, oppression and exploitation can be overcome. This applies even to non-Christian or extra-Christian operations. Such assertions overlook the “eschatological realism” of the Bible, i.e. what it predicts about actual eschatological events to be expected: the maturing of evil, the world empire of the Antichrist, the apocalypse and the Last Judgment. If all this would be converted to inner-worldly utopian programs, this would keep the church away from its primary mission task to proclaim the gospel to people alienated from Christ.

3. Transformation in the understanding of missions of the World Council of Churches

Following this consideration of the evangelical use of the term “transformation” as the contents of a new understanding of world evangelization and of its task, I would now like to take a look at its interpretation in the recent foundational declaration on the subject of World Mission and Evangelism, as it has been advanced at the X. General Assembly in November 2013.

It bears the name “*Together Towards Life*” and it is written at first sight in a quite biblical language. It takes up the terms “spirit”, “life”, “creation” and “kingdom of God”. So it fitted well with the theme of the Tenth General Assembly in Busan, in which I participated as a correspondent for *idea*. It read: “**God of life – lead us to justice and peace**”.

The person of the Trinitarian Godhead, which was called upon in the guiding motto of Busan, and is called the “God of life”, is identified in the mission statement much with the spirit and sometimes called “Holy Spirit”. He is described as one who is present and acts in the world's history and in creation, including the

entire cosmos. The spirit has a central mission to which we are called to contribute as well. The task of the spirit consists in establishing justice and peace between all parts of human society and to lead creation toward its goal, the kingdom of God. This ultimate goal is achieved not by an eschatological act of God. Rather, this would be done through a gradual *transformation*, a key concept in the present ecumenical theology.

As we have already pointed out, this term is now also used by some evangelical missiologists and mission agencies. The presence of the Spirit is recognized as everywhere where a transformation of the present state of injustice and conflict takes place, and the mission of the people of God also consists in working for transformation. Thus, the 10th paragraph of the declaration affirms: "The Church is God's gift to the world for its transformation into the kingdom of God."

In this understanding of missions, the Church has a much wider task than to undertake to save souls. "Both the earth and our bodies must be transformed by the grace of God, it is said in § 20. This means that missions is operative also in active political commitment, and the readiness to fight against all unjust structures. "Mission resists spiritually and seeks to transform all life-destructive values and systems wherever these are at work in our economy, our politics and even in the churches."

That is to say that Christian missionaries should not limit themselves to carry out their spiritual task in preaching, worship and service. Since the declaration tells us so, that "God's free gift of love urges us (*"compels"*) to confront idolatrous assumptions, unjust systems, politics of domination and exploitation in our current world economic order (§ 30)."

What a tremendous task is assigned here to churches, missions agencies and individual Christians, regardless of whether they are professionally prepared for it, to become involved

in all areas of life! They are expected to solve all the inveterate problems of our contemporary world with which governments, business leaders, scientists and other professionals, and even the UN usually struggle in vain.

Another key concept, which plays an important role in the ecumenical missions statement is the word *"life"*. The theme of Busan was indeed "Together Towards Life". The General Assembly also drew our attention to life by calling upon God as the God of life, imploring him to lead us to justice and peace. This meant that justice and peace are to be essentially understood in the socio-political sense as the main gift of life. In the introduction, the authors invite us to join in their commitment: "We believe in the triune God, the Creator, Redeemer and Supporter of all life." In particular, we should believe in God the giver of life, who maintains and strengthens life and who renews the entire creation. In the following § 2 the mission of the Church is described as the one, "to celebrate life and to resist all life-destroying powers in the power of the Holy Spirit".

Here the attentive reader is probably really asking what the nature of this highly esteemed "life" is. It appears as if it is identical with the creation itself, and that taking care of this life is identical with our responsibility for the conservation of creation and its integrity.

Such an approach will also be applauded by the followers of all religions and ideologies. This also applies to the *African traditional religions*, which, as the Belgian missionary Placide Tempels has shown in his book "Bantu Philosophy" build around the *"force vital"*, the life force, on which depends all life.

But in what way is the new ecumenical mission statement successful to appreciate the genuine *biblical* understanding of life? As is known, it represents particularly in the fourth Evangelist, John, a key concept, which he often equates

with eternal life, which the three persons of the Trinity, Father, Son and Holy Spirit are enjoying. Emanating from them it is also communicated to those who receive it in faith and love.

The declaration of Busan, however, does not distinguish between two essentially different kinds of life, the one which in Greek is named βίος (*bios*), the other ζωή (*zoe*). A study of a biblical concordance teaches us that while *bios* basically means earthly life according to its functions and duration, *zoe* refers to a much higher form: it means the supernatural life that God and Christ possess already and in which believers will share fully after their resurrection but which they enjoy already now if they are closely connected with Jesus Christ in faith and love. It is especially in the Gospel of St. John that the term *zoe* occurs most frequently and where it is unfolded as that gift of salvation that Jesus grants to those who believe in him.

In John 5:24 Jesus assures his followers: *"I tell you the truth, whoever hears my word and believes him who sent me has eternal life and will not be condemned; he has crossed over from death to life."*

Unfortunately this genuine christological and soteriological understanding of the very key term "life" is lost in the mission statement for Busan. It is generalized into a universal force that can easily be capsized by adherents of any pantheistic religion or ideology.

This concept of life is also based on the introduction of the concept of "*transformation*" which now constitutes the central task of world mission and evangelism in the Geneva Ecumenical Movement.

But what must particularly alert us is the fact that the same process is indeed increasingly taking place in the worldwide movement of evangelicals. Here there is hardly a difference between the ecumenical and the evangelical understanding of mission today. In Busan, this has

even been expressly declared in the greetings addressed to the plenary assembly by representatives of the World Evangelical Alliance and the Lausanne Movement for World Evangelization who were participating as guests.

4. The Tübingen call to return to the salvation-historical understanding of missions

4.1 The anchoring of the Tübingen Pentecost call in the salvation-historical view of the Bible

The strength of the biblical salvation-historical view becomes obvious both in the theology and in the practice of missions in that it accommodates the Bible's understanding of God, the world and time. It assumes the center of the saving work of God regarding time and content in Jesus Christ, it positions its two main parts of Old and New Testament to each other in the appropriate relation and observes the related distinctions. From this follows the above mentioned tension between the "*already*" and the "*only then*".

Many contentious issues find a convincing answer from this perspective.

This includes, *first* and especially the position of the *people of Israel* among the nations. According to the testimony of Paul in Romans 11:25-32 the ultimate conversion and re-acceptance of Israel will take place when the mission to the nations has been completed, the "fullness of the Gentiles" has entered in and Christ will come again. To him the mission to Israel wants to open the hearts of the Jews.

Secondly, there is a question of the theology of religions about the nature of the *non-Christian religions* in their relation to the Christian faith and their response in their tripolar determination through God's original revelation⁵, man's response in obedience and resistance⁶ as well as the effectiveness of the demons⁷.

Thirdly, the salvation-historical view proves its worth also in the current struggle for a *shaping of the future*, which corresponds to the Gospel. The Church of Jesus Christ must give, in its socio-political co-responsibility, signs of the already inaugurated kingdom, while, however, attaching neither too large nor vice versa too little importance to them. Rather, it firmly trusts on the certain fulfillment of the biblical promise of the kingdom of God at the return of Jesus Christ in power and glory. In his kingdom peace and justice will finally be realized together (Rev 21:1,24).

4.2 Evangelistic proclamation and social responsibility in the past and present of missions

The objections of our symposium against transformation theology are not directed against their regard to the social responsibility of missions. We are by no means against the acts of love, but rather against the massive shift of emphasis between proclamation and social responsibility; because that threatens the gospel to become an *ideological program*. We concede to transformation theologians their legitimate concern that conversion and change of mind as well as following Jesus have also socio-ethical and structure-changing consequences. But we resist the impression given by them, that man would be the “maker” of the kingdom of God and the salvation received would only prove itself by action. Since this would be close to a new “righteousness of works”.

Certainly Christian missions should and can let those people who suffer poverty and other distress, also feel physically through diaconal acts of love that particularly God’s mercy and care is directed toward them. And certainly the kingdom of God can become evident, sometimes emblematically visible through the results of Christian social and diaconal work. However, such positive changes can also disappear again in the vicissitudinous course of world history. Appallingly, this is

visible today in the rapid moral decline in the formerly Christian occident.

Already at the beginning of the modern missionary movement the Lutheran, pietistic and evangelical mission societies knew in their theology and their practical operation the importance of social-ethical action. However, they noticed *Luther’s* doctrine of the two ways of God’s government to the right and left, i.e. church and state, respectively, the Reformed distinction between the two mandates, the cultural and missionary. This kept them safely away from the aberration to mix them with each other and to disburse social welfare as spiritual salvation, as did the enthusiasts at Reformation times.

Under these circumstances, Christian missionaries of all denominations in Africa and Asia have done considerable achievements in the fields of education, medical assistance and economic development. They showed their fruits as well in remarkable social improvements even into governmental organizational structures.

And yet for all of them, the concern to open the way to eternal salvation to lost people through the call to conversion and faith in the gospel stood in first place. Therefore, we must never neglect in the missionary commitment the most important thing we should bring as agents of Jesus to all people: the offer of reconciliation with God because of the atoning death of Jesus on the cross and the assurance of eternal life through his resurrection from the dead.

So the proclamation of the Gospel of salvation in Christ, is and will remain the primary task of mission and evangelism.

4.3 The coming of the kingdom of God in biblical perspective

In his letter to the Romans, the apostle Paul shows his readers how in biblical perspective the coming of the promised messianic king-

dom is realized in *stages* that need to be considered in the Christian life in self-discipline and patience.

Therefore, the ecumenical humanization programs of the 20th century entered an erroneous path. Since in their connection with liberal theology and the demythologization program they did not take seriously the basic statements of the biblical history of salvation. This had to lead to the cooling of the evangelistic zeal. Now today, the same danger also threatens the evangelical mission agencies. This is done, insofar as they have been involved in projects of so-called “*integrated, holistic, incarnational*” or indeed *transformative* mission. For here the efforts toward the physical and social well-being easily marginalize the efforts toward the salvation of men.

This is not a judgment on the good intentions of their advocates. However, we have to take very seriously what Holy Scripture says *negatively* about the sinfulness of the human heart and the destructive power, which is left to the devil, the “*prince of this world*”⁸, provisionally, i.e. to the end of this world age. Therefore a salvation-historically oriented mission needs to emphasize the reality character of biblical prophecy over against the ideological and theological utopias of progress.

According to this the currently still effective influence of the demonic “principalities and powers” will be ultimately defeated only by the returning Christ (2 Thess 2:8; Rev 19:20).

Paul describes in Ephesians 6:10-17 his mission as a struggle in which also the church should participate. That is why our participation in God’s trinitarian mission beside the *soteriological*, the task of bringing salvation, also has a *combative side*: it proclaims the victory of Christ over all powers of destruction.⁹

Positively, however, we may rely on the luminous promises of the biblical end-time

prophecy: The Returning One will, after the destruction of the world dominion of the Antichrist on earth, establish his kingdom. Then God the Father will create the new heaven and the new earth from which will have disappeared all suffering and where righteousness will dwell (Rev 21 and 22).

ENDNOTES

1 Mt 17,2; Rom 12,2; 2 Cor 3,18.

2 Cf. A. Kusch (Hg.), *Der Kampf gegen die weltweite Armut - Aufgabe der Evangelischen Allianz?: zur biblisch-theologischen Begründung der Micha-Initiative* (Bonn: Verl. für Kultur u. Wissenschaft, 2009).

3 Lk 24,27.45; cf. Ac 13,47; 2 Cor 1,20.

4 1 Cor 12,12; Eph 1,22; 4, 5; 5,23; Col 1,18.

5 Ac 14,17; Joh 1,9; Rom 1,19-20.

6 Ac 17, 27f.; Is 53,6a.

7 2 Cor 4,4; Eph 2,2.

8 Joh 12,31; 14,30; 16,11.

9 Mt 10,1; Mk 16,17; 2 Cor 10,4.

PETER BEYERHAUS (Prof. Dr. theol. DD), Gomaringen, is Director of Diakrisis Institute. Prof. em. of Missiology at University of Tuebingen. Chairman of the International Conference of Confessing Communities. Author of many books and articles.

CHRISTUS DEN MUSLIMEN: REZEPTION UND KOMMUNIKATION DER CHRISTOLOGIE IM KORAN

1. Rezeption der Christologie im Koran

Im Koran gibt es eine erweiterte Tradition der biblischen Person Jesu und seiner Handlungen. Diese Tradition, die in Zusammenhang mit der Christologie Jesu steht, kann auf folgende vier Hauptthemen reduziert werden:

- Seine Geburt von der Jungfrau Maria
- Seine Vollmacht Wunder zu tun
- Seine Beziehung zu Gott
- Sein Tod bzw. seine Himmelfahrt

Im Wesentlichen beziehen sich die christologischen Verse im Koran immer wieder auf diese vier Kernthemen, die im Grunde nur einem Teil der biblischen Themen entsprechen.

In den folgenden Versen lassen sich die Konturen der Christologie im Koran ermitteln:

1.1 Jesu Geburt

3:45 Die Engel sagten: „O Maryam, Allah verkündet dir ein Wort von ihm, dessen Name al-Masih ‘Isa, Sohn Maryams, ist, angesehen im Diesseits und Jenseits und einer der (Allah) Nahegestellten“.

آل عمران: ٤٥/٣
إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنْ الْمُقَرَّبِينَ

4:171 „O Leute der Schrift, übertreibt nicht in (mit) eurer Religion und sagt gegen Allah nur die Wahrheit aus. Al-Masih ‘Isa, Sohn Maryams, ist nur Allahs Gesandter und sein

Wort, das er Maryam entbot und (ein) Geist von ihm.“ ...

النساء: ١٧١/٤
يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ.

1.2 Jesu Vollmacht

2:87 „... und wir gaben ‘Isa, Sohn Maryams, die klaren Beweise und stärkten ihn mit dem Heiligen Geist“...

البقرة: ٨٧/٢
وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَقَرِيقًا تَقْتُلُونَ

5:110 Da Allah sagte: „O ‘Isa, Sohn Maryams, gedenke Meiner Gunst an dir und an deiner Mutter, als ich dich mit dem Heiligen Geist stärkte, so dass du in deiner Wiege zu den Menschen sprachst und im Mannesalter; und als ich dich die Schrift, die Weisheit, die Thora und das Evangelium lehrte; und als du aus Lehm mit meiner Erlaubnis (etwas) schufst, (was aussah) wie die Gestalt eines Vogels, und ihr dann einhauchtest, und sie da ein wirklicher Vogel wurde mit meiner Erlaubnis; und als du einen Blindgeborenen und den Leprakranken mit meiner Erlaubnis heiltest und Tote mit meiner Erlaubnis (aus den Gräbern) herauskommen liebest“.

المائدة: ١١٠/٥
إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ آلِكَ إِذْ أُيِّدْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ

كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ
الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تَخْرُجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي وَإِذْ كَفَفْتُ
بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ
إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ

5:114 ‘Isa, Sohn Maryams, sagte: „O Allah, unser Herr, sende zu uns einen Tisch (mit Speisen) vom Himmel herab, der für uns, für den ersten von uns und den letzten von uns, ein Fest sein soll und ein Zeichen von Dir. Und versorge uns. Du bist der beste Versorger“...

المائدة: ١١٤ - ١١٥
قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ
تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِنْكَ وَارْزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ
الرَّازِقِينَ
قَالَ اللَّهُ إِنِّي مُنَزِّلُهَا عَلَيْكُمْ فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدَ ذَلِكَ فَأَنِّي أَعَذِّبُهُ عَذَابًا
لَا أُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ

1.3 Jesu Stellung Gott gegenüber

4:171 „O Leute der Schrift, übertreibt nicht in eurer Religion und sagt gegen Allah nur die Wahrheit aus. Al-Masih ‘Isa, Sohn Maryams, ist nur Allahs Gesandter und sein Wort, das er Maryam entbot und (ein) Geist von ihm. Darum glaubt an Gott und seine Gesandten und sagt nicht „Drei“. ... Allah ist nur ein einziger Gott. Erhaben ist er darüber, dass er ein Kind haben sollte, weder im Himmel noch auf Erden.“

النساء: ١٧١/٤
يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ
إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى
مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً. انْتَهَوْا
خَيْرًا لَكُمْ. إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ. سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا
فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ. وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا

5:17 „... ungläubig (*kafara*) sind diejenigen, die sagen: Allah ist al-Masih, der Sohn Maryams.“...

المائدة: ١٧/٥
لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ
مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَفِي
الْأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ
مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

5:72 „Ungläubig sind diejenigen, die sagen: Allah ist al-Masih, Sohn Maryams.“...

5:73 „Ungläubig sind diejenigen, die sagen: Allah ist einer von dreien...“

5:75 „Al-Masih, Sohn Maryams, war doch nur ein Gesandter ...“

المائدة: ٧٢/٥ - ٧٥
٧٢ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ
الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ
فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ
٧٣ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا
إِلَهُ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ
عَذَابُ الْيَوْمِ

٧٤ أَفَلَا يَتُوبُونَ إِلَى اللَّهِ وَيَسْتَغْفِرُونَهُ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ
٧٥ مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ
وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ انْظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الْآيَاتِ
ثُمَّ انْظُرْ إِلَى يَوْمِئِذٍ

5:116 Wenn Allah sagt: „O ‘Isa, Sohn Maryams, bist du es, der zu den Menschen gesagt hat: Nehmt mich und meine Mutter anstelle von Allah zu Göttern?“ So wird er (‘Isa) sagen: „Preis sei dir! Es steht mir nicht zu, etwas zu sagen, wozu ich kein Recht habe.“...

المائدة: ١١٦/٥
وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي
الْأَهْلِينَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ
لِي بِحَقٍّ إِنْ كُنْتُ ثَلَاثَةً فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا
فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ

1.4 Jesu Tod und Auferstehung bzw. Himmelfahrt

19:33 „Der Friede sei auf mir am Tag, da ich geboren wurde, und am Tag, da ich sterbe, und am Tag, da ich wieder zum Leben auferweckt werde.“

مریم: ٣٣/١٩
وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا

4:157 Sie sagten: „Wir haben al-Masih ‘Isa, Sohn Maryams, den Gesandten Allahs, getötet“. Aber sie haben ihn weder getötet noch gekreuzigt, sondern es erschien ihnen nur so. Und diejenigen, die sich darüber uneins sind, befinden sich wahrlich im Zweifel. ... Sie haben ihn nicht wirklich (bzw. mit Gewissheit) getötet.

النساء: ١٥٧/٤
وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ

وَمَا صَلَّيْوهُ وَلَكِنْ شَبَّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ
مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا ... بَلْ
رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا

3:55 ... Allah sagte: „O ‘Isa, ich werde dich abberufen und dich zu mir emporheben und dich von denen, die ungläubig sind, reinigen (aussondern) ...“

آل عمران: ٥٤/٣ - ٥٥

٤٥ وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَبِيرُ الْمَاكِرِينَ
٥٥ إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ
مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى
يَوْمِ الْقِيَامَةِ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ

2. Die christologischen Hoheitstitel im Koran

Mit seinen verschiedenen Namen wird die Person Jesu im Koran besonders hervorgehoben. Bevor wir uns mit den Kernthemen der Christologie im Koran auseinandersetzen, wollen wir uns zuerst die christologischen Titel der Person Jesu im Koran vornehmen.

Folgende christologische Hoheitstitel sind im Koran zu ermitteln:

- ‘Isa عيسى: Sure 3:52,55,59; 43:63;
- ‘Isa ibnu Maryam عيسى ابن مريم: Sure 2:87,253; 5:78,112,114,116; 19:34; 61:6,14;
- al-Masih المسيح: Sure 4:172
- al-Masihu ibnu Maryam المسيح ابن مريم: Sure 5:17,72,75; 9:31
- al-Masihu ‘Isa ibnu Maryam المسيح عيسى ابن مريم: Sure 3:45; 4:157,171

Während im Koran am häufigsten der Begriff ‘Isa (عيسى) „Jesus“ verwendet wird, bezieht sich das zweithäufigste Vorkommen auf den Begriff al-Masih (المسيح) „der Christus“. Jeder einzelne dieser beiden Begriffe kann alleine oder in Zusammenhang mit seinen anderen Titeln vorkommen. Besonders häufig erscheint in diesem Zusammenhang der Zusatz ibnu Maryam (ابن مريم) „Sohn der Maria“.

2.1 Der christologische Titel: ‘Isa عيسى

Der Titel ‘Isa im Koran bezeichnet den biblischen Name „Jesus“. Der Versuch, den Begriff ‘Isa direkt aus dem hebräischen herzuleiten, ist fehlgeschlagen. Somit muss der Ursprung dieses Namens woanders gesucht werden.

Vor dem Aufkommen des Islams war die arabische Sprache überwiegend auf die arabische Halbinsel begrenzt. Aber die arabisch sprechenden Christen, die zu jener Zeit in diesem Raum gelebt haben, benutzten weitgehend die aramäische Sprache, die im ganzen Vorderen Orient vorherrschend war. Bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts n. Chr. kam im Vorderen Orient die aramäische Bibel (Peschitta) in Umlauf.¹ Somit ist anzunehmen, dass die Wurzeln der christologischen Titel in der arabischen Sprache in eben dieser aramäischen Sprachen zu finden sind.

Auffällig ist dabei, dass viele Christen im Vorderen Orient den Namen ‘Isa als Familiennamen tragen. Eine Anpassung der Namen von Christen auf die islamische Umgebung kann weitgehend ausgeschlossen werden, da dieser Name in Nordafrika nicht vorkommt. Denn in diesem geographischen Raum war die aramäische Sprache nicht vorherrschend. Dadurch blieb dieser Name auf den vorderen Orient begrenzt.

Die Christen, die in diesem Raum gelebt haben und den Namenszug ‘Isa als Familiennamen tragen, stammen überwiegend von Familien, die den alten orientalischen Kirchen der Region angehören. Hierzu gehören die Maroniten, die Syrisch-Orthodoxen und die Chaldäer (Irak). Diese Kirchen gehören den aramäischen bzw. alt-syrischen Sprachen an, die vor dem Aufkommen des Islams im Libanon, Syrien und dem Irak verbreitet waren.

Die alt-syrische Sprache unterteilt sich wiederum in eine „westliche“ und eine „östliche“ Variante, die im Wesentlichen übereinstimmen, sich aber in der Leseweise bzw. Aussprache

unterscheiden. So wird der Name „Jesus“ (يَسُوع) im westlichen Aramäisch *Yesch(u/o)* ausgesprochen. Im östlichen Aramäisch lautet „Jesus“ dagegen *Ischa*, wobei sich das *ye* am Anfang zu einem *i* wandelt und das lange *u/o* am Wortende zu einem langen *a* wird.

Nun kann es, wie aus dem Vergleich mit anderen aramäischen Fremdwörtern im Arabischen ersichtlich wird², bei der Übertragung des für Araber fremdartig klingenden Namens *Ischa* zu einer überkorrekten Schreibung gekommen sein, bei der das *i* durch Anfügung eines *'Ayins* (ع) gesteigert wurde. Das Hauptproblem ist jedoch die Wandlung des auslautenden *'Ayins* zu einem Schluss-*'Alif* zu erklären. Zur Herleitung dieses sprachlichen Phänomens muss auf den aramäischen Dialekt der babylonischen Juden zurückgegriffen werden, in dem ein ursprüngliches *'Ayin* häufig durch ein *'Alif* wiedergegeben wird.³ Die Wandlung des *Schin* in *s* ist dagegen nach den arabischen Lautgesetzen selbstverständlich. Daher kann angenommen werden, dass der Name *'Isa* aus dem ostaramäischen Sprachraum stammt.

Dazu kommt die Tatsache, dass die östliche Variante der alt-syrischen bzw. aramäischen Sprache, die den Begriff *Ischa* verwendet, überwiegend im Irak und Iran beheimatet war, also in der sogenannten Persis. Da der südliche Irak an die arabische Halbinsel angrenzt und von der heutigen Stadt Basra (zur Zeit der Sassaniden *Vaheštābād Ardašīr*) Handelsrouten nach Medina und Mekka führten, die sowohl vor dem Islam als auch während der Entstehung des Islams genutzt wurden (vgl. Landkarte), ist anzunehmen, dass der Begriff *'Isa* aus der in der Persis beheimateten östlichen Variante der aramäischen Sprache in die arabische Halbinsel gedrungen ist und in dieser Form seinen Weg in den Koran fand.

2.2 Der christologische Titel: *al-Masih* الْمَسِيحُ
Der Hoheitstitel *al-Masih* entspricht der arabischen Schreibform des biblischen Titels „der

Messias“. Dieser Titel wurde ohne größere sprachliche Abwandlungen aus dem hebräischen über die aramäische Sprache ins Arabische übernommen. Lediglich der Zischlaut *Schin* wurde in ein einfaches *s* umgewandelt. Somit bleibt der eigentliche messianische Titel der Person Jesu im Koran unverändert erhalten.

Wenn man das Bild dessen, was der Koran von der Person Jesu vermittelt, betrachtet, so muss man feststellen, dass es gegenüber dem biblischen Zeugnis sehr lückenhaft erscheint. Auch muss man feststellen, dass der Koran in Bezug auf seine christologischen Aussagen gegenüber der Bibel in den wesentlichen Punkten verzerrt ist. Zudem fehlt im Koran der Bezug zum Messias im Alten Testament gänzlich, so dass es nicht möglich ist das korrekte messianische Bild und dessen Aufgabe im Alten und Neuen Testament aus dem Koran zu ermitteln.⁴

Wir stellen also fest, dass die Traditionen zur Person Jesu im Koran sich im Wesentlichen auf das Neue Testament beziehen. Das Unwissen über den messianischen Bezug zum Alten Testament ist so gravierend, dass die islamische Theologie nicht einmal die Bedeutung des Begriffs *al-Masih* (Messias) aus seinem geschichtlichen Kontext her eindeutig einzuordnen vermag und von welchen Wurzeln dieser Begriff her stammt (der „Gesalbte“). Aus diesem Grund muss in einem Dialog oder einem Gespräch mit einem Muslim immer zuerst die messianische Tradition im Alten Testament dargestellt werden, damit die Stellung des Messias in der biblischen Heilsgeschichte verdeutlicht werden kann, die sich dann in der neutestamentlichen Offenbarung vollendet hat.

Wichtig ist jedoch, dass der Begriff *al-Masih* überhaupt im Koran existiert, so dass damit eine Brücke zwischen Bibel und Koran gebaut werden kann, ohne den muslimischen Gesprächspartner zu verunsichern. Aber wir müssen uns auch darüber im Klaren sein, dass das Verständnis im Koran über die Messianität

Jesu immer im Sinne eines *sterblichen* Menschen ist. Der *göttliche* Charakter Jesu aber, der das Fundament unseres christlichen Glaubens bildet, bleibt hier ausgeschlossen.⁵

2.3 Der christologische Titel: *al-Masih* ‘*Isa ibnu Maryam* الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ

Der dritte christologische Titel *ibnu Maryam* (Sohn der Maria) steht in der Regel immer in Zusammenhang mit ‘*Isa* oder *al-Masih*. Dieser Titel bezeichnet eher die *genealogische* Herkunft der Person Jesu, als dass er seine Hoheit beschreibt. Auch ist dieser Titel als eine feststehende Formel zu verstehen, wie in 3:45 zu lesen ist: „O Maryam, Allah verkündet

dir ein Wort von ihm, dessen Name *al-Masih* ‘*Isa*, Sohn *Maryams*, ist ...“. Somit scheint die Jungfrauengeburt in diesem festgeschriebenen Titel verankert zu sein.

Der Grund dafür, warum im Koran der Begriff *Maryam* für Maria verwendet wird, ist auf ein historisches Missverständnis zurückzuführen. In Sure Maryam (19:27-28) lesen wir von folgendem Ereignis:

19:27 Dann kam sie mit ihm (das Kind, das sie geboren hat) zu ihrem Volk, ihn (mit sich) tragend. Sie sagten: „O Maryam, du hast da ja etwas Unerhörtes begangen.“

19:28 „O Schwester Haruns (bibl. Aaron), dein



Quelle: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:NabateensRoutes.png#/media/File:NabateensRoutes.png>

Vater war doch kein sündiger Mann, noch deine Mutter eine Hure.“

مریم: ۲۷/۹۱ - ۲۸

۲۷ فَأَنتَ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا
۲۸ يَا أُخْتُ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَغِيًّا

Diese Aussage zeigt uns, dass der Name der Maria, der Mutter Jesu, mit dem Namen der Miriam aus dem Alten Testament, der Schwester Moses und Aarons, verwechselt wurde.⁶ Dadurch hat sich der Name Miriam im Koran für die Mutter Jesu etabliert. Dieser Name wurde, der Tradition der arabischen Sprache entsprechend, auch allgemein in die arabische Bibel als Name für die Mutter Jesu aufgenommen.

3. Interpretation der Christologie im Koran

Um die christologischen Abhandlungen im Koran richtig interpretieren zu können, reicht es nicht aus, wenn man ein arabisches Wörterbuch zur Hand nimmt und *einfach* jedes Wort, das man findet, übersetzt. Wie bereits bei der Interpretation der christologischen Titeln Jesu im Koran dargestellt wurde, bedarf es einiger Nachforschung, um sowohl die islamische Interpretation richtig einzuordnen als auch die eigene Exegese sachlich zu untermauern, um sich dann mit der Vorstellung der islamischen Exegeten sachlich auseinanderzusetzen zu können.

Leider ist gerade in dieser Frage im christlichen Abendland in den vergangenen Jahren viel Eigenmächtigkeit aufgekommen, welche keine sachliche Abwägung der Interpretation und Kommunikation der Inhalte erlaubt.⁷ Falsche bzw. inkompatible Vergleiche zur historisch-kritischen Methode in der westlichen Theologie haben viele willkürliche Interpretationen zutage gebracht, die eher dilettantisch als wissenschaftlich sind, da sie sich aus der arabischen Sprache nicht herleiten lassen. Zuviel westliches *Selbstverständnis* ist hier in

die Exegese und Interpretation der koranischen Worte miteingeflossen, sowohl von liberaler wie auch von konservativer Seite, die es nicht erlauben das eigene Bild, das sich der Islam vom Koran gemacht hat, richtig zu verstehen und einzuordnen.

In diesem Beitrag wollen wir einen kurzen Überblick auf die Interpretation der drei christologischen Kernthemen werfen, um die Möglichkeiten der Interpretation zu eruieren. Am Ende soll dann die Tragweite dieser Themen ein wenig vertieft werden.

3.1 Seine Geburt von der Jungfrau Maria

3:45 Die Engel sagten: „O Maryam, Allah verkündet dir ein Wort von ihm, dessen Name al-Masih ‘Isa, Sohn Maryams, ist, angesehen im Diesseits und Jenseits und einer der (Allah) Nahegestellten“.

آل عمران: ۴۵/۳
إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ

Die Geburt Jesu im Koran wird als eine Geburt von der Jungfrau Maria verstanden. Maria erhält die Botschaft seiner Geburt von einem bzw. mehreren Engeln und es wird ihr verkündet, dass die Person Jesu sowohl in diesem wie auch im jenseitigen Leben eine hervorragende Rolle spielen wird.

Unerwähnt bleibt die Hauptsache, dass gemäß des Lukas Evangeliums der Engel Gabriel der Jungfrau Maria sagte, dass Jesus „...durch die Kraft des Heiligen Geistes gezeugt wird“ (Lk. 1,35) und „Sohn des Höchsten“ genannt werden soll (Lk. 1,32). Dennoch scheint der Koran diese biblische Botschaft anzudeuten, wenn auch in sehr abgewandelter und geschwächter Form.

In Sure al Nissa lesen wir:

4:171 O Leute der Schrift, übertreibt nicht in eurer Religion und sagt gegen Allah nur die

Wahrheit aus. 'Isa, Sohn Maryams, ist nur Al-lahs Gesandter und sein Wort, das er Maryam entbot und (ein) Geist von ihm. ...

النساء: ١٧١/٤

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ
إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى
مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ.

Obwohl hier, im Kontext der Auseinandersetzung mit den Christen, die biblische Offenbarung in Bezug auf Jesus eigentlich bekämpft wird und behauptet werden soll, dass JESUS „nicht“ der Sohn Gottes sei, übernimmt dennoch der Koran die biblische Tradition, die besagt, dass Jesus *aus* dem Wort Gottes entstanden ist bzw. das Wort Gottes *selbst* ist.⁸ Im zweiten Teil von 171,4 wird auch angedeutet, dass die Person Jesu etwas mit dem Heiligen Geist zu tun hat. Dennoch fehlt die konkrete Aussage, wie der Koran diese Zugehörigkeit zum Geist Gottes zuordnet.

Diese nicht konkreten Aussagen des Korans erlauben natürlich viele Interpretationsmöglichkeiten, was auch in der islamischen Tradition seine Blüte trieb. Dennoch hat man sich geeinigt, die Person Jesu nicht als einen „von Gott“ geborenen zu verstehen⁹, sondern als eine *irdische* Person, die durch einen Schöpfungsakt Gottes entstanden ist, ähnlich wie Adam:

3:59 das Gleichnis 'Isas ist bei Allah wie das Gleichnis Adams. Er erschuf ihn aus Erde. Hierauf sagte er zu ihm: „Sei!“¹⁰, und er war seiend (da).

آل عمران: ٥٩/٣

إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ
كُنْ فَيَكُونُ

Bei diesem Akt bleibt jedoch die Frage nach dem Bezug der Person Jesu zum Geist Gottes bzw. zum Heiligen Geist offen. Dies hat zu unsicheren Interpretationen des Geistes bzw. heiligen Geistes in der islamischen Theologie geführt, die wir hier nicht ausführen werden. Es genügt zu erwähnen, dass das Ausbleiben der

Frage nach der Zugehörigkeit JESU zum Geist Gottes zu einer entscheidenden antichristlichen Entwicklung der islamischen Theologie geführt hat, vor allem in Kontext von Römer 4,3, wo Paulus die Kraft dieses Geistes als Grundlage der Auferstehung JESU von den Toten verstanden hat. Auch in Zusammenhang mit seinen Wundern, vermisst der Koran eine entscheidende Verknüpfung zu der Vollmacht Jesu, wie wir im nächsten Abschnitt sehen werden.

3.2 Jesu Vollmacht

2:87 „... und wir gaben 'Isa, Sohn Maryams, die klaren Beweise und stärkten ihn mit dem Heiligen Geist.

البقرة: ٨٧/٢

وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَقَرِيقًا تَقْتُلُونَ

5:110 „O 'Isa, Sohn Maryams, gedenke Meiner Gunst an dir und an deiner Mutter, als ich dich mit dem Heiligen Geist stärkte, so dass du in deiner Wiege zu den Menschen sprachst und im Mannesalter; und als ich dich die Schrift, die Weisheit, die Thora und das Evangelium lehrte; und als du aus Lehm mit meiner Erlaubnis (etwas) schufst, (was aussah) wie die Gestalt eines Vogels, und ihr dann einhauchtest, und sie da ein wirklicher Vogel wurde mit meiner Erlaubnis; und als du einen Blindgeborenen und den Leprakranken mit meiner Erlaubnis heiltest und Tote mit meiner Erlaubnis (aus den Gräbern) herauskommen ließest“.

المائدة: ١١٠/٥

إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ادْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أُيِّدْتِكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تَكَلِّمَ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِي وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ

Eine besondere Zuordnung, die die Person Jesu im Koran erhält, ist seine Fähigkeit Wunder auszuüben. Diese Wunder geschehen mit der

Erlaubnis Allahs und mit der Unterstützung des Heiligen Geistes. Diese Wunder werden im Koran jedoch pauschal dargestellt und nicht im Kontext eines Berichts, wie in den Evangelien, erzählt. Der Leser erhält somit keinen heilsgeschichtlichen Aspekt der Wunder Jesu und kann sie nicht seiner Vollmacht zuordnen, wie dies bei den Evangelisten geschah.¹¹

Als der Täufer bei Jesus anfragen ließ, ob er der verheißene Messias sei, ließ er ihm folgende Antwort zukommen (Lk 7,22): „Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden rein ...“. Dies war der Hinweis für den Anbruch des messianischen Zeitalters laut der Prophe- tie in Jesaja 61,1f. Somit wird hier ein Kreis geschlossen, um die messianische Autorität Jesu hervorzuheben sowie seine Vollmacht das Reich Gottes auf Erden durchzusetzen.

3.3 Jesu Stellung Gott gegenüber

5:17 Ungläubig sind diejenigen, die sagen: Allah ist al-Masih, der Sohn Maryams“.

المائدة: ١٧/٥
لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَفِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

5:72 Ungläubig sind diejenigen, die sagen: Allah ist al-Masih, Sohn Maryams“...

5:73 Ungläubig sind diejenigen, die sagen: Allah ist einer von dreien“.

المائدة: ٧٣ - ٧٢/٥
٧٢ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ
٧٣ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثَةٌ ثَلَاثَةٌ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ ٤٧ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

Eine *radikale* Absage erteilt der Koran jeglicher Form der Annäherung oder Angleichung der Person Jesu zu Gott. Das ist *shirk* (شرک), die Gleichsetzung eines anderen Wesens mit Allah, und gilt als höchste Sünde im Islam (*kufir*).

Hier gibt es absolut keinen Raum für eine alternative Interpretation. In Sure 5, Al-Maida, werden diejenigen, die die Person Jesu mit Gott gleichsetzen, gleich drei Mal als Ungläubige (*kuffaar*) bezeichnet, die nach islamischem Recht der schlimmsten Apostasie und Gottlosigkeit bezichtigt werden müssen. Diese dreifache Verurteilung im Koran ist nach islamischem Rechtsverständnis endgültig und kann in keiner Weise aufgehoben werden.¹²

Diese Verneinung der Gottessohnschaft Jesu geht im Koran so weit, dass eine Geschichte dargestellt wird, wo angeblich ‘Isa selber seine Gottheit verleugnet:

5:116 Wenn Allah sagt: „O ‘Isa, Sohn Maryams, bist du es, der zu den Menschen gesagt hat: Nehmt mich und meine Mutter anstelle von Allah zu Göttern?“ So wird er (‘Isa) sagen: „Preis sei dir! Es steht mir nicht zu, etwas zu sagen, wozu ich kein Recht habe. ...“

المائدة: ١١٦/٥
وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي آلِهَتَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالِ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِنْ كُنْتُ فَلْتَهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ

Dieser Standpunkt des Korans widerspricht natürlich gänzlich der biblischen Offenbarung, wie wir sie in Johannes 14,8–11 lesen:

Spricht zu ihm Philippus: Herr, zeige uns den Vater, und es genügt uns. Jesus spricht zu ihm: So lange bin ich bei euch, und du kennst mich nicht, Philippus? Wer mich sieht, der sieht den Vater! Wie sprichst du dann: Zeige uns den Vater? Glaubst du nicht, dass ich im Vater bin und der Vater in mir? Die Worte, die ich zu euch rede, die rede ich nicht von mir selbst aus. Und der Vater, der in mir wohnt, der tut seine Werke. Glaub mir, dass ich im Vater bin und der Vater in mir; wenn nicht, so glaubt mir doch um der Werke willen.

(Λέγει αὐτῷ Φίλιππος· κύριε, δεῖξον ἡμῖν τὸν πατέρα, καὶ ἄρκει ἡμῖν. λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς·

مَنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا
بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا

τοσοῦτω χρόνω μεθ' ὑμῶν εἰμι καὶ οὐκ ἔγνωκάς με, Φίλιππε; ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακεν τὸν πατέρα· πῶς σὺ λέγεις· δεῖξον ἡμῖν τὸν πατέρα; οὐ πιστεύεις ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοὶ ἐστίν; τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λέγω ὑμῖν ἅπ' ἐμαντοῦ οὐ λαλῶ, ὁ δὲ πατὴρ ἐν ἐμοὶ μένων ποιῇ τὰ ἔργα αὐτοῦ. πιστεύετε μοι ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοὶ· εἰ δὲ μή, διὰ τὰ ἔργα αὐτὰ πιστεύετε).

Somit widerspricht die Christologie des Korans der Gottessohnschaft Jesu völlig und es gibt von der Bibel her keine Annäherungsmöglichkeit zum koranischen Text.

3.4 Jesu Tod und Auferstehung bzw. Himmelfahrt

In der Frage zum Tode Jesu und seiner Auferstehung bzw. Himmelfahrt, gibt es im Koran drei entscheidende Verse, die kein einheitliches Bild ergeben.

Zum einen gibt es Sure 19:33 wo es heißt, dass die Person Jesu wie ein normaler Mensch geboren wurde, stirbt und danach auferstehen wird: 19:33 Der Friede sei auf mir am Tag, da ich geboren wurde, und am Tag, da ich sterbe (*amouta*), und am Tag, da ich wieder zum Leben auferweckt werde.

مریم: ۳۳/۱۹
وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا

Dieser Vers steht jedoch im Widerspruch zu der koranischen Aussage in 4:157, wo es folgendermaßen heißt:

4:157 Sie sagten: „Wir haben al-Masih ‘Isa, Sohn Maryams, den Gesandten Allahs, getötet“. Aber sie haben ihn weder getötet noch gekreuzigt, sondern es erschien ihnen nur so. Und diejenigen, die sich darüber uneins sind, befinden sich wahrlich im Zweifel. ... Sie haben ihn nicht wirklich (bzw. mit Gewissheit) getötet.

النساء: ۱۵۷/۴
وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ

Diese Diskrepanz hat zur großen Kontroverse innerhalb der islamischen Theologie einerseits und zwischen den Christen und Muslimen andererseits geführt. Denn entweder stirbt die Person Jesu wie jeder andere normale Mensch oder er stirbt nicht. Doch mit dieser Aussage verneint der Koran explizit die Kreuzigung und *Tötung*¹³ der Person Jesu. Denn nach islamischer Vorstellung kann ein Gesandter Allahs nicht ein Märtyrer sein, sonst wäre das Ansehen Allahs, der über alles Macht hat, gefährdet.

Was nun konkret mit der Person Jesu passiert ist, wird in der islamischen Wissenschaft mit folgendem Vers aufgelöst:

3:55 ... Allah sagte: „O ‘Isa, ich werde dir *begegnen* und dich zu mir emporheben und dich von denen, die ungläubig (die Juden) sind, reinigen (aussondern) ...“

آل عمران: ۵۴/۳ - ۵۵
وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَبِيرٌ الْمَآكِرِينَ
إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنِي مَتَوْفِيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ

Dabei spielt in diesem Vers das arabische Verb *مُتَوْفِيكَ* *mutawaffika* eine übergeordnete Rolle. Wir wollen dieses Verb analysieren und versuchen eine Bedeutung zuzuordnen.

Die arabischen Verbalformen werden nach zehn Verbalstämmen gebildet (Grafik). Die Grundform (1. Stammform) dieses Verbes ist *wafa* und bedeutet „erfüllen“ bzw. „treu sein“. Die V. Stammform dieses Verbes ist *tawaffa*. Als *intransitives* Verb (ohne Objekt) bedeutet es „sterben“ und als *transitives* Verb „begegnen bzw. entgegengehen“.

Das Partizip *مُتَوْفِيكَ* (*mutawaffika*) in diesem Vers entspricht der V. Stammform hat jedoch durch den Pronominalsuffix *-ka* (*dich*) einen angehängten Akkusativ, was die transitive Be-

deutung dieses Verbes nach sich zieht. Somit ist die Bedeutung dieser *transitiven* Verbalkonstruktion mit der reflexiven Grundbedeutung des *intransitiven* Verbes nicht zu vereinbaren. Vom hermeneutischen Standpunkt wäre eine solche Auslegung wünschenswert, um hier die Botschaft der Evangelien anzudeuten, ist aber von der Grammatik her unzulässig und gänzlich falsch.

Im Koran gibt es einen weiteren Vers, in dem das gleiche Verbum *twaffa* in der V. Stammform erscheint. Auch diese Verbalform ist mit einem Pronominalsuffix *-kum* versehen und erhält dadurch die transitive Bedeutung „begegnen“:

6:60 Er ist es, der euch bei Nacht **begegnet** und weiß, was ihr bei Tag begangen habt.
وهو الذي يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار. (الأنعام ٦٠: ٦)

Weil die *transitive* Verbalform des Verbes *tawaffa* nicht mit dem Begriff „sterben“ zu vereinbaren ist, waren sich auch die islamischen Wissenschaftler seit über 1.000 Jahren nicht einig, wie dieses Wort eindeutig verstanden werden soll. Denn auch die islamischen Ausleger wussten wohl um die Botschaft der Evangelien. Wie auch immer der einzelne Exeget dieses Verbum übersetzen mochte, die islamische Tradition hat hierzu im Laufe der Jahrhunderte eine große Liste der Interpretationsmöglichkeiten zusammengestellt, die die Möglichkeiten der Deutung dieses Verses eruieren.

Einer der wichtigsten islamischen Historiker und Koranexegeten, al Tabari, hat zu diesem Vers 22 mögliche Auslegungsvarianten gesammelt, wobei drei dieser Auslegungsvarianten¹⁴ davon ausgehen, dass es sich um das Sterben und die Wiedererweckung Christi handelt. Diese Varianten sind jedoch der Interpretation der Christen entlehnt. Somit ist die christliche Bedeutung, nach islamischer Sicht, in der Minderheit. Dennoch ruft diese Verbalkonstruktion erhebliche Auslegungsprobleme hervor, die bis

in die Eschatologie hineinführen.¹⁵ Alle Koran-Exegeten kommen jedoch zu dem Schluss, dass dieser Vers im Sinne einer Begegnung bzw. Erhöhung der Person Jesu zu Allah zu verstehen sei, und nicht als ein konkretes Sterben seiner Person. Diese Aussage wird mit Vers 4:157 unterstützt, wo behauptet wird, dass die Juden Jesus nicht getötet haben. Somit schließt sich der Kreis der islamischen Interpreten, dass Jesus von den Juden nicht getötet wurde (somit starb er auch nicht), sondern aus ihrer Hand durch Allah gerettet bzw. gereinigt und zu ihm aufgenommen.¹⁶

In dem aber nun Vers 19:33 inhaltlich diesen beiden widerspricht, denn hier ist die Aussage explizit „sterben werden“ (*amouta*), wurde dieser Vers von den islamischen Exegeten überwiegend so ausgelegt, dass gemäß diesem Vers im Koran die Person Jesu (nachdem er zu Allah gemäß 3:55 erhöht wurde) am Ende aller Zeiten zurückkehren wird, um nochmals für Allah auf Erden aktiv zu werden und danach zu sterben.¹⁷ Erst dann würde sich Vers 19:33 erfüllen.¹⁸

4. Zusammenfassung

1. Der Koran weist eine begrenzte christologische Tradition zur Person Jesu auf. Diese christologische Tradition ist jedoch nicht konsistent mit der biblischen Tradition und weist große Lücken auf. Vor allem der christologische Bezug zum Alten Testament fehlt gänzlich bzw. beruht teilweise auf nicht biblischer Tradition.
2. Von der Warte der christlichen Theologie aus betrachtet, führt die christologische Tradition im Koran zu einer großen Diskrepanz mit der biblischen Interpretation. Denn durch die Kommunikation der Christologie im Koran entsteht ein verzerrtes Bild über die wahre Zielsetzung der biblischen Heilsgeschichte.

3. Darum kann die Christologie im Koran kaum dazu dienen, die biblische Heilsgeschichte zu erklären oder sie zu erkennen. Im Gegenteil, die Lücken und die geänderte Rezeption der Christologie hat zu großen theologischen Auseinandersetzungen und Fehlinterpretationen im Islam geführt.
4. Die Christologie im Koran kann jedoch dazu dienen, die rudimentären Inhalte der biblischen Christologie dem interessierten Muslim im Gespräch zu vermitteln. Sie ist jedoch nicht in der Lage zu einem christlichen Glauben zu führen, da der heilsgeschichtliche JESUS explizit verneint wird.
5. Indem die zweite Person der trinitarischen Gottesoffenbarung des Neuen Testaments im Koran explizit geleugnet wird, kann die trinitarische Offenbarungsstruktur der Heilsgeschichte im Koran weder exegetisch ermittelt noch im Glauben wahrgenommen werden.
- 5 Dies trifft eigentlich auch auf das Judentum zu, das im Messias einen irdischen Menschen sieht, weniger einen, der vom Himmel kommt. Vgl. hierzu den Artikel von P. Wassermann „Gottes Sohn und Menschen-Sohn,“ *STT* 3 (2008): 7–15.
- 6 Dieses Missverständnis wird in der islamischen Theologie umgangen, indem man behauptet, dass Mohammed sie die Schwester Aarons im Sinne der Reinheit und Würde genannt hat. Denn so argumentiert Abu Kathir: „Ihr Vater und ihre Mutter waren ehrwürdige Menschen, die Gott angebetet und sich von Unreinheit fern gehalten haben“ (*Al-Tafsir li-ibn Kathir*, Surat Maryam, Aya 28).
- 7 Vgl. hierzu 3.4 (insbesondere Fußnote 13).
- 8 Vgl. Joh 1,1-2.
- 9 Die kirchlichen Konzilien von Konstantinopel (381), Ephesus (431) und Chalcedon (451) haben den Begriff eingeführt: „Gott von Gott, Licht von Licht, Geboren und nicht Geschaffen“ (Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα), um JESUS nicht als Geschöpf sondern als wesensgleich mit Gott darzustellen.

ENDNOTEN

- 1 Vgl. K. und B. Aland, *Der Text des Neuen Testaments* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1989), 203.
- 2 Vgl. K. Vollers „Ueber die lautliche Steigerung bei Lehnwörtern im Arabischen,“ *ZDMG* 45 (1891): 352–356 im Zusammenhang mit S. Fraenkel, *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen* (Leiden: Brill, 1886).
- 3 Vgl. M. Sokoloff, „Jewish Babylonian Aramaic,“ in *The Semitic Languages: An International Handbook*, hrsg. von S. Weninger (Berlin: De Gruyter/Mouton, 2011), 660–670, hier 662.
- 4 Die Prophetie des Messias nimmt seinen konkreten Lauf mit der Verheißung an den König David (vgl. hierzu 2 Sam 7,13f) und manifestiert sich dann in der Person Jesu Christi.
- 10 Vgl. auch Joh 1,3.
- 11 Die Salbung, die der Messias durch den Heiligen Geist erfährt (vgl. hierzu Joh 1,32–34), und die ihn als „den Christus“ (*ha-maschiah*) definiert, kommt hier nicht zum Tragen. Somit ist das ganze messianische *Wesen* JESU, das durch die Gemeinschaft Gottes mit dem Messias durch die Gegenwart des Heiligen Geistes zu einem ewigen Bund sich entwickelt, im Koran elementar nicht vorhanden (vgl. 2 Sam 7,14–16; Jes 61,1–2; Joh 17,1–3). Daher können auch christliche Grundverständnisse in der Koranexegese nicht einfließen, was aber im Westen grundsätzlich immer wieder versucht wird.
- 12 Diese *absolute* Verneinung der Dreieinigkeit Gottes macht eine theologische Annäherung der drei sogenannten abrahamitischen Religionen faktisch unmöglich.
- 13 Vgl. hierzu S. Schreiner, „Die Bedeutung des Todes Jesu nach der Überlieferung des

Korans,“ in *Die jüdische Bibel in islamischer Auslegung* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012), 232–233. Hier wird die Thematik des Todes Jesu allgemein behandelt. Das Verständnis von Sterben jedoch, das man im Wort *mutawafika* vermutet, darf man aber mit dem Tötungsanspruch (*qatalna*) in 4:157, den die Juden erheben, nicht vermischen. Sterben (*amuta*) in 19:33 und getötet werden in 4:157 sind zwei unterschiedliche Thematiken, die im Koran prinzipiell unterschiedlich behandelt werden.

14 *Al-Tabari* 7141-7143

15 *Al-Tabari* 7144 und 7145

16 *Al-Tabari* 7146-7148

17 Vgl. hierzu *Al-Tabari* 7144-7145

18 Diese Auslegung basiert jedoch weder auf einem koranischen Vers noch auf einer Tradition, die direkt auf Mohammed zurückgeführt werden kann.

CHRIST FOR MUSLIMS: RECEPTION AND COMMUNICATION OF CHRISTOLOGY IN THE QURAN

1. Reception of Christology in the Quran

In the Quran we find extended traditions of the biblical person of Jesus and his acts. The traditions which stand in connection with the Christology of Jesus can be reduced to the following four major topics:

- His birth from the virgin Mary
- His authority to perform miracles
- His relationship with God
- His death and ascension

The Christological verses in the Quran refer in their essence again and again to these four core topics, which only partially correspond with the parallel Biblical topics.

Through the following verses the main contours of Christology in the Quran can be identified:

1.1 The birth of Jesus

3:45 the angels said, “O Mary, indeed Allah gives you good tidings of a word from Him, whose name will be al-Masih ‘Isa, the son of Mary – distinguished in this world and the Hereafter and among those brought near [to Allah].

آل عمران: ٤٥/٣
إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ

4:171 “O people of the scripture, do not commit excess in your religion or say about Allah

except the truth. Al-Masih ‘Isa, the son of Mary, was but a messenger of Allah and His word which He directed to Mary and (a) spirit from Him.” ...

النساء: ١٧١/٤
يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ.

1.2 The authority of Jesus

2:87 “... and We gave ‘Isa, the son of Mary, clear proofs and supported him with the Holy Spirit ...”

البقرة: ٨٧/٢
وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِقًا تَقْتُلُونَ

5:110 Then Allah said: “O ‘Isa, son of Mary, remember My favor upon you and upon your mother when I supported you with the Holy Spirit and you spoke to the people in the cradle and in maturity; and [remember] when I taught you writing and wisdom and the Torah and the Gospel; and when you designed from clay [what was] like the form of a bird with My permission, then you breathed into it, and it became a bird with My permission; and you healed the blind and the leper with My permission; and when you brought forth the dead with My permission;”

المائدة: ١١٠/٥
إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَإِذْ تَخْلُقُ

مِنَ الطَّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُخْرِجُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تَخْرُجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ

5:114 ‘Isa, the son of Mary said: “O Allah, our Lord, send down to us a table [spread with food] from the heaven to be for us a festival for the first of us and the last of us and a sign from You. And provide for us, and You are the best of providers.”

المائدة: ١١٤ - ١١٥

قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِنْكَ وَارْزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ
قَالَ اللَّهُ إِنِّي مُنَزِّلُهَا عَلَيْكُمْ فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدَ مِنْكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذَابًا لَا أُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ

1.3 The Position of Jesus towards God

4:171 “O people of the scripture, do not commit excess in your religion or say about Allah except the truth. Al-Masih ‘Isa, the son of Mary, was but a messenger of Allah and His word which He directed to Mary and a soul [created at a command] from Him. So believe in Allah and His messengers. And do not say, ‘Three’; ... Indeed, Allah is but one God. Exalted is He above having a son neither in heaven nor on earth.”

النساء: ١٧١/٤

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أُلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً. انْتَهَوْا خَيْرًا لَكُمْ. إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ. سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ. وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا

5:17 “They have certainly disbelieved (*kafara*) who say that Allah is al-Masih, the son of Mary” ...

المائدة: ١٧/٥

لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُنْزِلَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

5:72 “They have certainly disbelieved who say, Allah is al-Masih, the son of Mary.” ...

5:73 “They have certainly disbelieved who say, Allah is the third of three.”

5:75 “Al-Masih, son of Mary, was not but a messenger ...”

المائدة: ٧٢/٥ - ٧٥

٧٢ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ
٧٣ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ

٧٤ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ أَفَلَا يَتُوبُونَ إِلَى اللَّهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ اللَّهَ غُفُورٌ رَحِيمٌ

٧٥ مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ انْظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ انْظُرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ

5:116 And when Allah will say: “O Jesus, Son of Mary, did you say to the people: Take me and my mother as deities besides Allah? He will say, Exalted are You! It was not for me to say that to which I have no right.” ...

المائدة: ١١٦/٥

وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي آلِهَتَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالِ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِنْ كُنْتُ فَلْتَهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ

1.4 Jesus' death and resurrection/ascension

19:33 “And peace is on me the day I was born and the day I will die and the day I am raised alive.”

مريم: ٣٣/١٩

وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا

4:157 And they said: “We have killed the al-Masih ‘Isa, the son of Mary, the messenger of Allah.” But they did not kill him, nor did they crucify him; but it was made to appear to them [like that]. And those who differ over it are in doubt about it. ... They did not kill him, for certain.

النساء: ١٥٧/٤

وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا ... بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا

3:55 Allah said: “O ‘Isa, indeed I will take you and raise you to Myself and purify you from those who disbelieve ...”

آل عمران: ٥٤/٣ - ٥٥

٤٥ وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَبِيرُ الْمَاكِرِينَ
٥٥ إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنِي مَرْيَمَ قُلْ لِمَنِ الْكَفَرُوكَ وَإِنِّي مُطَهِّرُكَ
مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى
يَوْمِ الْقِيَامَةِ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ

2. The divine Christological titles in the Quran

In the Quran the person of Jesus is especially emphasizes through his different titles. But before moving on to tackle the core topics of Christology in Islam, we first want to have a look at the Christological titles of the person of Jesus available in the Quran.

The following divine Christological titles are found in the Quran:

- ‘Isa عِيسَى: Sura 3:52,55,59; 43:63;
- ‘Isa ibnu Maryam عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ: Sura 2:87,253; 5:78,112,114,116; 19:34; 61:6,14;
- al-Masih الْمَسِيحُ: Sura 4:172
- al-Masihu ibnu Maryam الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ: Sura 5:17,72,75; 9:31
- al-Masihu ‘Isa ibnu Maryam الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ: Sura 3:45; 4:157,171

The most frequent term in the Quran is ‘Isa (عِيسَى) “Jesus” followed by al-Masih (الْمَسِيحُ) “the Christ” which is the second most frequent term. Each of these two titles can either appear alone or in combination with his other designations, the most frequent supplement being ibnu Maryam (ابْنُ مَرْيَمَ) “son of Mary”.

2.1 The Christological title: ‘Isa عِيسَى

The title ‘Isa in the Quran designates the biblical name “Jesus”. Attempting to explain the term ‘Isa through Hebrew semantic has not been successful in the past. Therefore the origin of this name has to be sought elsewhere.

Before the rise of Islam the use of the Arabic language was mostly limited to the Arabian Peninsula. However, the Arabic speaking Christians who lived in this area at this time employed the Aramaic language to a large extent, which was until this date the dominant language in the entire Middle East. By the middle of the 5th century AD the Aramaic Peshitta Bible was in wide circulation.¹ Hence it can be assumed that *the roots of this Christological title in the Arabic language have to be sought in the Aramaic language.*

It is notable that many Christians in the Middle East bear the name ‘Isa as family name. An adaptation of the names of Christians to their Islamic surroundings can mostly be ruled out, since this family name does not appear in North Africa as Aramaic was not pre-dominant in this region. Therefore, the usage of this name remained limited to the Middle East.

Christians who lived in the Middle East and bore the name ‘Isa as family name, mostly belong to the old oriental churches in the region. To them belong the Maronites, the Syrian-Orthodox and the Chaldeans (Iraq). These churches belong to the Aramaic or Syriac language tradition which was dominant in Lebanon, Syria and Iraq before the rise of Islam.

The Syriac language divides into a “Western” and an “Eastern” branch which have many things in common. However, their pronunciation tradition is different. Hence, the Aramaic name “Jesus” (يَسُوع) is pronounced *Yesh(u/o)* in Western Aramaic but *Isha* in Eastern Aramaic, where the initial *ye* changes into an *i* and the long *u/o* at the end into a long *a*.

As becomes evident through comparison with other Aramaic loan-words in Arabic², a foreign sounding name like *Isha* could have become spelled in a hypercorrect way by Arabs. Thus the pronunciation of the initial *i* may have been

increased through the addition of an initial 'Ayin (ع). However, the main problem remains how to explain the change of the final 'Ayin into a final 'Alif. For explaining this phenomenon one has to resort to the Aramaic dialect of the Babylonian Jews, in which original 'Ayin often becomes an 'Alif.³ In contrast, the change of *Shin* to *s* is self-evident according to Arabic sound laws. Hence it can be assumed, that the name 'Isa stems from an area where Eastern Aramaic dialects were spoken.

Additionally one has to consider the fact, that the Eastern Syriac/Aramaic language, which employed the term *Isha'*, was mainly at home in Iraq and Iran, the so-called Persis. Now, since southern Iraq borders with the Arabian Peninsula and what is today Basra (in Sassanid times *Vaheštābād Ardašīr*) used to be a major city and had trade routes to Medina and Makka in pre-Islamic Arabia as well as during the rise of Islam (see map), it may thus be assumed that the term 'Isa spread from the Eastern Syriac/Aramaic language in the Persis into the Arabian Peninsula and from there found its way into the Quran.

2.2 The Christological title: *al-Masih* المسيح
The divine title *al-Masih* corresponds in Arabic spelling with the biblical title "the Messiah". This title was taken over without major linguistic changes from Hebrew through Aramaic into Arabic. Only the sibilant *Shin* was altered into a simple *s*. Therefore the actual Messianic title for the person of Jesus is retained in the Koran without changes.

If one considers the image which the Quran conveys about the person of Jesus, one has to realize that it is very fragmentary compared to the biblical witness. Likewise one also has to notice that the Quran, in comparison with the Bible, is distorted in major points in its Christological statements. Furthermore, the Quran is completely lacking references to the Messiah of the Old Testament so that it is

impossible to obtain a correct understanding of the Messianic concept and its function in the Old and New Testament.⁴

Therefore we have to realize that the traditions concerning the person of Jesus in the Quran are mainly related to the New Testament. The ignorance about the Messianic references to the Old Testament is so grave that Islamic theology is not able to exactly determine the meaning of the term *al-Masih* (Messiah) from its historical context and from which roots ("the anointed") this term comes from. Hence, in any dialog or discussion with a Muslim firstly the Messianic tradition of the Old Testament has to be described so that the position of the Messiah in the biblical history of salvation can be clarified which then is completed in the revelation of the New Testament.

Yet it is important that the term *al-Masih* actually exists in the Quran and that a bridge can be built between the Bible and Quran through this term without alienating a Muslim. But we have to be aware that the understanding of the Messianism of Jesus in the Quran is always in the sense of a *mortal* human being whereas the *divine* character of Jesus, which is the basis of our Christian faith, is excluded.⁵

2.3 The Christological title: *al-Masih* 'Isa ابن مريم Maryam

The third Christological title *ibnu Maryam* (son of Mary) usually stands in connection with *al-Masih* or 'Isa or both. This title designates the *parental* origin of the person of Jesus rather than his divinity. Likewise this title also has to be understood as a fixed term as it appears in 3:45: "O Mary, indeed Allah gives you good tidings of a word from Him, whose name will be al-Masih 'Isa, the son of Mary ...".

Hence the *virgin birth* seems to be rooted in this fixed title.

The reason why the Quran uses *Maryam* for Mary is based on a historical misunderstanding. In Sura Maryam (19:27-28) we read about the following event:

19:27 Then she brought him (the child she bore) to her people, carrying him. They said, “O Mary (Arabic: *Maryam*), you have certainly done a thing unprecedented.”

19:28 “O sister of Harun (bibl. Aaron), your father was not a man of evil, nor was your mother unchaste.”

مریم: ۲۷/۱۹ - ۲۸

۷۲ فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا
۸۲ يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكَ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَعْثًا

This statement shows us that the name *Mary*, the mother of Jesus, was confused with the name of *Maryam*, the sister of Moses and Aaron, in the Old Testament.⁶ Hence the name *Maryam* became established in the Quran for the mother of Jesus. However, this name has also become employed for the mother of Jesus in the Arabic Bible in accordance with the traditions of the Arabic language.

3. Interpreting Christology in the Quran

In order to be able to interpret and survey the Christological treatises in the Quran correctly



Source: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:NabateensRoutes.png#/media/File:NabateensRoutes.png>

it is not enough to consult an Arabic dictionary and merely translate every word. As has been demonstrated in the interpretation of the Christological titles of the Quran it requires quite some research in order to be able to classify the Islamic interpretation as well as to backup one's own exegesis objectively in order to appropriately deal with the Islamic exegetes.

Sadly a lot of arbitrariness has sprung up in the past years in the Christian occident which does not allow an objective weighing of the interpretation and communication of contents.⁷ Wrong or incompatible comparison with the Historical-critical method of Western theology have brought fourth many arbitrary interpretations which are rather dilettante than scientific, since they cannot be deducted from the Arabic language. Too much Western *self-conception* was read into the exegesis and interpretation of the Quranic words both from the side of liberal as well as from the side of conservative theologians. The existing approaches have not allowed to correctly understand and classify the own perception which Islam has made for itself about the Quran.

In this contribution we want to give a short overview on the interpretation of the three Christological core topics in order to determine the possibilities of interpretation. At the end the consequences of these topics will be considered.

3.1 His birth from the virgin Mary

3:45 The angels said: "O Mary, indeed Allah gives you good tidings of a word from Him, whose name will be al-Masih 'Isa, the son of Mary - distinguished in this world and the Hereafter and among those brought near [to Allah]".

آل عمران: ٤٥/٣
إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ

The birth of Jesus in the Quran is understood as a birth from the virgin Mary. She received the message of his birth from one or several angels and it is announced to her that the person of Jesus will play a distinguished role both in this life as well as hereafter.

However, the main fact remains unmentioned that according to the gospel of Luke the angel Gabriel said to Mary, that Jesus will be begotten through the *power* of the Holy Spirit (cf. Lk 1:35) and therefore will be called "the Son of the Most High" (Lk 1:32). Nevertheless the Quran seems to indicate this biblical message, however, in a very altered and weakened form. In Sura al Nissa we read:

4:171 O People of the Scripture, do not commit excess in your religion or say about Allah except the truth. Al-Masih 'Isa, the son of Mary, was but a messenger of Allah and His word which He directed to Mary and a spirit from Him. ...

النساء: ١٧١/٤
يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ.

Despite the fact that in this context of dispute with the Christians the biblical revelation regarding Jesus is combated and it is stated that JESUS is „not“ the son of God, the Quran still retains the biblical tradition that Jesus stems from the Word of God or *himself* is the Word of God.⁸ In the second part of 4:171 it is also indicated that the person of Jesus has something to do with the Holy Spirit. Yet, the precise statement is missing how the Quran sees this affiliation to the Spirit of God.

Of course these imprecise statements in the Quran allow for many possibilities of interpretation, which also blossomed in Islamic tradition. Still the agreement was reached, that the person of Jesus is not to be regarded as born "of God", but as a *human* person, who came into being through a creative act of God, similar to Adam:

3:59 Indeed, the example of 'Isa to Allah is like that of Adam. He created Him from dust; then He said to him, "Be,"¹⁰ and he was.

آل عمران: ٥٩/٣

إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ

However, in this act the question of the relationship between the person of Jesus and the Spirit of God or the Holy Spirit remains unanswered. This fact has led to uncertain interpretations of the spirit or Holy Spirit in Islamic theology, which we will not explicate here. It is enough to mention that the absence of the question regarding the relationship between JESUS and the Holy Spirit has led to a critical *anti-Christian* development in Islamic theology especially in comparison with Romans 4:3, where Paul explains this power of the Spirit as the basis for the resurrection of JESUS from the dead. Also in relation to his miracles the Quran lacks a decisive connection to the authority of Jesus as we will see in the following section.

3.2 The authority of Jesus

2:87 "... and We gave 'Isa, the son of Mary, clear proofs and supported him with the Holy Spirit."

البقرة: ٨٧/٢

وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَقَرِيقًا تَقْتُلُونَ

5:110 "O 'Isa, Son of Mary, remember My favor upon you and upon your mother when I supported you with the Holy Spirit and you spoke to the people in the cradle and in maturity; and [remember] when I taught you writing and wisdom and the Torah and the Gospel; and when you designed from clay [what was] like the form of a bird with My permission, then you breathed into it, and it became a bird with My permission; and you healed the blind and the leper with My permission; and when you brought forth the dead with My permission;"

إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِي وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ

A distinctive attribution which Jesus receives in the Quran is his ability to perform miracles. These miracles happen with the permission of Allah and the support of the Holy Spirit. However, the miracles here are portrayed very generally and not in the context of a narrative as we see it in the gospels. The reader thus does not obtain any salvation-historical aspect of the miracles of Jesus and cannot attribute these miracles of Jesus to his authority as in the reports of the evangelists.¹¹

When the Baptist sent to ask Jesus whether he is the promised Messiah, he sent him the following answer (Lk 7,22): "the blind receive their sight, the lame walk, lepers are cleansed ...". This was the sign of the Messianic age according to the prophecy in Isaiah 61:1f. Hence a circle is closed here in order to emphasize the Messianic authority of Jesus and his power to enforce the kingdom of God.

3.3 The relationship of Jesus with God

5:17 "They have certainly disbelieved who say that Allah is al-Masih, the son of Mary."

المائدة: ١٧/٥

لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

5:72 "They have certainly disbelieved who say that Allah is al-Masih, the son of Mary."

5:73 "They have certainly disbelieved who say: 'Allah is the third of three.'"

المائدة: ٧٢/٥ - ٧٣

٧٢ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ

٧٣ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ ٤٧ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

The Quran gives a *radical* denial of any kind of approximation or assimilation of the Person of Jesus to God. This is considered شرك (shirk), the equation of another being with Allah, which is regarded as the greatest sin in Islam (kufir).

Hence, there is absolutely no room for an alternative interpretation. In Sura 5, Al-Maida, those who equate the person of Jesus with God are acclaimed three times as (kuffaar), which means that according to Islamic law they have to be accused of the gravest apostasy and ungodliness. This trifold condemnation in the Quran is considered final in Islamic law and cannot be revoked in any way.¹²

The denial of Jesus being the son of God goes so far in the Quran, that a story is portrayed where 'Isa supposedly denies his divinity himself:

5:116 When Allah will say: "O 'Isa, Son of Mary, did you say to the people: Take me and my mother as deities besides Allah?" He will say: "Exalted are You! It was not for me to say that to which I have no right."

المائدة: ١١٦/٥

وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي آلِهَتَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِنْ كُنْتُ فَلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ

Of course this attitude of the Quran completely contradicts the biblical revelation as we can read it in John 14:8–11:

Philip said to Him, "Lord, show us the Father, and it is sufficient for us." Jesus said

to him, "Have I been with you so long, and yet you have not known Me, Philip? He who has seen Me has seen the Father; so how can you say, 'Show us the Father' ? "Do you not believe that I am in the Father, and the Father in Me? The words that I speak to you I do not speak on My own authority; but the Father who dwells in Me does the works. "Believe Me that I am in the Father and the Father in Me, or else believe Me for the sake of the works themselves.

(Λέγει αὐτῷ Φίλιππος· κύριε, δεῖξον ἡμῖν τὸν πατέρα, καὶ ἀρκεῖ ἡμῖν. λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· τοσοῦτω χρόνῳ μεθ' ὑμῶν εἰμι καὶ οὐκ ἔγνωκάς με, Φίλιππε; ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακεν τὸν πατέρα· πῶς σὺ λέγεις· δεῖξον ἡμῖν τὸν πατέρα; οὐ πιστεύεις ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοὶ ἐστίν; τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λέγω ὑμῖν ἀπ' ἐμαντοῦ οὐ λαλῶ, ὁ δὲ πατὴρ ἐν ἐμοὶ μένων ποιεῖ τὰ ἔργα αὐτοῦ. πιστεύετε μοι ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί· εἰ δὲ μή, διὰ τὰ ἔργα αὐτὰ πιστεύετε).

Hence, the Christology of the Quran completely contradicts that Jesus is the son of God and from the perspective of the Bible there is no possibility of approximation to the Quranic text.

3.4 Jesus' death and resurrection or ascension

Considering the issue of Jesus' death and resurrection or ascension, there are three decisive verses in the Quran which do not give us a uniform picture.

On the one hand there is Sura 19:33 where it says that the person of Jesus was born like a *normal* human being, who will die and be raised (from the dead) later on:

19:33 And peace is on me the day I was born and the day I will die (amouta) and the day I am raised alive.

مریم: ٣٣/١٩

وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا

However, this verse is in contradiction to the Quranic statement in 4:157, where it says:
 4:157 And they said: “Indeed, we have killed al-Masih ‘Isa, Jesus, the son of Mary, the messenger of Allah.” And they did not kill him, nor did they crucify him; but it was made to resemble (him) to them. And indeed, those who differ over it are in doubt about it. ... And they did not kill him, for certain.

النساء: ١٥٧/٤
 وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا
 بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا

This discrepancy has led to a great controversy within Islamic theology on the one hand and between Christians and Muslims on the other hand. For either the person of Jesus dies like any other normal being or he does not. However, with this statement the Quran explicitly denies the crucifixion and *killing*¹³ of Jesus. According to Islamic understanding a messenger of Allah cannot be a martyr; otherwise the reputation of the omnipotent Allah, who has power over everything, would be in danger.

What actually happened with the person of Jesus is therefore resolved with the following verse in Islamic scholarship:

3:55 ... Allah said: “O ‘Isa, indeed I *meet* you and raise you to Myself and purify you from those who disbelieve and make those who follow you [in submission to Allah alone] superior to those who disbelieve (the Jews) ...”

آل عمران: ٥٤/٣ - ٥٥
 وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرٌ الْمَاكِرِينَ
 إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنِي مَتَوْفِيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ

In this verse the Arabic verb *مَتَوْفِيكَ* (*mutawaffika*) plays a major role. Therefore we need to analyze this verb and define its meaning.

Arabic verbs are formed according to ten stems (see chart). The basic stem (or 1st form) of this verb is *وفى* (*wafa*) and means “to fulfill” or “to be faithful”. The 5th form of this verb is *تَوَفَّى* (*tawaffa*). As an *intransitive* verb (without an object) it means “to die”. However, as a *transitive* verb it means “to meet someone” or “to reply to someone”.

The participle *مُتَوَفِّكَ* (*mutawaffika*) in this Quranic verse corresponds with the 5th form but also has the pronominal suffix *-ka* (you), an appended accusative object, which results in a transitive meaning of this verb. Hence the meaning of this transitive verbal form does not agree with the reflexive meaning of the *intransitive* verb. From a hermeneutical perspective such an exposition would be desirable in order to indicate the message of the gospels. However from a grammatical point of view it is not permissible and completely wrong.

In the Quran there is another verse with the same verb *tawaffa* in the 5th form. This verbal form also has an appended pronominal suffix *-kum* and thus obtains the transitive meaning “to meet you (plural)”:

6:60 And it is He who *meets* you by night and knows what you have committed by day.
 وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ. (الأنعام ٦٠: ٦)

Since the *transitive* form of the verb *tawaffa* cannot be reconciled with the *intransitive* meaning “to die”, Islamic scholarship was divided for over 1000 years as on how to correctly understand this word, while being fully aware of the gospels’ message. But however an individual exegete might translate this verb, the Islamic tradition has compiled a large list of possible interpretation over the last centuries, which investigate the possible explanations of this verse.

One of the foremost Islamic historians and Koran exegetes, al Tabari, has collected 22

possible interpretations for this verse, of which three variants¹⁴ are of the opinion, that the death and the resurrection of Christ is indicated here. However, these variants are taken from the interpretation of Christians. Hence the Christian interpretation, from Islamic perspective, is in the minority. Still, this verbal construction caused severe problems in Islamic exegesis which even reach into the field of Eschatology.¹⁵ Yet, all Quran exegetes came to the conclusion that this verse has to be understood in the sense of an encounter with or the ascension of the person of Jesus to Allah, but not in the sense of the actual death of his person. This assumption is backed up with 4:157, where it is stated that the Jews did not kill Jesus. Hence the circle of Islamic interpretations closes that Jesus was not killed by the Jews (and hence did not die) but was saved or "cleansed from their hands" by Allah and was raised to him.¹⁶

However, 19:33 directly contradicts these two verses, for here the statement explicitly states that Jesus is to die (*amouta*). Therefore, most of Islamic exegetes have explained, that the Quran in this verse denotes Jesus, after having been raised to Allah according to 3:55, would return at the end of times in order to become active for Allah again and then die.¹⁷ Only in this case would verse 19:33 be fulfilled.¹⁸

4. Conclusion

1. The Koran contains a limited Christological tradition on the Person of Jesus. This Christological tradition, however, is inconsistent with the biblical tradition and has big gaps. Especially the Christological reference to the Old Testament is completely missing or is partially based on extra-biblical tradition.
2. From the perspective of Christian theology the Christological tradition in the Koran leads to a great mismatch with biblical

interpretation. As matter of fact, the communication of the Christology of the Koran leads to a distorted picture of the true goal of biblical salvation-history.

3. That is why Christology in the Koran is not sufficient to explain biblical salvation history or even support its recognition. On the contrary, the theological gaps as well as the contradicting reception of the Christology have led to major theological disputes and misinterpretations in Islam.
4. However, the Christology in the Koran may serve as a means to communicate the rudimentary context of biblical Christology to an interested Muslim. But it cannot lead to a Christian faith since the salvation-historical JESUS is explicitly denied.
5. Due to the fact that the second person of the Trinitarian revelation of the New Testament is explicitly denied in the Koran, the Trinitarian revelation structure of salvation-history can neither be determined exegetically in the Koran nor perceived by faith.

ENDNOTES

- 1 Cf. K. and B. Aland, *Der Text des Neuen Testaments* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ²1989), 203.
- 2 Cf. K. Vollers „Ueber die lautliche Steigerung bei Lehnwörtern im Arabischen,“ *ZDMG* 45 (1891): 352–356 im Zusammenhang mit S. Fraenkel, *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen* (Leiden: Brill, 1886).
- 3 Cf. M. Sokoloff, “Jewish Babylonian Aramaic,” in *The Semitic Languages: An International Handbook*, ed. by S. Weninger (Berlin: De Gruyter/Mouton, 2011), 660–670, here 662.
- 4 The prophecy of the Messiah takes its ‘concret course through the promise to king

- David (cf. 2 Sam 7:13f) and then materializes in the person of Jesus Christ.
- 5 Essentially the same applies to Judaism, which sees an earthly man in the Messiah and not one who comes from heaven. Cf. the article by P. Wassermann "Son of God and Son of Man," in *STT* 3 (2008): 17–24.
 - 6 This misunderstanding is bypassed in Islamic theology by stating that Mohammed called her sister of Aaron in the sense of purity and dignity. For thus argues Abu Kathir: „Her father and her mother were dignified people who prayed to God and abstained from impurity“ (*Al-Tafsir li-ibn Kathir*, Surat Maryam, Aya 28).
 - 7 Cf. in this regard 3.4 (especially Footnote 13).
 - 8 Cf. Joh 1:1–2.
 - 9 The church councils of Constantinople (381), Ephesus (431) and Chalcedon (451) have introduced the terminology "true God from true God, begotten not made" (Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα) in order to describe Jesus not as a creature but as of the same being as God.
 - 10 Cf. also Joh 1:3.
 - 11 The anointing, which the Messiah receives through the Holy Spirit (cf. Joh 1:32–34) and which defines him as "the Christ" (*hamashiah*) is not used here. Therefore the entire Messianic character of JESUS, which develops into an eternal covenant through the relationship with God and the presence of the Holy Spirit is essentially absent in the Quran (cf. 2 Sam 7:14–16; Jes 61:1–2; Joh 17:1–3). Hence Christian pre-conceptions cannot at all be applied to Quran exegesis. This, however, has again and again been undertaken in the West.
 - 12 This *absoulte* denial of the Trinity of God factually makes any theological approximation of the so-called Abrahamic religions impossible.
 - 13 Regarding this cf. S. Schreiner, „Die Bedeutung des Todes Jesu nach der Überlieferung des Korans,“ in *Die jüdische Bibel in islamischer Auslegung* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012), 232–233 where the subject of the death of Jesus is treated very generally. However, the understanding of dying which is assumed in the word *mutawafika* is not to be mingled with the Jews' claim of killing Jesus (*qatalna*) in 4:157. Dying (*amuta*) in 19:33 and being killed 4:157 are two different subject matters, which are treated differently in the Quran.
 - 14 *Al-Tabari* 7141-7143
 - 15 *Al-Tabari* 7144 and 7145
 - 16 *Al-Tabari* 7146-7148
 - 17 Cf. *Al-Tabari* 7144-7145
 - 18 However, this interpretation neither is based on a Quranic verse nor on any tradition which can directly be traced back to Mohammed.

DENN ALSO
HAT GOTT
DIE WELT GELIEBT,
DASS ER SEINEN
EINGEBORENEN
SOHN GAB,
DAMIT ALLE,
DIE AN IHN GLAUBEN,
NICHT
VERLOREN
WERDEN,
SONDERN
DAS EWIGE LEBEN
HABEN.

Joh 3,16

MISSION ALS THEOLOGISCHE KOMMUNIKATION: HERMENEUTISCHE ERWÄGUNGEN ZUR VERKÜNDIGUNG DES EVANGELIUMS

Sehr geehrte Damen und Herren!

1. Einleitung

Dieser Vortrag zeigt einige grundlegende Aspekte einer theologischen Theorie der Kommunikation im Kontext der Mission auf. Dies scheint notwendig zu sein angesichts der Tatsache, dass in der Theologie der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts und bis zum Ende der ersten Dekade des neuen Jahrhunderts die „Kommunikation“ zunehmend als ein weit reichendes, kulturell prägendes Phänomen wahrgenommen wird. Hierzu bemerkt R. Stevenson in seinem Artikel „Globale Kommunikation im 21. Jahrhundert“ treffend: „Die gegenwärtige Revolution der Kommunikation ist das Produkt des Zusammenflusses von drei neuen Technologien: die der Computer, der Kommunikationssatelliten und der Digitalisierung. ... Die Digitalisierung erlaubt die Übertragung aller Arten von Information – von Texten, Bildern und Ton - in einen gemeinsamen Code, der sich praktisch in jedem Medium speichern lässt. Eine unbegrenzte Flut digitalisierter Daten lässt sich von jedem Punkt der Erde zu jedem anderen in Lichtgeschwindigkeit übertragen. ... Im 21. Jahrhundert entsteht eine globale Kultur, in der Information die Grundlage für Wohlstand und Macht bildet, ein globales System, das nationale Grenzen und Institutionen aufhebt, eine Technologie, die das kollektive Wissen der Welt mit einem Tastendruck für jedermann, überall und sofort verfügbar macht.“¹

Zugleich wird Kommunikation jedoch zu wenig unter theologischen Gesichtspunkten betrachtet, die einen Beitrag dazu leisten könnten, diese grundlegende Schöpfungsstruktur und Schöpfungsgabe ihrer Intention gemäß anzuwenden. Deshalb wird im Folgenden der Befund der Heiligen Schrift erhoben und auf seinen Beitrag zu einer Theorie der Kommunikation hin ausgewertet. In drei Schritten werden Ursprung, Medium und Ziel der Sprache aus biblischer Perspektive dargelegt:

Der *erste* Teil stellt die Trinität als notwendigen und hinreichenden Ursprung und Ermöglichung der Kommunikation dar.

Der *zweite* Teil beleuchtet sodann das Verständnis der Sprache in der gegenwärtigen Theologie sowie einige wesentliche Eigenschaften der Sprache, wie sie in der Heiligen Schrift zutage treten.

Schließlich verbindet der *dritte* Teil die dargestellten Aspekte, indem er die Gottebenbildlichkeit des Menschen dadurch erklärt, dass sie wesentlich durch seine Kommunikationsfähigkeit ermöglicht und begründet ist.

2. Gottes Trinität als Kommunikationsgemeinschaft

2.1 Die Offenbarung Gottes als Urmotiv der Kommunikation

Der Weg zu einer theologischen Kommunikationstheorie muss sachgemäß seinen Anfang bei

dem ihr aufgetragenen Erkenntnisgegenstand nehmen: Gott. Ohne das Sein Gottes gäbe es weder Kommunikation innerhalb der Gottheit noch zwischen Gott und Mensch. Dies kann in zuverlässiger Weise jedoch nur derjenige wissen, der die Heilige Schrift als Offenbarung erkannt hat und sie über das Sein und Wesen Gottes befragt. Jedoch ist der Mensch ohne Offenbarung in einer ausweglosen Situation gefangen, da er nicht das Instrumentarium besitzt, um eine zuverlässige Erkenntnis über Gott zu erlangen.² Damit stellt sich sogleich die Frage, wer oder was Gott ist bzw. wie man ihn definieren kann. Das Sein Gottes, also sein unsichtbares Wesen, ist gemäß der Theologie des Paulus in erster Linie an seinen Taten zu erkennen. Diese Taten spiegeln seine „ewige Kraft“ und seine „Gottheit“ wieder (Römer 1:20). Die Taten Gottes sind somit *a priori* und wesensmäßig für den Menschen kommunikativ, denn sie reden zum Menschen von der Ewigkeit, Kraft und Gottheit Gottes. Dies bedeutet, dass das Wesen Gottes ein kommunikatives Wesen ist.

Doch neben die Tat Gottes tritt das Wort Gottes, also sein verbales Sprechen, in gleicher Weise hinzu, so dass die Kommunikation Gottes zu einer Einheit ergänzt und zusammengefügt wird. Diese Einheit von Wort und Tat ist im hebräischen Konzept von DABAR bezeugt und verankert. Dies bedeutet, dass die gedankliche Leistung des Menschen, von der Unbegreiflichkeit der Schöpfung, zu der er selbst gehört, auf einen ewigen, kraftvollen Schöpfer zu schließen, von Gottes verbaler Selbstmitteilung begleitet und unterstützt wird. Diese verbale Selbstmitteilung Gottes erfolgt unmittelbar in mündlicher und mittelbar in schriftlicher Form.³

Hier wird die Unterscheidung des verborgenen vom offenbarten Gott in der Gotteslehre wichtig. Der verborgene Gott, der *Deus Absconditus* offenbart dem Menschen nur seine Schöpferkraft, seine Gottheit und damit seine Kommunikationsfähigkeit. Erst der offenbarte

Gott, der *Deus Revelatus* offenbart dem Menschen seine Trinität und die Art und Weise seiner Kommunikation mit dem Menschen.⁴ Eine aufschlussreiche Verbindung von Trinität und Heilsgeschichte stellt H. Fritzsche her.⁵ Für ihn ist die christliche Trinität kein philosophischer Begriff, sondern „die ins Letzte verdichtete Zusammenfassung der biblischen Urgeschichten“⁶. Er bietet eine hilfreiche Differenzierung des Schöpfungsaspektes. Gott gibt als personaler Urgrund dem Menschen als Geschöpf Teil an seinem eigenen Schaffen. Diese Teilgabe hat zwei Dimensionen, nämlich die Kreativität und Kommunikativität.⁷ So, wie Gott die Welt als Ganze schuf und in Christus die Welt durch sein Wort beständig erhält (Hb 1:3), so soll der Mensch die ihn umgebende Schöpfung gestalten durch Herrschaft und Arbeit (Gn 1:26-28; 2:5,15). Doch weil Gott ein Gemeinschaftswesen ist, ist auch der Mensch im Ebenbild Gottes ein Gemeinschaftswesen. So gesehen bildet sich die Trinität Gottes in der Kommunikativität des Menschen ab.⁸

Zusammenfassend bleibt festzuhalten, dass zwei grundlegende Aussagen über den transzendenten *Deus Absconditus* in Bezug auf den Ursprung der Kommunikation möglich sind. *Erstens* erkennt der Mensch, dass ein Gott existiert, und dass dieser Gott der Schöpfer der immanenten Welt ist. *Zweitens* erkennt der Mensch, dass Gott in seinem Wesen ein kommunikativer Gott ist, weil eben diese immanente Welt als Schöpfung Gottes etwas von Gott zum Menschen kommuniziert.

2.2 Die Trinität als Gemeinschaftsbeziehung

Wie bisher sichtbar wurde, besteht eine erkenntnistheoretische Grenze zwischen Verborgeneheit und Offenbarkeit Gottes. Daher erfolgt die Beschreibung der Trinität unter der Voraussetzung, dass die immanente Trinität – die Beziehung innerhalb Gottes – nur über die Offenbarung der ökonomischen Trinität – die Beziehung Gottes zur Schöpfung – zugänglich ist. Diese Feststellung ist wichtig, weil jede

Wahrheit über Transzendentes nur begrenzt durch die menschliche Sprache beschrieben werden kann. Gottes Wesen übersteigt jedoch das geschöpfliche Begriffsvermögen. Daher können über ihn nur Teilwahrheiten aus seinem offenbaren Wesen gefolgert werden. Zum Beispiel illustriert das Sprachbild „Jesus war im Schoß des Vaters“ (Jh 1:18) die Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater innerhalb der immanenten Trinität. Doch dieses Bild macht keine Aussage darüber, wie der Mensch sich diese Gemeinschaft im Einzelnen vorzustellen habe.

Daraus ergibt sich als erstes die Aufgabe, die Heilige Schrift auf Aussagen über die Kommunikation zwischen Gott-Vater, Gott-Sohn und Gott-Heiligem Geist hin zu untersuchen. Der Befund wird dann verglichen mit neueren Konzeptionen zur theologischen Kommunikation. Joh 1:1-2 betont durch die Wiederholung der Präposition *pros* („zu Gott hin“), dass der Logos und Gott in Orientierung zueinander waren. In seiner prä-inkarnatorischen Gestalt war der Sohn in bewusster Gemeinschaft mit dem Vater. Auch Joh 17:5 betont durch Wiederholung, dass Jesus durch den Vater verherrlicht werden will, so wie er verherrlicht war, als die Welt noch nicht existierte. Jesus will die Herrlichkeit, die *doxa*, bei Gott erfahren (παρὰ σεαυτῷ ... παρὰ σοι). Die Präposition *para* bezeichnet mit dem Dativ eine räumliche Nähe.⁹ Damit ist analog zu der irdischen Gemeinschaft Jesu bei den Jüngern (Jh 14:25 παρ’ ὑμῖν μένων) die himmlische Gemeinschaft Jesu mit dem Vater in Joh 17:5 impliziert.

Auch 1 Joh 1:2 beschreibt eine dynamische Beziehung zwischen dem ewigen Leben, nämlich Christus selbst, und dem Vater (τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον ἣτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα). Die Präposition *pros* mit dem Akkusativ bezeichnet hier eine Beziehung der räumlichen Nähe.¹⁰ Weil Gott für Menschen nicht zu sehen ist, hat der „einzig gezeugte Gott“, nämlich Christus, der im Schoß des Vaters war, ihn verkündet. Der „Schoß des Vaters“ ist ein Bild für ver-

traute Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn. Es drückt eine kontinuierliche kommunikative Gemeinschaftsbeziehung aus.¹¹ Da vor der Kommunikation Gottes seine Liebe liegt, ist letztere das Urmotiv der Kommunikation. Gott ist Liebe (1 Joh 4:16), und diese Liebe soll sich im Leben des Menschen als Zeichen seiner Gemeinschaft mit Gott widerspiegeln.

2.3 Der Kommunikationsunterschied zwischen immanenter und ökonomischer Trinität

Die dargestellte Deutung der Trinität als eine wesensmäßig kommunikative Beziehung wird von W. Kreck abgelehnt. Er akzeptiert nur den inkarnierten, nicht aber den transzendent-trinitarischen Sohn Gottes als Offenbarer des Vaters.¹² Anders argumentiert E. Jüngel, der in den innertrinitarischen Beziehungen Gottes das Paradigma für Gottes Beziehung zu den Menschen erkennt.¹³ Auch P. Lönning erkennt die Notwendigkeit der „Konzentration auf ein trinitarisches Leitmotiv“¹⁴. Er stellt jedoch die Frage, ob die Beziehung von Christus zur Menschheit *in hinreichendem Maße* die Beziehung von Vater – Sohn – Heiligem Geist erklären kann.¹⁵ Eine Bejahung dieser Frage würde bedeuten, dass Christi Menschwerdung und Kommunikation mit den Menschen *alle* Wahrheit über die innertrinitarischen Kommunikationsstrukturen widerspiegeln würde. Dies erscheint jedoch aus zwei Gründen ausgeschlossen:

Zum einen gibt es nicht-kommunizierte Wahrheit innerhalb der ökonomischen Trinität. Mark 13:32 und die Parallelstelle Matt 24:36 betonen, dass der Tag und die Stunde der Wiederkunft Christi *allein* dem Vater bekannt sind, jedoch verborgen für die Engel im Himmel und für den Sohn.

Zum anderen gibt es nicht-kommunizierte Wahrheit zwischen Christus und Menschen, z.B. seinen Jüngern. In Apg 1:6-7 erklärt Jesus seinen Jüngern, dass es ihnen nicht zukommt (v. 7 οὐχ ὑμῶν ἐστιν γινῶναι), den Zeitpunkt der Wiederherstellung des Reiches für Israel zu

kennen. Auch hier verweist Jesus auf die dem Vater eigene Macht, diese Zeit festzusetzen (v. 7 χρόνους ἢ καιροὺς οὓς ὁ πατὴρ ἔθετο ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ). Es gibt daher Geheimnisse sowohl innerhalb der ökonomischen Trinität als auch zwischen Christus und den Menschen.

Die Kommunikation zwischen dem Heiligen Geist und dem Vater ist in Röm 8:26-27 in Bezug auf die Christen beschrieben. Der Heilige Geist vertritt die Gläubigen vor Gott mit unhörbaren und unaussprechlichen Worten. Er ergänzt das schwache, unangemessene Gebet der Christen und vervollkommen es, so dass es Gott gemäß ist. Gott selbst erkennt, welche Gedanken der Heilige Geist kommunizieren will. Hier zeigt sich somit eine Intensität und Vollkommenheit der Kommunikation, wie sie für die innerweltliche menschliche Kommunikation und auch die menschlich-göttliche Kommunikation weder erreichbar noch vorstellbar ist.

Es zeigt sich, dass innerhalb der immanenten Trinität Gottes eine *qualitativ* vollkommene Kommunikationsgemeinschaft besteht. Aber hinsichtlich der *quantitativen* Kommunikationsinhalte bestehen Unterschiede in der ökonomischen Trinität. In diesem Sinne ist die Allwissenheit nur für Gott, den Vater, bezeugt. Gott der Vater übertrifft sowohl den Sohn als auch den Heiligen Geist an Wissen. Zugleich gibt er nach seinem Belieben dieses Wissen an die zweite und dritte Person der Trinität weiter. Oder aber er enthält dieses Wissen bis zu einem bestimmten Zeitpunkt vor.¹⁶ Somit sind der Sohn und der Heilige Geist wesensmäßig eins mit dem Vater, jedoch zugleich ihm untergeordnet.

2.4 Ertrag

Erstens, das Sein Gottes ist in Bezug auf den Menschen durch sein nichtverbales Schöpfungs- und Erhaltungswerk wesensmäßig kommunikativ. Demgegenüber wird die Trinität Gottes erst durch sein Wort dem Menschen kommuniziert. Gottes Kreativität und Kom-

munikativität sind die zwei grundlegenden Aspekte seiner nichtverbalen Offenbarung. Auch der Mensch besitzt aufgrund seiner Gottebenbildlichkeit Kreativität und Kommunikativität als grundlegende Dimensionen seines Menschseins.

Zweitens, die menschliche Sprache kann aufgrund ihrer geschöpflichen Begrenztheit nur bedingt Wahrheit über die immanente Trinität kommunizieren. Die Heilige Schrift bezeugt die Gemeinschaft von Vater, Sohn und Heiligem Geist in der immanenten Trinität. Doch sie lässt keine Spekulation über die Kommunikation in der immanenten Trinität als Letztgrund der Schöpfung zu. Vor der Kommunikation steht die Liebe Gottes, die in der Erschaffung des Menschen als Ebenbild und Gegenüber Gottes ihren Ausdruck findet.

Drittens, die Heilige Schrift bezeugt eine vollkommene Kommunikationsgemeinschaft in der immanenten Trinität. Doch die Kommunikationsgemeinschaft in der ökonomischen Trinität ist unvollkommen. Der Vater ist allwissend und gibt sein Wissen an den Sohn und den Heiligen Geist weiter. In kommunikativer Hinsicht ist daher die Einheit von immanenter und ökonomischer Trinität während der Inkarnation Christi aufgehoben.

3. Menschliche Sprache als Kommunikationsmedium

3.1 Die Krise des Gottesbegriffs

Diese theologische Grundlegung einer Kommunikationstheorie begann mit dem biblischen und theologischen Nachweis der Trinität Gottes. Die Trinität wurde als eine wesensmäßig kommunikative Gemeinschaft dargelegt. Gottes immanente Kommunikation zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist ist die notwendige Voraussetzung für die Möglichkeit menschlicher Kommunikation. Die Unabdingbarkeit dieser Voraussetzung zeigte sich, als eine bestimmte Strömung

der Theologie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts versuchte, dem Begriff „Gott“ seinen bisherigen Inhalt zu entziehen. Auf diese Weise wurde versucht, die Gottesidee sterben zu lassen. Die „Theologie des Todes Gottes“ behauptete, dass Gott sich nicht als handlungsfähig erwiesen habe und deshalb tot sei. „Tot“ nicht im Sinne der Verneinung seiner Existenz, sondern der Anerkennung seiner Passivität und Unansprechbarkeit.¹⁷ Folglich blieb nur die innerweltliche zwischenmenschliche Begegnung, die mit dem Begriff „Gott“ bezeichnet wurde.¹⁸ Diese Reduktion ist die Konsequenz des neuzeitlichen Versuchs, durch ein autonomes, von Gottes Erleuchtung und Offenbarung unabhängiges Denken zur Erkenntnis Gottes zu gelangen.¹⁹

Als ein Beispiel und Vertreter dieses anthropozentrischen Ansatzes sei K. Krenn genannt.²⁰ Er versucht das „vernünftige Denken“ auf den Weg der Gotteserkenntnis zu bringen, lehnt aber die Mittel der Logik ab. Der Grund ist, dass diese *Mittel der Logik immer zu einem Bezugsrahmen stehen* und deshalb notwendigerweise ambivalent sind.²¹ Für den Bezugsrahmen der Existenz Gottes folgt daraus die inhärente Unfähigkeit der Logik, irgendwelche Schlüsse für den Bereich jenseits des Immanenten, des „Endlichen“ zu ziehen. Hier zeigt sich die Notwendigkeit der Offenbarung als entscheidende erkenntnistheoretische Kategorie. An dieser Stelle ergibt sich für Krenn die Frage, warum die Enthüllung der Erkenntnis Gottes bei einigen Menschen stattfindet, bei anderen jedoch nicht. Für ihn ist die Antwort der Zufall, der diese Enthüllung bringt oder auch nicht.²²

In der neutestamentlichen Perspektive des Paulus ist es jedoch nicht der Zufall, sondern Gott selbst, der dem Menschen die Enthüllung zur Ganzheit der Gemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus ermöglicht (Mt 11:27; Röm 8:29). Diese Gemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus sollte zu einer Gestalt christlicher Kirchengemeinschaft und Gottes-

dienst führen, die, wie im Neuen Testament, eine „Kontrastgesellschaft“ bildet, wie P. Stuhlmacher treffend bemerkt.²³ Insofern hat die Entwicklung des neuzeitlichen Gottesglaubens eine unmittelbare Auswirkung auf den Kommunikationsinhalt der christlichen Gemeinschaft.

3.2 Die Krise des Sprachverständnisses

Wir haben die Ablehnung eines biblischen Gottesbegriffs als Grundlage der menschlichen Geschöpflichkeit und der darauf begründeten Kommunikation und Sprachfähigkeit beobachtet. Daraus folgte eine Krise in der Anerkennung der menschlichen Personalität und Sprache. Weil die menschliche Sprache als ein Ausdruck der Geschöpflichkeit und Ebenbildlichkeit Gottes abgelehnt wurde, musste eine alternative Letztbegründung für den Ursprung der Sprache geboten werden.²⁴ Es stellt sich die Frage, ob es eine Letztbegründung von Sprache jenseits der Existenz des biblischen Gottes als des Schöpfers der Sprache gibt. E. Schmalenberg hat philosophische Versuche einer sprachlichen Letztbegründung untersucht. Er verfolgt die Hypothese, dass es unzulässig ist, die menschliche Sprache auf ein letztes Apriori festzulegen, weil dies einem „weltanschaulichen Dogmatismus“ gleichkomme.²⁵ Seiner Feststellung ist auf dem Hintergrund der bisher erörterten Lage beizupflichten:

„Behauptet der Mensch, die letzten, nicht mehr hinterfragbaren Bedingungen von Erkenntnis, Sprache und Verständigung erkannt zu haben, so hat er sich gleichsam selbst an die Stelle Gottes gesetzt.“²⁶

Aus schöpfungstheologischer Sicht wird deutlich, dass die Sprachfähigkeit des Menschen, die ihn von der übrigen Kreatur unterscheidet, ein göttliches Geheimnis bleiben muss.²⁷ Diese Fähigkeit ist ein unmittelbarer Abglanz und Ausfluss des Wesens Gottes, der seinem trinitarischen Wesen nach ein sprechender Gott ist. In unübertroffener Weise wird dies im Prolog des Johannesevangeliums ausgesagt: Gott selbst ist das Wort, in Gestalt des

Sohnes, der bei Gott war und Mensch wurde (Joh 1:1,2,14). So bleibt die Letztbegründung der Sprache ein Geheimnis und zugleich ein zentrales Ausdrucksmittel der Gottebenbildlichkeit des Menschen.²⁸

Die Kraft des Wortes entspringt der Autorität des Sprechenden, also der Autorität Gottes als des Schöpfers und Erlösers.²⁹ Diese Sprachmacht des Menschen führt im Zusammenhang der Kommunikationsmöglichkeiten des neuen Jahrtausends zu einer neuen Qualität der „Fern-Nachbarschaft“ in einer globalisierten Welt. Diese wiederum hat das Potential, einen „moralischen Weltklimawandel“ herbeizuführen, wie P. Sloterdijk ausführt:

„Dieser moralische Weltklimawandel ... geht auf die positiven Nebenwirkungen einer im Übrigen sehr gefährlichen Verwandlung in der Weltform der Modernen zurück: auf die Unterdrückung der herkömmlichen Distanzhygiene (bei welcher der Abstand selbst konfliktvermeidend wirkt) und die Schwächung der Grenzfunktionen. Für beides sind die modernen Raumvernichtungstechniken verantwortlich, an erster Stelle die schnellen Transportmittel und ultraschnellen Nachrichtentechniken. Sie haben dafür gesorgt, dass ein völlig neues System virtueller Nachbarschaften, virtueller Solidaritäten und Kommunitäten entstanden ist, mit deren Auftauchen die Basisdaten der konventionellen Soziologien außer Kraft gesetzt wurden. ... Ich nenne die Summe dieser Verhältnisse: Fern-Nachbarschaften. ... Die Globalisierung hat für den Ernstfall fern-nachbarschaftlicher Weltbezüge gesorgt. Wenn man von dem Abenteuer der Moral hat sprechen können – wird es im kommenden Jahrhundert nicht vor allem in der Kultivierung der Fern-Tugenden bestehen?“³⁰

Hier zeigt sich, wie die Krise des Sprachverständnisses eine große Tragweite bis in das Zusammenleben der Völker hinein bereits hat und in Zukunft haben wird.

3.3 Heilsgeschichtliche Kommunikationszäsuren

Gott gab dem Menschen in den Schöpfungstexten die notwendige Autorität zur Durchsetzung seiner Sprachziele. Die Namensgebung der Tiere war ein sprachlicher Akt der Herrschaft über die Schöpfung (Gn 1:28; 2:19). Die sprachliche Herrschaft des Menschen ist jedoch nicht unbegrenzt, sondern findet ihre Grenze in der sprachlichen Herrschaft Gottes. Die Übertretung des Existenzrahmens Gottes für den Menschen (Gn 2:16-17) brachte die Korruption der Kommunikation zwischen Mensch und Gott.³¹ Diese Korruption gipfelte in der Vertreibung aus dem paradiesischen Garten (Gn 3). Dennoch war die Kommunikationsfähigkeit des Menschen immer noch in einer begrenzten Weise intakt. Er konnte sich in der Gemeinschaft organisieren und sich auf ein gemeinsames Handlungsziel mit seinen Mitmenschen einigen.

Der babylonische Turmbau illustriert diese Einheit der Sprache (Gn 11:1), die eine Verständigung auf ein gemeinsames Ziel erst möglich machte (Gn 11:3-4). Dieses Ziel war die Selbstbenennung der Menschen mit einem Namen zur Sicherung der Einheit der Menschheit gegen eine drohende Zerstreuung über die ganze Erde (Gn 11:4). Das Mittel zu dieser Namensgebung war der Bau einer Stadt und eines Turms. Gott erkannte die sprachwirksame Kraft der Menschen, doch er zerstörte nicht etwa ihre Bauwerke, sondern er zerstörte ihre Kommunikationseinheit (Gn 11:6-7). Damit war das Ziel der Menschheit gescheitert. Zugleich war sowohl die Sprachenvielfalt als auch die damit einhergehende Völkervielfalt und Kulturenvielfalt etabliert (Gn 11:8-9). Bemerkenswert ist hier die Verbindung von Volk und Sprache in Gn 11:6 „einerlei Volk und einerlei Sprache“ (עַם אֶחָד וְלִשָּׁנָה אַחָת).

Als mittelbare Folge des Falls Adams begrenzt Gott die Macht der von ihm kommunikativ getrennten Menschheit, indem er die Sprachfunktion so tiefgreifend stört, dass die Hand-

lungsfunktion der Sprache in hohem Maße eingeschränkt wird.

Aus biblisch-theologischer und heilsgeschichtlicher Sicht erscheint das Pfingstereignis im NT als Erlösung aus der Sprachverwirrung im AT im Sinne eines wiederherstellenden Sprachenwunders. Gibt es hier Entsprechungen in der Sprachfunktion? H. Kraemer stellt Gn 1-11 und Apg 2 als Zeugnisse des Zusammenbruchs und der Wiederherstellung der Kommunikation einander gegenüber. Die Geschichte der Sprachverwirrung ist Gottes Gericht über das seit dem Sündenfall gebrochene Zwiegespräch zwischen Gott und Mensch sowie zwischen Mensch und Mensch.³² Doch an Pfingsten wird das Zwiegespräch zwischen Gott und Mensch wiederhergestellt zu voller und echter Kommunikation.³³ Daraus folgert Kraemer: „Sündenfall und Erlösung, Babel und Pfingsten, sind die beiden verborgenen Faktoren in Sprache und Kommunikation.“³⁴

In Ag 2:4 wird der Heilige Geist als Agent der Sprachenvielfalt identifiziert. Aus Ag 2:8-11 geht hervor, dass die „anderen Sprachen“ (v. 4 ἑτέρας γλώσσας) eigenständige Sprachen, zumindest jedoch Dialekte des Nahen Ostens waren. Das Pfingstereignis brachte zwar nicht die Wiederherstellung der vor-babylonischen Einheitssprache. Doch es brachte das universale Kommunikationsangebot Gottes an alle Völker – über die Grenze des Volkes Israel hinaus. Mit Pfingsten wechselte der Modus der Kommunikation Gottes von der überwiegend zentripetalen zur überwiegend zentrifugalen Orientierung. Das Ziel dieser Kommunikationsabsicht wird aus neutestamentlicher Sicht erst dann erreicht sein, wenn Gottes Kommunikationsangebot des Evangeliums alle Völker erreicht haben wird (Mt 24:14). Dann werden aus jeder Sprache und ethnischen Gruppe Vertreter in Gottes Gegenwart sein (Off 7:9), als Beweis dafür, dass Gottes Heilsangebot tatsächlich an die ganze Welt ergangen ist.

3.4 Ertrag

Erstens, weder die menschliche Logik noch der glückliche Zufall vermögen die Gotteserkenntnis zu sichern, denn wahre Gotteserkenntnis kommt allein durch den Glauben an den sich in der Heiligen Schrift offenbarenden Gott.

Zweitens, die Reduktion des Gottesbegriffs führte in eine Sprachkrise. Diese Sprachkrise bedeutet, dass eine Letztbegründung der Sprache und Sprachfähigkeit des Menschen jenseits des Gottesbegriffs noch aussteht.

Drittens, die Einheit von Sprache und Handlung ist in Gottes Schöpfungsakten vorhanden. Aus biblisch-theologischer Sicht stellt das Pfingstereignis die zeichenhafte Wiederherstellung der Kommunikationsgemeinschaft zwischen Gott, Mensch und Mitmensch im universalen Sinne dar. Dies war eine Überwindung der babylonischen Aufspaltung der Einheit von Sprache und Handlung als Strafe für den Missbrauch der Kommunikationsfähigkeit der Menschheit.

4. Die Gottebenbildlichkeit als Kommunikationsziel

4.1 Die Begründung menschlicher Personalität

Nach der Untersuchung der trinitarischen Kommunikationsgemeinschaft und des Kommunikationsmediums Sprache soll im folgenden das Ziel der theologischen Kommunikation betrachtet werden. Dies ist die Gottebenbildlichkeit des Menschen, die *imago Dei*. In Gn 1:26-28 wird der Ursprung und die Bestimmung der menschlichen Existenz formuliert. Der Mensch ist als Abbild Gottes, in der Ähnlichkeit Gottes geschaffen, als Mann und als Frau.³⁵ Seine Bestimmung ist die Herrschaft über die Tierwelt. Er übertrifft die Schöpfung insofern, als nur er in die Lage versetzt wurde, in eine Beziehung mit Gott zu treten. Dieses Vorrecht macht ihn zur Person, wie Dalferth und Jüngel treffend definieren:

„Geschöpfliches Gegenüber Gottes zu sein, das dazu bestimmt ist, dessen Anspruch zu entsprechen, konstituiert den Menschen als Person.“³⁶

Dieses Personsein verpflichtet den Menschen, sein Menschsein Gott gemäß zu gestalten, um als Ebenbild Gottes ihn widerzuspiegeln.³⁷ Der unsichtbare und unergreifbare Gott redet den Menschen durch sein Wort an.³⁸ Dieser Anredecharakter des Wortes Gottes spricht dem Menschen eine Würde zu, die von Gott selbst kommt.³⁹ Jedoch ist die Reduktion von „Wort Gottes“ auf die Person Jesu Christi problematisch. Dieser Christozentrismus vernachlässigt die heilsgeschichtliche Dimension der biblischen Offenbarung. Denn das prä-inkarnatorische, alttestamentliche Zeugnis der Heiligen Schrift wird nicht genügend in Betracht gezogen.⁴⁰ Die trinitarische Kommunikationsgemeinschaft bestand bereits vor der Inkarnation des Sohnes. Diese Kommunikationsfähigkeit und das damit verbundene Kommunikationsbedürfnis der Trinität gingen bei der Schöpfung des Menschen auf seine Persönlichkeit über.

Zwei wesentliche Merkmale der Gottebenbildlichkeit des Menschen werden von Dalferth und Jüngel angeführt. *Erstens*, die Verantwortung: Der Mensch ist Gott verantwortlich für das Potential, das Gott ihm Kraft seines Personseins gegeben hat.⁴¹ Daraus erwächst, *zweitens*, die Freiheit: Gott ermöglicht dem Menschen ein Sein in Freiheit, in der er sein Handeln entfalten kann. Er kann die Kommunikationsgemeinschaft mit Gott annehmen oder verweigern.⁴² Dadurch, dass Gott zum Menschen als einem Gegenüber *redet* und nicht an ihm handelt, um einen Zwang auszuüben, erhält der Mensch einen Freiraum, der eine Antwort der Liebe zu Gott erst ermöglicht. Allerdings ist das Reden Gottes nach dem Sündenfall nicht mehr qualitativ und quantitativ in dem Maße präsent und unmittelbar wie es vor dem Fall im paradiesischen Garten war. Entsprechend steht auch alle menschliche

Erkenntnis des Redens Gottes unter dem Vorbehalt der gefallenen Schöpfung. Dies wird in 1 Kor 13:9 treffend ausgedrückt: „Denn wir erkennen zum Teil und wir prophezeien zum Teil.“

4.2 Gottes Kommunikation als Ermöglichung kommunikativen Menschseins

Vor diesem Hintergrund kann erst die Liebe Gottes angemessen gewürdigt werden.⁴³ Aus dem Motiv der Liebe heraus spricht Gott den Menschen auch nach dem schuldhaften Fall weiter an, weil er ihm die Fähigkeit der Ansprechbarkeit gnädigerweise erhalten hat. Entsprechend formuliert es Römer 10:8 (cf. Dt 30:14):

„Das Wort ist dir nahe, in deinem Munde und in deinem Herzen. Dies ist das Wort vom Glauben, das wir predigen.“

Der Weg zum Glauben führt über das Hören des Wortes Christi (Röm 10:17), weil er der von Gott geschaffenen Grundstruktur des Menschen entspricht. Hierzu bemerkt Jüngel treffend:

„Diese Ansprechbarkeit gehört in einem fundamentalen Sinn zur Gottebenbildlichkeit des Menschen. Der Mensch ist ein durch das *Wort* konstituiertes und organisiertes Wesen. *Hörend* ist der Mensch Mensch. Nur weil er *hören* kann, vermag er zu sprechen, zu denken, zu handeln und darin menschlich zu sein. Hörend stellt sich der Mensch auf Gottes Beziehung zu ihm ein, um so seinem Gott zu entsprechen.“ (kursiv Jüngel)⁴⁴

Jüngel definiert die Aufgabe der theologischen Anthropologie als die „Bestreitung der Göttlichkeit des Menschen“.⁴⁵ Das Streben nach Gottgleichheit brachte dem Menschen den Verlust der Gottebenbildlichkeit. Die Wiederherstellung der Gottebenbildlichkeit erfolgt durch die Christusebenbildlichkeit gemäß Röm 8:29.⁴⁶ In der Person Jesu Christi vereinigen sich die Aspekte von Sprache und Handlung, da er die Wort-Tat Gottes in inkarnierter Gestalt ist. Dies ist eine *christologische*

Fokussierung der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus, die ein Ausdruck seiner Liebe zum Menschen ist.⁴⁷ In Jesus Christus hat Gott sein eigenes Wesen als Mensch in Raum und Zeit offenbart, in der vollkommenen Einheit von Wort und Tat.⁴⁸

Im biblisch-semitischen Verstehensraster bilden Wort und Tat eine unauflösbare Einheit. Diese Einheit wird zu einer ganzheitlichen Bewegung der Zuwendung von Gott zum Menschen und vom Menschen zu seinem Nächsten.⁴⁹ Im Gegensatz dazu steht die Aufspaltung von WORT und TAT durch den logischen Dualismus im westlich-rationalistischen Verstehensraster.⁵⁰ Aus dieser dualistischen Spaltung von Wort und Tat folgt, dass der Aspekt der Handlung – ebenso wie das Reden Gottes – bis in die gegenwärtige Theologie kontrovers diskutiert wird. Das Ergebnis dieser Diskussion ist unlöslich mit dem daraus resultierenden Menschenbild verknüpft.⁵¹ Wie oben bereits gezeigt wurde, ist die Freiheit zur Kommunikation eine notwendige Dimension der Personalität und damit der Gottebenbildlichkeit.

4.3 Die Gottebenbildlichkeit als Aufgabe

Ein abschließender Aspekt der Frage nach der *imago Dei* ist die Aufgabe und das Ziel der göttlich-menschlichen Kommunikationsgemeinschaft. Wenn man diese Frage von ihrem Ziel her beleuchtet – also der eschatologischen Perspektive der Mission – so ist festzustellen, dass Gott alles in allem sein wird (1 Kor 15:28). Diese Aussage bezieht sich auf die geordnete Umsetzung des ewigen Lebens in Christus (v. 22). Zuerst kommt die Auferstehung Jesu, danach die Auferstehung seiner Gemeinde, danach die Übergabe der Herrschaft und des Sieges Christi über alle Herrschaften, Mächte und Gewalten – einschließlich des Todes – an Gott, den Vater (v. 24-26). Zuletzt wird Jesus selbst sich dem Vater unterwerfen, damit das innertrinitarische Autoritätsgefälle wiederhergestellt ist. Der dreieinige Gott wird als Ganzheit alles erfüllen und ausfüllen (v. 27-

28). In der vollendeten Lebensgemeinschaft von Gott und Menschen, von Schöpfer und Geschöpf, verwirklicht sich die Schöpfungsabsicht Gottes aus Gn 1:27.

Dies ist die wesentlich relationale Strukturierung der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Sie hat ihren Ursprung in der relationalen Struktur Gottes, wie A. Peters ausführt.⁵² Während jedoch im AT das Konzept der Gottebenbildlichkeit vor allem durch den Herrschaftsauftrag über die Schöpfung bestimmt ist (Gn 1:27-28), wird im NT der anthropologische Gebrauch durch den christologischen Gebrauch ergänzt, wie J. Jervell ausführt.⁵³ Es herrscht weitgehende Übereinstimmung darin, dass in Gn 1:26 die Begriffe für „Bild“ - *צֶלֶם* und *דְּמוּת* - komplementär gebraucht werden, um einen gemeinsamen Sachverhalt auszudrücken: Es geht um die spezifische Würde des Menschen, die ihn von der übrigen Kreatur unterscheidet und abhebt.⁵⁴ Wenn man diesen anthropologischen Gebrauch von *דְּמוּת* mit dem theologischen Gebrauch vergleicht, so zeigt sich Gottes „Anspruch auf Einzigartigkeit“⁵⁵ gegenüber seiner Schöpfung oder menschengemachten Göttern. Diesem Anspruch auf Einzigartigkeit entspricht in Gn 1:27 der Zusage der Zugehörigkeit des Menschen zu Gott. Diese qualitativ einzigartige Zugehörigkeit zu Gott hebt den Menschen von der übrigen Schöpfung ab und befähigt ihn, über jene zu herrschen. Gn 1:26-28 beschränkt sich darauf, die Funktion, nicht aber die ontologische Substanz der Gottebenbildlichkeit näher zu definieren.⁵⁶

4.4 Ertrag

Erstens, der Mensch ist Person kraft seiner Beziehungsfähigkeit zu Gott, die ein Ausdruck seiner Gottebenbildlichkeit ist. Die innertrinitarische Kommunikationsfähigkeit bzw. das Kommunikationsbedürfnis gingen auf den Menschen mit seiner Erschaffung über. Dementsprechend kommuniziert Gott mit dem Menschen primär durch das Wort und erhebt den Menschen durch die Anrede zu seiner

spezifischen Würde. Diese konkretisiert sich in der Verantwortlichkeit und Freiheit des Menschen als Ausdruck der Gottebenbildlichkeit.

Zweitens, auch nach dem Fall hat Gott dem Menschen die Fähigkeit der Ansprechbarkeit erhalten. Diese ist für den Menschen lebensnotwendig, da er durch das Wort konstituiert ist. Damit ist er auf das Wort als Grundlage der Ausübung seiner nichtmateriellen Lebensfunktionen angewiesen (Dt 8:3; Mt 4:4). Die Anmaßung der Gottgleichheit brachte den Verlust der Gottebenbildlichkeit, die jedoch in Form der Christusebenbildlichkeit wiederherstellbar ist.

Drittens, das Ziel der Kommunikation ist die eschatologische Lebensgemeinschaft mit Gott als Wiederherstellung der Schöpfungsabsicht. Hierbei wird die anthropologische Gottebenbildlichkeit durch die christologische Gottebenbildlichkeit erfüllt.

5. Zusammenfassung und Thesen

Die theologische Beschreibung und Wertung des Phänomens *Kommunikation* verdeutlichte die Untrennbarkeit von Gott, Sprache und Mensch. Wie anhand der Heiligen Schrift aufgezeigt wurde, sind die notwendigen Faktoren der Kommunikation schöpfungsgemäß bestmöglich aufeinander abgestimmt gewesen. Doch nach dem Fall des Menschen fand Kommunikation nur noch in unvollkommener Weise statt. Die Theologie des 20. Jahrhunderts verdeutlicht in markanter Weise die Aporie, ein Gottes-, Sprach-, und Menschenverständnis anzubieten, das der Wirklichkeit entspricht, das nicht mehr auf der biblischen Offenbarung, sondern auf dem Vernunftprimat der Moderne und Postmoderne fußt. Gegenüber einem monistischen⁵⁷ (alleinexistenten) Gottesbegriff bleibt festzuhalten, dass in Gott eine kommunikative trinitarische Beziehung besteht. In dieser Beziehung hat das Phänomen der Sprache

seinen Ursprung. Gegenüber dem Verzicht auf eine Letztbegründung von Sprache bleibt festzuhalten, dass Sprache die Freiheit des Menschen konstituiert. Die Freiheit, mit Gott in eine Beziehung zu treten oder sie zu verweigern. Gegenüber dem systematischen Christozentrismus bleibt festzuhalten, dass nicht erst in Christus die Gottebenbildlichkeit des Menschen offenbar wurde. Dementsprechend kommuniziert Gott nicht erst in Christus mit dem Menschen. Sondern bereits die Erschaffung des Menschen beinhaltet sowohl seine Gottebenbildlichkeit als auch seine Kommunikation mit Gott.

Vier Thesen fassen unser Thema zusammen:

- (1) Kommunikation ist einerseits non-verbal, im Sein Gottes, andererseits verbal in der Trinität Gottes begründet; die Kommunikation in der Trinität ermöglicht die Kommunikation des Menschen mit Gott und den Mitmenschen.
- (2) Die menschliche Sprache ist aufgrund ihrer Geschöpflichkeit in ihrem Aussagevermögen begrenzt, jedoch für erfolgreiche Kommunikation hinreichend; auch sie teilte im Urstand die Schöpfungsqualität „sehr gut“.
- (3) Gott schuf den Menschen, um Gemeinschaft mit ihm zu haben; deshalb setzte er die Sprache als primäres Kommunikationsmedium und damit als Ausdruck der Würde des Menschen im Ebenbild Gottes ein.
- (4) Gottes Schöpfungswerk ist Ausdruck der Einheit von Sprache und Handlung, von Wort und Tat; diese Einheit ist ebenfalls Teil seines eschatologischen Erlösungswerkes, in dem die Gottebenbildlichkeit durch die Christusebenbildlichkeit wiederhergestellt wird.

Vielen Dank!

BIBLIOGRAPHIE

- Bauer, Walter. *Wörterbuch zum Neuen Testament*. 5. Aufl. (Berlin: Töpelmann, 1958).
- Bee, Jacqueline. *Das erste Paar und die Postmoderne: Studie zur ursprünglichen Beziehung und Abhängigkeit der Geschlechter in der Lebenswelt der Gegenwart*. Berlin: Logos, 2009.
- Biser, Eugen. *Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik* (München: Kösel, 1970).
- Blass, F.; Debrunner, A.; Rehkopf, F. *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. 15. Aufl. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979).
- Calvin, Johannes. *Institutio Christianae Religionis*, hg. Otto Weber. 4. Aufl. (Neukirchen: Neukirchener, 1986).
- Citrini, Tullio. „Das Prinzip der ‚Christozentrik‘ und seine Anwendbarkeit in der Fundamentaltheologie“, in: Latourelle, René; O’Collins, Gerald (Hg.). *Probleme und Aspekte der Fundamentaltheologie* (Leipzig: Benno, 1985): 207-228.
- Dalferth, Ingolf U.; Jüngel, Eberhard. „Person und Gottebenbildlichkeit“, *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Bd. 24 (Freiburg: Herder, 1981): 57-99.
- Fries, Heinrich. *Fundamentaltheologie* (Graz: Styria, 1985).
- Fritzsche, Helmut. „Der christliche Gott als der trinitarische Gott“, *Theologische Literaturzeitung* 107 (1982): 1-12.
- Harvey, Richard. „Der Einfluss des Christentums auf die Entwicklung des messianisch jüdischen Denkens“, *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 2 (2007): 47-70.
- Jenni, Ernst. „DAMAH“, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Bd. 1, 4. Aufl. (München: Kaiser, 1984): 451-456.
- Jervell, Jacob. „Bild Gottes I“, *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 6 (Berlin: de Gruyter, 1980): 491-498.
- Jüngel, Eberhard. „Das Verhältnis von ‚ökonomischer‘ und ‚immanenter‘ Trinität. Erwägungen über eine biblische Begründung der Trinitätslehre – im Anschluss an und in Auseinandersetzung mit Karl Rahners Lehre vom dreifaltigen Gott als transzendtem Urgrund der Heilsgeschichte“, in: Jüngel, Eberhard. *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen*. 2. Aufl. (München: Kaiser, 1986): 265-275.
- Jüngel, Eberhard. „Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie“, in: Jüngel, Eberhard. *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen*. 2. Aufl. (München: Kaiser, 1986): 290-317.
- Jüngel, Eberhard. *Gottes Sein ist im Werden*. 4. Aufl. (Tübingen: Mohr, 1986).
- Kaiser, Bernhard. *Studien zur Fundamentaltheologie*. Band 1: Offenbarung. Nürnberg: VTR, 2005.
- Kraemer, Hendrik. *Die Kommunikation des christlichen Glaubens* (Zürich: Zwingli, 1958).
- Kreck, Walter. *Grundfragen der Dogmatik*. 3. Aufl. (München: Kaiser, 1985).
- Krenn, Kurt. „Der springende Punkt. Kann das vernünftige Denken zur Gotteserkenntnis angehalten werden?“, in: Krenn, Kurt (hg.). *Die wirkliche Wirklichkeit Gottes* (München: Schöningh, 1974): 159-185.
- Lönning, Per. *Der begreiflich Unergreifbare. ‚Sein Gottes‘ und modern-theologische Denkstrukturen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986).
- Peters, Albrecht. „Bild Gottes IV“, *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 6 (Berlin: de Gruyter, 1980): 506-515.
- Piennisch, Markus. „Der ‚biblisch-semitische Aspekt‘ in der Grundstruktur der WORT-TAT Gottes (DABAR)“, *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 3 (2008): 81-99.
- Prenter, Regin. „Der Gott, der Liebe ist. Das Verhältnis der Gotteslehre zur Christologie“, *Theologie und Gottesdienst. Gesammelte Aufsätze*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977: 275-291.
- Preul, Reiner. „Problemskizze zur Rede vom Handeln Gottes“, *Marburger Jahrbuch Theologie*, Band 1, hg. Härle, Wilfried;

- Preul, Reiner. Marburg: Elwert, 1987: 3-11.
- Preuss, Horst Dietrich. „DAMAH, DEMUT“, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 3 (Grand Rapids: Eerdmans, 1978): 250-260.
- Procksch, O., „'Wort Gottes' im AT“. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 4, hg. Gerhard Kittel. Stuttgart: Kohlhammer, 1942: 89-100.
- Rahner, Karl. „Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte“, in: Feiner, J., Löhrer, M. (hg.). *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Bd. 2 (Einsiedeln: Benziger, 1967).
- Ross, Allen P. *Creation and Blessing. A Guide to the Study and Exposition of Genesis* (Grand Rapids: Baker, 1988).
- Scheffczyk, Leo. *Von der Heilsmacht des Wortes. Grundzüge einer Theologie des Wortes* (München: Hueber, 1966).
- Schmalenberg, Erich. „Von der Sprachanalyse zur Verständigungsgemeinschaft. Zum Problem der philosophischen Letztbegründung“, *Kerygma und Dogma* 25 (1979): 123-132.
- Sloterdijk, Peter. „Fern-Nachbarschaft. Vor dem G8-Gipfel: Warum wir die Globalisierung des Mitgefühls brauchen. Eine philosophische Betrachtung“, *DIE ZEIT*, 26.04.2007 Nr. 18.
- Stevenson, Robert L. „Globale Kommunikation im 21. Jahrhundert“, The University of North Carolina at Chapel Hill. - www.unc.edu/~rlstev/Text/Globale%20Komm%20im%2021.%20Jht.pdf
- Stuhlmacher, Peter. „Kirche nach dem Neuen Testament“, *Theologische Beiträge* 26 (1995): 301-325.
- Thielicke, Helmut. *Glauben und Denken in der Neuzeit*. Tübingen: Mohr, 1983.
- Thielicke, Helmut. *Mensch sein – Mensch werden. Entwurf einer christlichen Anthropologie* (München: Piper, 1976).
- Wildberger, Hans. „ZELEM“, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Bd. 2, 4. Aufl. (München: Kaiser, 1984): 556-563.

ENDNOTEN

- 1 Stevenson, Robert L. „Globale Kommunikation im 21. Jahrhundert“, The University of North Carolina at Chapel Hill. - www.unc.edu/~rlstev/Text/Globale%20Komm%20im%2021.%20Jht.pdf
- 2 Hierzu bemerkt B. Kaiser treffend: „Die aporetische (= ausweglose) Situation des Menschen besteht also darin, dass der Mensch von Offenbarung als solcher überhaupt nichts weiß und in dem komplexen Problemfeld keinen begründeten Ansatzpunkt ausmachen kann, um Offenbarung zu bestimmen und zu orten. ... Der Mensch kennt wohl die Welt aus seiner Erfahrung. Aber ist alles, worüber er sich wundert oder was „objektiv“ ein Wunder ist, schon Offenbarung? ... Der Mensch weiß es nicht. Weder seine Vernunft noch irgendeine andere immanente Instanz sagen es ihm oder können es ihm sagen. Es lässt sich kein Element im menschlichen Bewusstsein finden, von dem her das Wissen, was Offenbarung ist, abgeleitet werden könnte.“ - Kaiser, Bernhard. *Studien zur Fundamentaltheologie*. Band 1: Offenbarung (Nürnberg: VTR, 2005), S. 19.
- 3 Für die nichtverbale, zeichenhafte Kommunikation Gottes mit dem Menschen bleibt festzuhalten, dass dem Menschen nur folgende zwei Tatsachen vermittelt werden: (1) Es gibt eine Gottheit, die durch Ewigkeit und Kraft gekennzeichnet ist. (2) Diese Gottheit ist der Schöpfer der geschaffenen Welt und damit des Menschen, der Teil dieser Schöpfung ist. Diese ausdrückliche Eingrenzung der Inhalte der nicht-verbalen Kommunikation Gottes ist für die Frage wichtig, wo die Kommunikativität Gottes ihren Ursprung hat, und wie der Mensch diese Frage beantworten kann. Im Folgenden wird sich zeigen, dass Gottes kommunikatives Wesen in seiner Trinität begründet liegt. Diese Aussage ist nur aus dem Wort Gottes heraus möglich, so dass der Mensch nur mittelbar etwas über das kommunikative Sein Gottes aussagen kann.
- 4 Dabei steht „der Mensch“ im kollektiven Singular anstelle der „Menschheit“ als gan-

zer. Wie im Folgenden deutlich wird, ist der Mensch als Einzelner eine sachfremde Abstraktion, da der Mensch immer ein soziales Wesen ist und erst in der Gemeinschaft mit anderen Menschen sein Menschsein gestalten kann. H. Thielicke bezeichnet diese existentialistische Vereinzelung des Menschen als eine Wiederholung des *Doketismus*: „*Dieses Situationsgefüge, in dem der andere mir begegnet, ist sozusagen der Leib des Geschichtlichen, in dem meine Personhaftigkeit wohnt.* Jeder Versuch, davon abzusehen und meine individuelle Person in ihrem vermeintlichen Ansich zu sehen, wäre demnach eine gleichsam moderne Form von Spiritualisierung, er wäre der Versuch, den Menschen als körperlosen, freischwebenden Geist zu verstehen, und insofern eine Wiederholung der alten Häresie des Doketismus.“ (kursiv Thielicke) - Helmut Thielicke. *Mensch sein – Mensch werden. Entwurf einer christlichen Anthropologie* (München: Piper, 1976), S. 134.

5 Helmut Fritzsche. „Der christliche Gott als der trinitarische Gott“, *Theologische Literaturzeitung* 107 (1982): 1-12.

6 Fritzsche, S. 5.

7 Fritzsche führt hierzu aus: „Schaffen – das ist ein Geben, das von einem personalen Urgrund ausgeht und auf etwas Bestimmtes hingeht, auf ein Gegenüber, das Geschöpf Mensch, dem der schaffende Gott teilt an seinem eigenen Schaffen, und zwar gemäß dem Alten Testament in zweierlei Hinsicht: einmal hinsichtlich des Schöpferischen, des Kreativen an Gott. Der Mensch darf und soll eintreten in eine schöpferische Auseinandersetzung mit seiner Umwelt ...“ (S. 5).

8 Fritzsche führt weiter aus: „Zum anderen ist das dem Schöpfer auf Seiten des Menschen Entsprechende dieses, dass er nicht allein zu sein braucht. Das von Gott geschaffene Leben gibt teil am Zusammensein, an der Kommunikation, die ganzheitlich leiblich, sozial, seelisch und geistig den Menschen mit dem Mitmenschen ... verbindet ...“ - Fritzsche, S. 5.

9 Walter Bauer. *Wörterbuch zum Neuen Tes-*

tament. 5. Aufl. (Berlin: Töpelmann, 1958), Sp. 1210; cf.

Jh 14:17 τὸ πνεῦμα ... παρ' ὑμῖν μένει καὶ ἐν ὑμῖν ἔσται

Jh 14:23 ἔλευσόμεθα καὶ μονὴν παρ' αὐτῷ ποιησόμεθα

10 Bauer, Sp. 1409-1410.

11 Die Verbform *on* steht im Präsens Partizip Aktiv und bezeichnet daher eine kontinuierliche Handlung; cf. Blass, F.; Debrunner, A.; Rehkopf, F. *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. 15. Aufl. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979), Par. 318,2. Siehe auch Jh 1:1-2 den viermaligen Gebrauch des Imperfekt *en* zur Bezeichnung der vergangenen Handlung in ihrem Verlauf (Par. 327,1).

12 Walter Kreck. *Grundfragen der Dogmatik*. 3. Aufl. (München: Kaiser, 1985), S. 76-77: „Nicht auf die Ausmalung vorzeitlicher Zuständlichkeiten und Beziehungen zwischen göttlichen 'Personen' kommt es an, sondern auf diese Identität der Offenbarung in Jesus Christus mit Gottes wahrem Sein.“

13 Eberhard Jüngel. *Gottes Sein ist im Werden*. 4. Aufl. (Tübingen: Mohr, 1986), S. 117: „Gottes Für-uns-Sein ist als relationales Sein die Wiederholung der Selbstbezogenheit Gottes in seinem Sein als Vater, als Sohn und als Heiliger Geist.“

14 Per Lönning. *Der begreiflich Unergreifbare. 'Sein Gottes' und modern-theologische Denkstrukturen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986), S. 335. Er führt weiter aus: „Wenn das uns im Christusereignis begegnende relationale Sein Gottes als Spiegelbild einer ewigen innertrinitarischen Relationalität ausgelegt wird, ist es möglich, die strenge Exklusivität des Offenbarungsbegriffs aufrechtzuerhalten und zugleich Gott ein Sein beizumessen, das sich nicht von den Schranken des empirisch Feststellbaren begrenzen lässt.“ (S. 335).

15 Lönning, S. 335. – Er rechtfertigt seine Auslassung trinitarischer Aspekte in seiner Untersuchung über das Verhältnis von Verborgensein und Offenbarsein Gottes. Er

- gesteht der Trinitätslehre keine ontologische, sondern nur eine dogmatische Realität in Bezug auf den Gottesbegriff zu. Dies ist jedoch eine problematische Unterscheidung, weil sie auf der Voraussetzung beruht, dass das „Sein Gottes“ undogmatisch und unabhängig von der Offenbarung beschreibbar sei, während das trinitarische Wesen Gottes – zutreffenderweise – allein aus der biblischen Offenbarung erkennbar und ableitbar ist. Gemäß Römer 1:20 ist dem Menschen jenseits der biblischen Offenbarung keineswegs eine vollständige Ontologie (Seinslehre) Gottes zugänglich, sondern nur eine Erkenntnis seiner ewigen Kraft und Gottheit aus seinen Werken. Die Ontologie muss daher wie die Trinitätslehre innerhalb der Dogmatik behandelt werden, um nicht die geoffenbarte Realität zu verfehlen (S. 336).
- 16 Für die Frage der innertrinitarischen Kommunikation ist die Diskussion zwischen K. Rahner und E. Jüngel aufschlussreich. Wie Jüngel feststellt, geht Rahner von der Einheit von ökonomischer und immanenter Trinität aus. - Jüngel, Eberhard. „Das Verhältnis von ‚ökonomischer‘ und ‚immanenter‘ Trinität. Erwägungen über eine biblische Begründung der Trinitätslehre – im Anschluss an und in Auseinandersetzung mit Karl Rahners Lehre vom dreifaltigen Gott als transzendtem Urgrund der Heilsgeschichte“, in: Jüngel, Eberhard. *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen*. 2. Aufl. (München: Kaiser, 1986), S. 265. Daher sei die Tatsache der Trinität zwar aussagbar, der Inhalt der Trinität jedoch sei für den Menschen unzugänglich. - Rahner, Karl. „Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte“, in: Feiner, J., Löhrer, M. (Hg.). *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik* (Einsiedeln: Benziger, 1967), II: 322. Wie Jüngel korrekt feststellt, kann eine strenge Analogie von ökonomischer und immanenter Trinität nicht durchgehalten werden, da Gott nur in der Person des Sohnes, nicht aber in der Person des Vaters oder des Heiligen Geistes Mensch wurde (Jüngel, S. 271). Die trinitarischen Personen sind ständig vor- und zueinander präsent, während nur die Person des Sohnes bei den Menschen präsent war.
- 17 Zur Geschichte der „Tod-Gottes-Theologie“, cf. Lönning, S. 36-66.
- 18 Hierzu führt Lönning, S. 67, aus: „Das Wort ‚Gott‘ wird also gebraucht, um einer menschlichen Begegnung Letztgültigkeit zuzusprechen, und der Wahrheitswert einer Gottesaussage wird allein davon abhängig gemacht, ob sie diese Begegnung sachgemäß zum Ausdruck bringt.“
- 19 Zu den vielfältigen theologischen Strömungen seit der Aufklärung, cf. Thielicke, Helmut. *Glauben und Denken in der Neuzeit*. Tübingen: Mohr, 1983), S. 57ff.
- 20 Krenn, Kurt. „Der springende Punkt. Kann das vernünftige Denken zur Gotteserkenntnis angehalten werden?“, in: Krenn, Kurt (Hg.). *Die wirkliche Wirklichkeit Gottes* (München: Schöningh, 1974): 159-185.
- 21 Hierzu bemerkt Krenn, S. 159-160: „Die von uns gestellte Gottesfrage ist keine Frage nach dem richtigen Gebrauch der logischen Gesetze und Regeln. ... Die zum Inhalt indifferente Logik ist im strengen Sinn nicht weiterführend, denn die wissenschaftlichen Fortschritte dieser Logik bewegen sich innerhalb des jeweiligen Inhalts, ohne dadurch den jeweiligen Inhalt selbst auch nur im Geringssten in Frage zu stellen.“
- 22 Krenn, S. 174: „Warum kommt der eine Mensch zur Erkenntnis Gottes, während der andere die Konsequenz seines Denkens ohne oder gegen Gott betreibt? Dies ist die Antwort: Der denknerische Prozess in Ausübung der Ganzheit kennt kein fixierbares Nota bene, an dem eine disclosure (Enthüllung; Vf.) eintreffen müsste, um aus den konkret durchlaufenden Denkschritten die Einsicht auf Gott freizugeben.“
- 23 Stuhlmacher bemerkt hierzu: „Im Blick auf das Neue Testament und die ersten drei Jahrhunderte der Kirchengeschichte könnte man sagen, die Kirche solle wieder werden, was sie ursprünglich war: die von einer Min-

derheit glaubender Menschen getragene, von Jesus Christus Zeugnis ablegende geistliche „Kontrastgesellschaft“.* ... Die Differenz zwischen den Formen von Kirche im Neuen Testament und den früh- und spätmittelalterlichen sowie neuzeitlichen volkskirchlichen Großorganisationen ist enorm und lässt sich in Aufnahme der religionssoziologischen Ausdrucksweise von E. Troeltsch auf die Formel bringen: *Was das Neue Testament unter Kirche versteht, ist nach heutigem Maßstab nur eine endzeitlich-elitäre Sektenbildung, und was heute als Kirche gilt, lässt sich mit neutestamentlichen Begriffen nicht mehr angemessen beschreiben.**** (S. 301)

* Ausdruck und Vorstellung entnehme ich dem Buch von G. Lohfink, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?*, Freiburg, 1982. ** Vgl. zum Problem E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Ges. Schriften 1, Tübingen 1923. – Peter Stuhlmacher, „Kirche nach dem Neuen Testament“, *Theologische Beiträge* 26 (1995): 301-325.

24 Dies führte in eine Sprachkrise, in eine Aufspaltung von Wort, Bild und Begriff. Hier wendet E. Biser eine sogenannte sprachkinetische Hermeneutik an. Sie ist ein Versuch, „aus der innersprachlichen Dynamik Kriterien des Verstehens zu gewinnen“ (kursiv Biser) - Biser, Eugen. *Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik* (München: Kösel, 1970), S. 343. Gemäß Biser eignet sich diese hermeneutische Methode besonders für die literarischen Gattungen von Bildwort und Gleichnis. Denn diese Gattungen würden mit den herkömmlichen formgeschichtlichen, traditionsge- und redaktionsgeschichtlichen Methoden nur unzureichend erklärt (S. 343). Denn diese Methoden haben exegetisch nicht verhindern können, was dogmatisch zur unabwendbaren Konsequenz der cartesianischen Wende des Denkens wurde, nämlich die Verdrängung von Bild und Transzendenz aus der theologischen Sprache (S. 349). Die Folge der Unaussagbarkeit des Transzendenten war ein Bedeutungs-

schwund des Wortes „Gott“ und damit auch der theologischen Qualität des biblischen Gottesbegriffs.

25 Schmalenberg, Erich. „Von der Sprachanalyse zur Verständigungsgemeinschaft. Zum Problem der philosophischen Letztbegründung“, *Kerygma und Dogma* 25 (1979), S. 123.

26 Schmalenberg, S. 123. Er setzt sich mit L. Wittgensteins These von der Unhintergebarkeit der Umgangssprache auseinander. Wittgenstein untersucht die „tatsächlichen Funktionen der Sprache“, die erst durch den Gebrauch zu leben beginnen. Die Verwendung der Umgangssprache nennt Wittgenstein „Sprachspiele“. Ihre Regeln seien nicht abstrakt erfassbar, nur die „pragmatischen Situationen“ dieser Sprachspiele seien beschreibbar. Somit vermag Wittgenstein das Wesen der Sprache letztlich nicht zu begründen, sondern beschränkt sich darauf, die Sprache in ihrem Vollzug zu beschreiben (S. 125).

27 Schmalenberg bemerkt zum alttestamentlichen Schöpfungsmotiv: „... nach dem Schöpfungsbericht in Genesis 1 ist es Gott selbst, der seinen Geschöpfen Namen gibt. Gemäß Genesis 2 tut dies der Mensch. Ob aber die Prädizierung Gottes, die wir wohl für letztbegründend halten möchten, und die seines Geschöpfes identisch ist, erfahren wir nicht. Denn Gottes eigene Sprache ist uns nicht offenbar, und auch das Reden in anderen Zungen verweist uns auf sie.“ - Schmalenberg, S. 127.

28 Die Einheit von Wort und Tat im Logos des Johannesprologs, der den göttlichen DABAR im AT widerspiegelt, zeigt sich auch in folgenden zwei Grundfunktionen von Sprache. Dies sind die informative und die performative Funktion. Die informative Funktion dient der Mitteilung von Fakten, also objektiven Gegebenheiten, wobei auch diese durch Auswahl und Betonung subjektiv gefärbt sein können. Die performative Funktion betrifft den Handlungscharakter der Sprache. Hierzu bemerkt H. Fries treffend: „*Sprache schafft Wirklichkeit*, die ohne sie und außer ihr nicht

- wäre.“ (kursiv Fries) - Fries, Heinrich. *Fundamentaltheologie* (Graz: Styria, 1985), S. 194. Cf. Scheffczyk, Leo. *Von der Heilsmacht des Wortes. Grundzüge einer Theologie des Wortes* (München: Hueber, 1966), S. 10, der vom „Tatcharakter“ des Wortes spricht.
- 29 So bemerkt Biser treffend, dass „... das Wort nach biblischer Auffassung seine Wirkmacht der Autorität des Sprechenden verdankt und nicht ... einer ihm als solchem innewohnenden numinosen Qualität. Theologisch gesehen ist demnach die als absolute Urhebererschaft verstandene auctoritas divina der Grund, weshalb das Wort des schaffenden Gottes 'schöpferisch' und das des offenbarenden Gottes in einer über Heil oder Unheil entscheidenden Weise 'verbindlich' ist.“ - Biser, S. 267.
- 30 Sloterdijk, Peter. „*Fern-Nachbarschaft*. Vor dem G8-Gipfel: Warum wir die Globalisierung des Mitgefühls brauchen. Eine philosophische Betrachtung“, *DIE ZEIT*, 26.04.2007 Nr. 18.
- 31 Ross, Allen P. *Creation and Blessing. A Guide to the Study and Exposition of Genesis* (Grand Rapids: Baker, 1988), S. 134-135.
- 32 Kraemer, Hendrik. *Die Kommunikation des christlichen Glaubens* (Zürich: Zwingli, 1958), S. 51.
- 33 Kraemer, S. 51: „In diesem Kapitel (Ag 2; Vf.) zeigt sich die Sprache im menschlichen Leben wieder von ausschlaggebender Wichtigkeit, weil, wenn die Kraft des Heiligen Geistes voll waltet, mit anderen Worten, wenn das Zwiegespräch zwischen Gott und Mensch wieder hergestellt ist, die Verwirrung der Sprache verschwindet und wieder volle und echte Kommunikation herrscht.“
- 34 Kraemer, S. 51.
- 35 Zum Verständnis des Menschen als Mann und Frau im Kontext der Postmoderne, cf. Bee, Jacqueline. *Das erste Paar und die Postmoderne: Studie zur ursprünglichen Beziehung und Abhängigkeit der Geschlechter in der Lebenswelt der Gegenwart* (Berlin: Logos, 2009).
- 36 Dalferth, Ingolf U.; Jüngel, Eberhard. „Person und Gottebenbildlichkeit“, *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Bd. 24 (Freiburg: Herder, 1981), S. 61.
- 37 Dalferth und Jüngel bemerken treffend, dass die Gottebenbildlichkeit des Menschen eine unverzichtbare Dimension der Anthropologie sein muss, d.h. dass „... vom Menschen überhaupt erst dann adäquat die Rede ist, wenn nicht nur die anthropologischen Dimensionen seiner Vernunft, seines Gewissens, seiner Leiblichkeit und seiner Religiosität thematisch werden, sondern deren Grund: seine *Geschöpflichkeit* und *Gottebenbildlichkeit*.“ (S. 62; kursiv Dalferth/Jüngel).
- 38 So bemerkt J. Bee treffend: „Auch wenn der Mensch die Kommunikation zu Gott abbricht, bleibt *Gottes* Kommunikationsangebot weiterhin bestehen. Denn die herausragende Stellung des Menschen innerhalb der Schöpfung gründet nicht bloss in seiner einzigartigen Erschaffung, sondern gerade im von Gott *Angesprochen-Sein* (Gn 1,29); er ist unaufhebbar in eine persönliche Beziehung zu seinem Schöpfer gesetzt, der ihn in Anspruch nimmt.“ (kursiv Bee) - Bee, S. 15.
- 39 Dalferth/Jüngel, S. 63-64; sie führen hierzu aus: „Der Rechtsgrund zur Behauptung des Personseins des Menschen ist daher auch weder ein auf abstrahierbare Gemeinsamkeiten zielender anthropologischer Vergleich einzelner Menschen miteinander oder mit anderen Lebewesen noch die reflexive, nach *transzendentalen oder fundamentalontologischen Grundstrukturen des Menschseins* (kursiv Vf.) suchende Selbsterkundung des menschlichen Subjekts und seiner ontischen Verfasstheit, sondern das als geschichtliche Anrede Gottes an alle Menschen erfahrbare Dasein eines bestimmten Menschen, den der christliche Glaube als das *Wort Gottes* bekennet: Jesus Christus.“ (kursiv Dalferth/Jüngel) - (S. 63).
- 40 Da die historische Kritik den Offenbarungswert der Heiligen Schrift minimiert hat, musste der Offenbarungswert der Person Christi maximiert werden. Dieses Problem der „Christozentrik“ definiert

T. Citrini treffend als „methodologisches Prinzip ... , das dahin tendiert, das Vorgehen und die Strukturierung jeder Theologie zu steuern.“ – Citrini, Tullio. „Das Prinzip der ‚Christozentrik‘ und seine Anwendbarkeit in der Fundamentaltheologie“, in: Latourelle, René; O’Collins, Gerald (Hg.). *Probleme und Aspekte der Fundamentaltheologie* (Leipzig: Benno, 1985), S. 208.

41 Dalferth/Jüngel, S. 64-65: Der Mensch ist „... in jedem Fall für *das* verantwortlich, *was* er als menschliche Person *aus sich macht*. Andererseits ist mit seinem Personsein seine spezifische Bestimmung, Gott geschöpflich zu entsprechen, nicht etwa schon verwirklicht, sondern als Grundauftrag seiner menschlichen Existenz gerade gesetzt, dem er sich nicht entziehen, sondern den er nur erfüllen oder verfehlen kann. Er ist daher in jedem Fall dafür verantwortlich, wie er sich als Mensch dem *Auftrag* seines Personseins gegenüber *verhält*.“ (kursiv Dalferth/Jüngel)

42 Dalferth/Jüngel, S. 65: „Zugleich kennzeichnet es Gott, dass er den Menschen nicht einfach in Entsprechung zu sich setzt, sondern ihm mit der Ermöglichung der Entsprechung geschöpfliche *Freiheit* verleiht.“ (kursiv Dalferth/Jüngel)

43 Sie war in ihrer Beziehung zu Adam vor dem Fall qualitativ nicht anders als nach dem Fall und in der Inkarnation Christi, jedoch quantitativ unvergleichlich größer durch die Akzidenz der Sünde. Cf. Jüngel, Eberhard. „Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie“, in: Jüngel, Eberhard. *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen*. 2. Aufl. (München: Kaiser, 1986): 290-317. Er bemerkt zum Wesen der Kondeszendenz Gottes, dass der „menschliche Zug göttlicher Hoheit nicht erst durch die Sünde des Menschen motiviert ist, sondern durch Gottes eigene Liebe ... Nicht der Mangel menschlichen Seins, sondern das ursprüngliche Überströmen göttlicher Liebe ist ontologisch primär.“ (S. 308-309)

- Diese Akzidenz bedeutet, dass die Sünde nicht wesensmäßig zur Schöpfung gehört, sondern dass sie ein hinzugetretenes Element darstellt: „Die *Akzidenz* (lat. *accidentia*: Zufälligkeiten, Nebensächlichkeiten) bezeichnet in der Philosophie Hinzukommendes Wechselndes Veränderliches. Akidenz wird in der scholastischen und derzeitigen Philosophie gewöhnlich der Substanz gegenübergestellt; oder akzidentiell sind alle in der Substanz verankerten ihre jedoch nicht wesentlichen Bestimmungen. Die Entgegensetzung von Substanz und Akzidenz findet sich erstmals bei Aristoteles. In der scholastischen Philosophie nahm der Begriff Akzidenz breiten Raum ein vor allem bei Thomas von Aquin. In der Scholastik unterschied man reale Akzidenz die durch Gottes Allmacht getrennt von der Substanz fort existiert von den akzidentiellen Formen die nicht selbständig existieren sondern untrennbar einer Substanz anhaften. In der Scholastik wie im Neuthomismus wird das Verhältnis von Akzidenz und Substanz auch mit dem von Körper und Seele verglichen wobei der Körper die Akzidenz ist. Das Anhaften der Akzidenz an die Substanz ist nach dieser Auffassung nicht nur äußerlich sondern als innere Einheit zu denken. Da stets nur die konkrete Einheit von Substanz und Akzidenz der Erfahrung unterliegt kann das Wesen des Verhältnisses von Substanz und Akzidenz nie seines geheimnisvollen Charakters entschleiert werden. Das Verhältnis von Akzidenz und Substanz wird hier im Sinne des Agnostizismus gedeutet. Gegen diese Auffassung des Verhältnisses von Substanz und Akzidenz und gegen ihre Trennung wandten sich schon die Philosophen des 17. Jahrhunderts. Rene Descartes und Thomas Hobbes u.a. lehnten die Existenz von „realen“ Akzidenzien ab. Die Entgegensetzung von Substanz und Akzidenz verschwand oder wurde in wachsendem Maße materialistisch gedeutet. Für Spinoza gab es nur noch die einzige unendliche Substanz. Die Akzidenzien werden zu Attributen oder Modi dieser Substanz (siehe Spinozismus). Diese

- Auffassung hat sich auch heute mehr oder weniger bei der Beurteilung von Merkmalen durchgesetzt die als Akzidenzien betrachtet werden können.“ - [www.uni-protokolle.de/Lexikon/Akzidenz_\(Philosophie\).html](http://www.uni-protokolle.de/Lexikon/Akzidenz_(Philosophie).html)
- 44 Jüngel, S. 310.
- 45 Jüngel, S. 316.
- 46 In diesem Sinne ist der Feststellung Jüngels zuzustimmen: „Das wahre Sein des Menschen ist seine durch ein ihn anredendes Wort ermöglichte Entsprechung zu der in Jesus Christus geschehenen Bewegung Gottes herab zu den Menschen.“ - Jüngel, S. 316.
- 47 Zur Bedeutung der Person und des Werkes Christi als Ausdruck der wesensmäßigen Liebe Gottes, in der seine Zuwendung zum Menschen gründet, cf. Prenter, Regin. „Der Gott, der Liebe ist. Das Verhältnis der Gotteslehre zur Christologie“, *Theologie und Gottesdienst. Gesammelte Aufsätze* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977), S. 275-291.
- 48 Zur 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.
- 49 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.“ - 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 ganzheit-

- lichen 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.
- 50 Zur Überwindung dieses logischen Dualismus bemerkt G. Gloege treffend: „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.“ - Gloege, G. „Dualismus. II. Theologisch“, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl. (Tübingen: Mohr, 1958), II: 274.
- 51 Hierzu bietet R. Preul einen Überblick über die verschiedenen Theorien über das Handeln Gottes. - Preul, Reiner. „Problemskizze zur Rede vom Handeln Gottes“, *Marburger Jahrbuch Theologie*, Band 1, hg. Härle, Wilfried; Preul, Reiner (Marburg: Elwert, 1987): 3-11. Preul erkennt das grundsätzliche Dilemma der Diskrepanz zwischen der Aussagebarkeit und der Nachweisbarkeit des Handelns Gottes: „In welchem Sinne designiert oder denotiert die Rede von Gottes Handeln hier etwas? Im Sinne wahrheitsfähiger, also durch Erschließung der Sache selbst verifizierbarer oder falsifizierbarer Aussagen? Oder in irgendeinem symbolischen, metaphorischen oder analogen Sinne?“ (S. 4). Obwohl bekenntnisartige Glaubensaussagen und theologische Definitionen unvermeidlich das

Reden vom Handeln Gottes einschließen, scheitert deren Verifikation an der Nicht-Vorstellbarkeit des Handelns Gottes (S. 3-4). Die hier zugrunde liegende Aporie (logische Schwierigkeit) gründet sich darauf, dass ein wesensmäßig anthropologischer Handlungsbegriff auf Gott projiziert wird (S. 5). - *Aporie (aporia logikê)*: logischer Zweifel, logische Schwierigkeit, Denkhindernis, auch absichtlich, methodisch aufgestellt als Einwand gegen eine Denkweise, gegen Dogmatismus u. dgl., so von SOKRATES, PLATO (Apol. 23 A, Phaedo 84 C, D, 85 D, Phileb. 15 C). Der Terminus Aporie auch bei ARISTOTELES (Phys. I 2, 185 b 11; III 1, 208 a 33; III 2, 202 a 21; De an. I 1, 402 a 21). Aporien gegen die Realität der Bewegung (s. d.) bei dem Eleaten ZENO, gegen den Kausalitätsbegriff (s. d.) bei den *Skeptikern*. - www.textlog.de/1384.html - Preul zeigt fünf Lösungsansätze zum Problem des Handelns Gottes auf: (1) Gott und Mensch kommunizieren als gleichgestellte Partner, analog der zwischenmenschlichen Kommunikation. (2) Gott handelt als Teil der Schöpfung, weshalb der Mensch nicht Gegenüber, sondern Bestandteil Gottes ist. (3) Gott bestimmt das Handeln des Menschen, dessen Willensakte keine eigene Wirklichkeit besitzen. (4) Gott handelte einmalig in bestimmten Akten, die den statischen Maßstab für die menschliche Existenz bilden. (5) Gott ist die Ermöglichung der Handlungsfähigkeit des Menschen, die sich in mehreren Aspekten eines Aktes ausdrückt (S. 8-10). - Aus biblisch-theologischer Sicht scheidet der panentheistische Ansatz (2) aus, weil er Gottes Personalität als eines Gegenübers für die Welt und den Menschen leugnet. Auch der deterministische Ansatz (3) nimmt die Gottebenbildlichkeit des Menschen nicht ernst. Der offenbarungspositivistische Ansatz (4) anerkennt zwar grundsätzlich, dass Gott gehandelt hat, aber es wird ihm kein Freiraum für ein kontinuierliches Handeln zugesprochen. Preul vertritt den transzendentalen Ansatz (5), weil er die Dualität im Handlungsbegriff nicht aufgeben will (S.

11). Der Ansatz (5) erfasst den biblischen Befund jedoch nur unzureichend. Denn Gott ist tatsächlich die Bedingung der Möglichkeit menschlichen Handelns, indem er die Welt durch sein kräftiges Wort trägt (Hb 1:3). Doch damit schafft er zugleich einen Freiraum für sein eigenes Handeln und das der Menschen, wie es im Ansatz (1) angedeutet wird.

52 Peters, Albrecht. „Bild Gottes IV“, *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 6 (Berlin: de Gruyter, 1980): 506-515.

53 Jervell, Jacob. „Bild Gottes I“, *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 6 (Berlin: de Gruyter, 1980), S. 492, 494-498.

54 Preuss, Horst Dietrich. „DAMAH, DEMUT“, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 3 (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), S. 259; Jenni, Ernst. „DAMAH“, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Bd. 1, 4. Aufl. (München: Kaiser, 1984), Sp. 454; Wildberger, Hans. „ZELEM“, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Bd. 2, 4. Aufl. (München: Kaiser, 1984), Sp. 559.

55 Jenni, Sp. 454.

56 Cf. Jervell, S. 492: „Für Gen 1,26.28 liegt so das Gewicht nicht darauf, was die Gottebenbildlichkeit *ist*, sondern auf ihrer *Funktion*, nämlich der Herrschaft über den Rest der Schöpfung (vgl. Ps 8,6).“ (kursiv Jervell)

57 „*Monismus* ist ein am Ende des 19. Jahrhunderts geprägtes griechisch-lateinisches Kunstwort (von *mono* = eins) das in Abgrenzung zum Dualismus und zum Pluralismus die philosophische Lehre bezeichnet dass alles in der Welt auf ein einziges stoffliches oder geistiges Prinzip bzw. die Einheit von Stoff und Geist zurückzuführen sei.“ - www.uni-protokolle.de/Lexikon/Monismus.html

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.

GEHET HIN IN
ALLE WELT
UND PREDIGT
DAS EVANGELIUM
ALLER KREATUR.
WER DA GLAUBT
UND GETAUFT WIRD,
DER WIRD
SELIG WERDEN;
WER ABER
NICHT GLAUBT,
DER WIRD
VERDAMMT
WERDEN.

Mk 16,15-16

MISSION AS THEOLOGICAL COMMUNICATION: HERMENEUTICAL CONSIDERATIONS ON THE PROCLAMATION OF THE GOSPEL

Dear Ladies and Gentlemen!

1. Introduction

This paper presents some foundational aspects of a theological theory of communication in the context of missions. This seems to be necessary in view of the fact that in the theology of the second half of the last century and until the end of the first decade of the new century, “communication” is increasingly perceived as a far-reaching, culturally formative phenomenon. On this aspect R. Stevenson in his article “Global Communication in the 21st Century” aptly remarks:

“The current revolution in communications is the product of the confluence of three new technologies: the computer, communications satellites and digitization. ... The digitization enables the transfer of all kinds of information - text, images and sound - in a common code that can be stored in virtually any medium. An unlimited flood of digitized data can be transmitted from anywhere in the world to another one in the speed of light. ... In the 21st century a global culture has emerged in which information has become the basis for wealth and power, a global system which eliminates national borders and institutions, a technology which makes available the collective knowledge of the world with one keystroke for anyone, anywhere and immediately.”¹

At the same time communication is not sufficiently reflected from theological points of

view which could contribute to apply this basic creation structure and creation gift according to its intention. Therefore, in the following text the evidence of Scripture is collected and evaluated regarding its contribution to a theory of communication. The origin, medium and purpose of language from a biblical perspective are presented in three steps:

The *first* part presents the Trinity as the necessary and sufficient origin and facilitation of communication.

The *second* part then examines the understanding of language in contemporary theology as well as some essential characteristics of the language, as they emerge in Holy Scripture.

Finally, the *third* part draws together the aspects presented by explaining the image of God in man by the fact that it is essentially made possible and justified mainly by his ability to communicate.

2. God's Trinity as a community of communication

2.1 The revelation of God as the original motive of communication

The way towards a theological theory of communication must properly take its beginning from its assigned object of knowledge: God. Without the existence of God there would be no communication within the Godhead nor between God and man. However, this can be

known with certainty only if one has realized Holy Scripture as revelation and thus investigating it about the existence and nature of God. However, man without revelation is caught in a hopeless situation because he does not have the tools to gain a reliable knowledge of God.² This immediately raises the question of who or what God is and how to define him. The Being of God, his invisible nature, can be recognized, according to the theology of Paul, primarily in his actions. These actions reflect his “eternal power” and his “divinity” (Romans 1:20). The works of God are thus *a priori* and essentially communicative for humans because they speak to man about the eternity, power and divinity of God. This means that the nature of God is a communicative nature.

However, besides the action of God the word of God, i.e. his verbal speech, is added in the same way, with the result that the communication of God is complemented and integrated into a unity. This unity of word and deed is documented and anchored in the Hebrew concept of DABAR. This means that the intellectual ability of humans to conclude from the incomprehensibility of creation, to which he himself belongs, to an eternal, powerful Creator, is accompanied and supported by God’s verbal self-communication. This verbal self-communication of God takes place directly in oral and indirectly in written form.³

Here the distinction of the hidden God from the revealed God in the doctrine of God is important. The hidden God, the *Deus Absconditus* reveals to man only his creativity, his divinity and thus his ability to communicate. Only the revealed God, the *Deus Revelatus*, reveals to man his Trinity and the manner of his communication with humans.⁴

An insightful link between Trinity and salvation history has been established by H. Fritzsche.⁵ For him, the Christian Trinity is not a philosophical concept, but “the ultimately condensed summary of the biblical proto-

histories”⁶. He provides a useful differentiation of the creative aspect. God as a personal ultimate ground makes man as creature to participate in his own creative activity. This participation has two dimensions, namely creativity and communicability.⁷ Just as God created the world as a whole and in Christ sustains the world through His Word (Hb 1:3), so should man shape the creation around him by dominion and work (Gen 1:26-28; 2:5,15). But because God is a social being, likewise man in the image of God is a social being. From this perspective, the Trinity of God reflects itself in the communicability of man.⁸

In summary it can be said that two basic statements about the transcendent *Deus Absconditus* are possible in relation to the origin of the communication. *First*, man realizes that a God exists, and that this God is the creator of the immanent world. *Second*, man realizes that God is a communicative God in his nature, because this immanent world as God’s creation communicates something of God to man.

2.2 The Trinity as a community relationship

As we have seen so far, there is an epistemological boundary between concealment and disclosure of God. Therefore, the description of the Trinity is given under the provision that the immanent Trinity - the relationship within God - is accessible only through the revelation of the economic Trinity - God’s relationship to creation. This finding is important because every truth about transcendent aspects can be described by human language only in a limited way. However, the nature of God exceeds the creational capacity of comprehension. Therefore, only partial truths about him can be inferred from his revealed nature. For example, the language picture “Jesus was in the bosom of the Father” (Jn 1:18) illustrates the fellowship of the Son with the Father within the immanent Trinity. But this says nothing about how man has to imagine this community in detail.

As a result, the first task is to investigate Holy Scripture regarding statements about the communication between God the Father, God the Son and God the Holy-Spirit. The findings are then compared with recent conceptions of theological communication. John 1:1-2 emphasizes by the repetition of the preposition *pros* (“toward God”), that the Logos and God were in orientation to each other. In his pre-incarnational form the Son was in conscious fellowship with the Father. Also John 17:5 emphasizes by repetition that Jesus wants to be glorified through the Father, just as he was glorified, when the world did not yet exist. Jesus wants to experience the glory, the *doxa*, with God (παρὰ σεαυτῷ ... παρὰ σοι). The preposition *para* designates with the dative a physical proximity.⁹ This implies, analogous to the earthly fellowship of Jesus with the disciples (John 14:25 παρ’ ὑμῶν μένων) the heavenly fellowship of Jesus with the Father in John 17:5.

Also 1 John 1:2 describes a dynamic relationship between the eternal life, namely Christ himself, and the father (τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον ἣτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα). The preposition *pros* with the accusative here refers to a relationship of proximity.¹⁰ Since God is invisible for humans, the “only begotten God”, namely Christ, who was in the bosom of the Father, has proclaimed him. The “bosom of the Father” is an image for the familiar communion between Father and Son. It expresses a continuous communicative community relationship.¹¹ As before God’s communication there is his love, the latter is the primal motive of communication. God is love (1 John 4:16), and this love should be reflected in the life of man as a sign of his fellowship with God.

2.3 The communication difference between immanent and economic Trinity

The interpretation of the Trinity presented above as an essentially communicative relationship is rejected by W. Kreck. He only accepts the incarnate, but not the transcendent-trinitarian Son of God as revealer of the

Father.¹² In contrast, E. Jüngel argues that in the trinitarian relations of God the paradigm of God’s relationship with man can be recognized.¹³ Also P. Lönning recognizes the need to “focus on a trinitarian *leitmotif*”¹⁴. However, he raises the question of whether the relationship of Christ to mankind can be explained *to a sufficient degree* by the relationship of Father - Son - Holy Spirit.¹⁵ An affirmative answer to this question would mean that the incarnation and communication of Christ with humans would reflect *all* truth about the inner-trinitarian communication structures. This seems, however, impossible for two reasons: On the one hand there is non-communicated truth within the economic Trinity. Mark 13:32 and the parallel passage in Matt 24:36 emphasize that the day and hour of Christ’s return are *only* known to the Father, but hidden from the angels in heaven, and from the son.

On the other hand there is non-communicated truth between Christ and humans, e.g. his disciples. In Acts 1:6-7 Jesus explains to his disciples that it is not for them (v 7 οὐχ ὑμῶν ἐστὶν γινῶναι) to know the time of the restoration of the kingdom for Israel. Again, Jesus refers to the Father’s own power to set this time (v. 7 χρόνους ἢ καιροὺς οὓς ὁ πατὴρ ἔθετο ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ). Therefore, there are secrets, both within the economic Trinity and between Christ and humans.

The communication between the Holy Spirit and the Father is described in Romans 8:26-27 with reference to the Christians. The Holy Spirit represents the believers before God with inaudible and unspeakable words. He complements the weak, inadequate prayer of the Christians and perfects it in order to make it appropriate to God. God himself recognizes the thoughts the Holy Spirit wants to communicate. Here, then, occurs an intensity and perfection of communication as it is neither possible nor imaginable for the immanent human communication as well as the human-divine communication.

It turns out that there is a *qualitatively* perfect communication community within the immanent Trinity of God. But in terms of the *quantitative* content of communication, there are differences in the economic Trinity. In this sense, omniscience is attributed only to God the Father. God the Father exceeds both the Son and the Holy Spirit in knowledge. At the same time he shares this knowledge as he pleases with the second and third person of the trinity. Or he withholds this knowledge prior to a certain date. Thus, the Son and the Holy Spirit are essentially one with the Father, but at the same time, however, subordinate to him.

2.4 Results

First, the existence of God is essentially communicative in relation to man through his non-verbal creation and preservation work. In contrast, the Trinity of God is communicated only through His Word to man. God's creativity and communicability are the two basic aspects of his non-verbal revelation. Man also possesses creativity and communicability as foundational dimensions of his humanity because of his being in the image of God.

Second, human language can communicate only partially truth about the immanent trinity because of its creational limitation. Holy Scripture testifies to the communion of Father, Son and Holy Spirit in the immanent trinity. But it does not allow speculation about communication in the immanent trinity, as the ultimate reason of creation. Before communication is the love of God, which finds its expression in the creation of man in the image and counterpart of God.

Third, Holy Scripture testifies to a perfect communication community in the immanent trinity. But the communication community in the economic Trinity is imperfect. The father is omniscient and gives his knowledge to the Son and to the Holy Spirit. In terms of communication, therefore, the unity of immanent and economic trinity is set aside during the incarnation of Christ.

3. Human language as a medium of communication

3.1 *The crisis of the concept of God*

This theological foundation of a theory of communication began with the biblical and theological proof of the trinity of God. The trinity has been presented as an essentially communicative community. God's immanent communication between Father, Son and Holy Spirit is the necessary condition for the possibility of human communication. The imperative nature of this condition became visible when a certain current of the theology of the second half of the 20th century tried to withdraw the previous content from the term "God". In this way, an attempt was made to let die the idea of God. The "theology of the death of God" claimed that God had not proved to be capable of acting and therefore was dead. "Dead" was meant not in the sense of the denial of his existence, but the recognition of his passivity and unresponsiveness.¹⁶ Consequently, only the inner-worldly interpersonal encounter remained, which was designated by the term "God".¹⁷ This reduction is a consequence of the modern attempt to arrive through autonomous reflection - independent of God's illumination and revelation – at the knowledge of God.¹⁸

As an example and representative of this anthropocentric approach, K. Krenn may be mentioned.¹⁹ He tried to bring the "rational thought" on the path of realizing God, but rejects the means of logic. The reason is that these *means of logic always relate to a frame of reference* and therefore are necessarily ambivalent.²⁰ For the frame of reference of the existence of God It follows the inherent inability of logic, to draw any conclusions for the realm beyond the immanent, the "finite". This shows the necessity of revelation as the decisive epistemological category. At this point, however, for Krenn the question arises, why the disclosure of the knowledge of God occurs in some people, while in others it does

not. For him, the answer is *chance* which will or will not bring this disclosure.²¹

In the New Testament perspective of Paul, it is not chance, however, but God himself, who allows man the disclosure toward the wholeness of communion with God through Jesus Christ (Mt 11:27; Rom 8:29). This communion with God through Jesus Christ should lead to a form of Christian church fellowship and worship, which, as in the New Testament, represents a “contrast society” as P. Stuhlmacher aptly remarks.²² In this respect, the development of the modern belief in God has a direct impact on the communication content of the Christian community.

3.2 The crisis of understanding language

We have observed the rejection of a biblical concept of God as the basis of human createdness and the reason and substantiation for his communication and language skills. This was followed by a crisis in the recognition of the human personality and language. Because human language was rejected as an expression of the createdness and image of God, an alternative ultimate justification for the origin of language had to be offered. This raises the question of whether there is an ultimate justification of language beyond the existence of the biblical God as the creator of language. E. Schmalenberg has studied philosophical attempts at a linguistic ultimate justification. He pursues the hypothesis that it is inadmissible to stipulate human language to a final apriori, because this would be tantamount to an “ideological dogmatism”.²³ His statement must be commended on the background of the situation discussed so far:

“If man claims to have recognized the ultimate, no longer questionable terms of knowledge, language and communication, he has set himself, as it were, in the place of God.”²⁴

From a creation-theological point of view it is clear that the language ability of man which

distinguishes him from the rest of creatures must remain a divine mystery.²⁵ This ability is a direct reflection and effluence of the nature of God, who in his trinitarian nature is a speaking God. In an unrivaled way this is stated in the prologue of John’s Gospel: God himself is the Word, in the form of the Son who was with God and became man (John 1:1,2,14). Thus, the ultimate justification of the language remains a mystery and at the same time a central means of expression of the image of God in man.

The power of the word originates from the authority of the speaker, therefore the authority of God as creator and redeemer.²⁶ This language power of man results, in the context of the communication capabilities of the new millennium, in a new quality of “remote-neighborhood” in a globalized world. This in turn has the potential to bring about a “moral world climate change”, as P. Sloterdijk explains:

“This moral world climate change ... is due to the positive side effects of a moreover very dangerous transformation in the world form of the modern era: the suppression of the conventional distance hygiene (in which the distance itself avoids conflicts) and the weakening of the limitational functions. For both the modern techniques of space elimination are responsible, in the first place, the rapid means of transport and ultrafast telecommunication techniques. They made sure that a completely new system of virtual neighborhoods, virtual solidarities and communities has emerged, while their appearance has overridden the basic data of conventional sociologies. ... I call the sum of these conditions: remote neighborhoods. ... The globalization has caused the emergency of remote-neighborly world relations. If you could speak of the adventure of morality - will it not consist in the coming century especially in the cultivation of the remote virtues?”²⁷

This shows how the crisis of understanding language already has and will have in the future a wide scope into the coexistence of nations.

3.3 Salvation-historical caesura of communication

God gave man in the creation texts the necessary authority to enforce his language goals. The naming of the animals was a linguistic act of dominion over creation (Gen. 1:28; 2:19). However, the linguistic dominion of man is not unlimited, but is limited by the linguistic dominion of God. The transgression of God's framework of existence for humans (Gn 2:16-17) brought the corruption of communication between man and God.²⁸ This corruption culminated in the expulsion from the paradise garden (Gen. 3). However, the communication capability of man was still intact in a limited way. He could organize himself in community and was able to agree on a common goal of action with his fellow humans.

The Tower of Babel illustrates this unity of language (Gn 11:1), which made an agreement on a common goal only possible (Gn 11:3-4). This goal was the self-designation of humans in order to ensure the unity of the human race against an impending dissipation over the whole earth (Gen. 11:4). The means to this naming was to build a city and a tower. God recognized the performative language power of humans, but he did not destroy their buildings, instead he destroyed their communicative unity (Gn 11:6-7). Thus, the goal of humanity had failed. At the same time, both the linguistic diversity as well as the associated ethnic diversity and cultural diversity was established (Gn 11:8-9). Noteworthy here is the connection between people and language in Gen 11:6 "One people and one language" (עם אחד וְלִשָּׁנָה אַחַת).

As an indirect result of the fall of Adam, God limited the power of mankind - which was communicatively separated from him - by so

profoundly disturbing the linguistic capability that the performative function of language was restricted to a high degree.

From a biblical-theological and salvation-historical perspective, the Pentecost event appears in the New Testament as a salvation from the confusion of tongues in the Old Testament in the sense of a restoring speech miracle. Are there correlations in the language function here? H. Kraemer contrasts Gn 1-11 and Acts 2 as evidence of the collapse and the restoration of communication with each other. The story of the confusion of tongues is God's judgment on the broken dialogue between God and man, and between humans, since the fall into sin.²⁹ But at Pentecost the dialogue between God and man is restored to full and genuine communication.³⁰ From this Kraemer concludes:

"Fall and Redemption, Babel and Pentecost, are the two hidden factors in language and communication."³¹

In Acts 2:4 the Holy Spirit is identified as agent of linguistic diversity. Acts 2:8-11 shows that the "other languages" (v. 4 ἑτέραις γλώσσαις) were independent languages, or at least were dialects of the Middle East. The Pentecost event did not establish the restoration of the pre-Babylonian language unified language. But it brought the universal communication proposal of God to all nations – beyond the border of the people of Israel. With Pentecost the mode of communication of God changed from the predominantly centripetal to the predominantly centrifugal orientation. The goal of this communication intention will be reached only, from the New Testament perspective, when God's communication offer of the gospel will have reached all nations (Mt 24:14). Then, from every language and ethnic group there will be representatives in God's presence (Rev 7:9), giving proof that God's offer of salvation has indeed been delivered to the *whole* world.

3.4 Results

First, neither human logic nor lucky coincidence is able to secure the knowledge of God, for true knowledge of God comes only through faith in the self-revealing God of Scripture.

Second, the reduction of the concept of God led to a crisis of language. This crisis of language means that a final justification of language and language ability of man beyond the concept of God is yet to be given.

Third, the unity of language and action exists in God's creative acts. From a biblical-theological perspective, Pentecost represents the symbolic restoration of the communication communion between God, man and fellow man in the universal sense. This was an overcoming of the Babylonian splitting of the unity of language and action as punishment for the misuse of the communication ability of humanity.

4. The image of God as communication purpose

4.1 The rationale of human personality

After examining the Trinitarian community of communication and the communication medium of language, the purpose of theological communication is to be considered in the following. This is the image of God in man, the *imago Dei*. In Gen 1:26-28 the origin and destiny of human existence is formulated. Man is created in the image of God in the likeness of God, as a man and as a woman.³² His destiny is dominion over the animal world. He surpasses creation in that he alone was enabled to enter into a relationship with God. This privilege makes him to be a person, as Dalferth and Jüngel define accurately:

„To be creaturely counterpart of God which is intended to meet his standard, that constitutes man as a person.“³³

This personhood commits man to shape his humanity according to God in order to reflect him in the image of God. The invisible and unfeasible God speaks to man through His Word.³⁴ This salutatory character of the Word of God attributes to man a dignity that comes from God himself.³⁵ However, the reduction of “Word of God” into the person of Jesus Christ is problematic. This christocentrism neglects the salvation-historical dimension of biblical revelation. The reason for this is the pre-incarnational, Old Testament testimony of Holy Scripture is not sufficiently considered. The Trinitarian community of communication already existed before the incarnation of the Son. This communication ability and the associated need for communication of the Trinity were transferred in the creation of man to his personality.

Two key features of the image of God in man are presented by Dalferth and Jüngel. *First*, responsibility: man is responsible to God for the potential that God has given him by virtue of his personhood.³⁶ This results, *secondly*, in freedom: God allows man an existence in freedom in which he can develop his actions. He can accept or refuse the communication communion with God.³⁷ The fact that God *speaks* to man as a counterpart, not acting upon him to exert a constraint, provides for man a freedom that permits a response of love to God. However, the speaking of God after the fall is no longer qualitatively and quantitatively present and immediate to the extent as it was the case in the paradise garden. Accordingly, also all human knowledge of the speaking of God is subjected to fallen creation. This is aptly expressed in 1 Corinthians 13:9: “For we know in part and we prophesy in part.”

4.2 God's communication as enabling communicative humanity

Against this background God's love can only be properly appreciated.³⁸ From the motive of love God speaks to man even after the culpable fall into sin, because he has mercifully

preserved for him the ability of responsiveness. Accordingly, it is expressed in Romans 10:8 (cf. Dt 30:14):

“The word is near you, in your mouth and in your heart. This is the word of faith, which we preach. “

The way to faith is through the hearing of the Word of Christ (Rom 10:17), because it corresponds to the basic structure of man as created by God. On this Jüngel aptly remarks:

“This responsiveness belongs in a foundational sense to the image of God in man. Man is constituted from and organized by the *word*. Man is man while *hearing*. Only because he can *hear*, he is able to speak, to think, to act and to be human in it. Through hearing man adjusts himself to God’s relationship with him, in order to correspond to his God.” (italics Jüngel)³⁹

Jüngel defines the task of theological anthropology as the “denial of the divinity of man”.⁴⁰ The pursuit of equality with God resulted in man’s loss of divine likeness. The restoration of the image of God is carried out by the image of Christ according to Rom 8:29.⁴¹ In the person of Jesus Christ the aspects of language and action are united, because he is the word-deed of God in incarnate form. This is a *Christological focusing* of the self-communication of God in Jesus Christ, which is an expression of his love toward man.⁴² In Jesus Christ, God revealed his own nature as a human being in space and time, in the perfect unity of word and deed.

In the biblical Semitic pattern of understanding, word and deed form an indissoluble unity. This unity becomes a holistic movement of attention from God to man and from man to his neighbor. This contrasts with the split between WORD and DEED through the logical dualism in the Western-rationalist frame of understanding. From this dualistic split between word and deed follows that the aspect of action - as well as the speaking of God - is controversially

discussed well into contemporary theology. The outcome of this discussion is indissolubly linked with the resulting image of man. As was already shown above, the freedom to communicate is a necessary dimension of personhood and thus of the image of God.

4.3 The Image of God as a task

A final aspect of the question of the *imago Dei* is the task and the goal of the divine-human communication community. If this question is highlighted from its purpose – the eschatological perspective of missions - it must be stated that God will be all in all (1 Cor 15:28). This statement refers to the orderly implementation of eternal life in Christ (v. 22). First, the resurrection of Jesus occurs, after that the resurrection of his church, and afterwards the transfer of the rule and the victory of Christ over all the dominions, principalities and powers - including death – to God the Father (v. 24-26). Finally Jesus will subject himself to the Father so that the inner-trinitarian distinction in authority is restored. The Triune God will entirely fulfill everything (v. 27-28). In the completed life communion with God and man, between Creator and creature, the creation purpose of God from Gn 1:27 is realized. This is the essential relational structure of the image of God in man. It originates in the relational structure of God as A. Peters explains.⁴³

However, while in the Old Testament, the concept of the image of God is primarily determined by the mandate to rule over creation (Gn 1:27-28), in the NT the anthropological use is complemented by the Christological use as J. Jervell elaborates.⁴⁴ There is widespread agreement that in Gn 1:26, the terms for “image” - *demut* and *zelem* - are complementary used to express a common fact: It is about the specific dignity of man, which distinguishes him from the rest of creation.⁴⁵ Comparing this anthropological use of *damah* with the theological use, then we see God’s “claim to uniqueness”⁴⁶ in relation to his creation or man-made gods. This claim to uniqueness

corresponds in Gn 1:27 to the encouragement of man's belonging to God. This unique quality of belonging to God distinguishes humans from the rest of creation and enables him to rule over it. Gn 1:26-28 is limited to define the function, but not the ontological substance of the image of God in a more specific way.⁴⁷

4.4 Results

First, man is a person by virtue of his ability to relate to God, which is an expression of his divine likeness. The inner-trinitarian communication ability and the need for communication were transferred to man in his creation. Accordingly, God primarily communicates with man through the word and elevates man to his specific dignity by addressing him. This is concretized in the responsibility and freedom of man as an expression of his divine image.

Secondly, even after the fall God sustained man's ability of responsiveness. This is vital for man, because he is constituted by the word. He has to rely on the word as a basis for exercising his nonmaterial vital functions (Dt 8:3; Mt 4:4). The presumption of equality with God incurred the loss of the image of God, which, however, is recoverable in the form of the likeness of Christ.

Thirdly, the purpose of communication is the eschatological life communion with God as the restoration of the intention of creation. Here, the anthropological image of God is fulfilled by the Christological image of God.

5. Summary and Theses

The theological description and evaluation of the phenomenon of *communication* has highlighted the inseparability of God, language and humans. As indicated on the basis of Holy Scripture, the necessary factors of communication have been in best accordance with each other. But after the fall of man communication took place only imperfectly. The theology of

the 20th century illustrates in a striking way the aporia, to offer an understanding of God, language and humans that corresponds to reality, which is no longer based on biblical revelation, but on the primacy of reason of modernism and postmodernism. Over against a monistic (alone existing) concept of God it must be noted that there is a communicative trinitarian relationship in God. In this relationship, the phenomenon of language has its origin. Over against the waiver of a final justification of language it must be noted that language constitutes human freedom. It is the freedom to relate to God or to refuse it. Over against the systematic Christ centrism it must be noted that the image of God in man was revealed not only in Christ but before at creation. Accordingly, God communicates not only in Christ with man. Rather, already the creation of man included both his divine likeness as well as his communication with God.

Four theses summarize our topic:

- (1) On the one hand, communication is non-verbal, on the other hand it is justified verbally in the trinity of God; communication in the trinity enables the communication of man with God and with fellow humans.
- (2) The human language is limited in its capacity of expression because of its creativeness, but it is sufficient for successful communication; it also participated in the creation quality "very good" of the original state.
- (3) God created man to have fellowship with him; therefore, he used language as a primary communication medium and thus as an expression of human dignity in the image of God.
- (4) God's work of creation is an expression of the unity of language and action, between word and deed; this unity is also part of his eschatological redemptive work, in which the divine image is restored by the Christ image.

Thank you very much!

BIBLIOGRAPHY

- Bauer, Walter. *Wörterbuch zum Neuen Testament*. 5. ed. (Berlin: Töpelmann, 1958).
- Bee, Jacqueline. *Das erste Paar und die Postmoderne: Studie zur ursprünglichen Beziehung und Abhängigkeit der Geschlechter in der Lebenswelt der Gegenwart*. Berlin: Logos, 2009.
- Biser, Eugen. *Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik* (München: Kösel, 1970).
- Blass, F.; Debrunner, A.; Rehkopf, F. *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. 15. ed. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979).
- Calvin, Johannes. *Institutio Christianae Religionis*, hg. Otto Weber. 4. ed. (Neukirchen: Neukirchener, 1986).
- Dalferth, Ingolf U.; Jüngel, Eberhard. „Person und Gottebenbildlichkeit“, *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Bd. 24 (Freiburg: Herder, 1981): 57-99.
- Fritzsche, Helmut. „Der christliche Gott als der trinitarische Gott“, *Theologische Literaturzeitung* 107 (1982): 1-12.
- Harvey, Richard. „Der Einfluss des Christentums auf die Entwicklung des messianisch jüdischen Denkens“, *Stuttgarter Theologische Themen*, vol. 2 (2007): 47-70.
- Jenni, Ernst. „DAMAH“, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, vol. 1, 4. Aufl. (München: Kaiser, 1984): 451-456.
- Jervell, Jacob. „Bild Gottes I“, *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 6 (Berlin: de Gruyter, 1980): 491-498.
- Jüngel, Eberhard. „Das Verhältnis von 'ökonomischer' und 'immanenter' Trinität. Erwägungen über eine biblische Begründung der Trinitätslehre – im Anschluss an und in Auseinandersetzung mit Karl Rahners Lehre vom dreifaltigen Gott als transzendtem Urgrund der Heilsgeschichte“, in: Jüngel, Eberhard. *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen*. 2. Aufl. (München: Kaiser, 1986): 265-275.
- Jüngel, Eberhard. „Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie“, in: Jüngel, Eberhard. *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen*. 2. ed. (München: Kaiser, 1986): 290-317.
- Jüngel, Eberhard. *Gottes Sein ist im Werden*. 4. ed. (Tübingen: Mohr, 1986).
- Kaiser, Bernhard. *Studien zur Fundamentaltheologie*. Band 1: Offenbarung. Nürnberg: VTR, 2005.
- Kraemer, Hendrik. *Die Kommunikation des christlichen Glaubens* (Zürich: Zwingli, 1958).
- Kreck, Walter. *Grundfragen der Dogmatik*. 3. ed. (München: Kaiser, 1985).
- Krenn, Kurt. „Der springende Punkt. Kann das vernünftige Denken zur Gotteserkenntnis angehalten werden?“, in: Krenn, Kurt (ed.). *Die wirkliche Wirklichkeit Gottes* (München: Schöningh, 1974): 159-185.
- Lönning, Per. *Der begreiflich Unergreifbare. 'Sein Gottes' und modern-theologische Denkstrukturen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986).
- Peters, Albrecht. „Bild Gottes IV“, *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 6 (Berlin: de Gruyter, 1980): 506-515.
- Piennisch, Markus. „Der 'biblisch-semitische Aspekt' in der Grundstruktur der WORT-TAT Gottes (DABAR)“, *Stuttgarter Theologische Themen*, vol. 3 (2008): 81-99.
- Prenter, Regin. „Der Gott, der Liebe ist. Das Verhältnis der Gotteslehre zur Christologie“, *Theologie und Gottesdienst. Gesammelte Aufsätze*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977: 275-291.
- Preul, Reiner. „Problemskizze zur Rede vom Handeln Gottes“, *Marburger Jahrbuch Theologie*, Band 1, ed. Härle, Wilfried; Preul, Reiner. Marburg: Elwert, 1987: 3-11.
- Preuss, Horst Dietrich. „DAMAH, DEMUT“, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 3 (Grand Rapids: Eerdmans, 1978): 250-260.
- Procksch, O., „'Wort Gottes' im AT“, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. 4, ed. Gerhard Kittel. Stuttgart: Kohl-

- hammer, 1942: 89-100.
- Rahner, Karl. „Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte“, in: Feiner, J., Löhner, M. (ed.). *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Bd. 2 (Einsiedeln: Benziger, 1967).
- Ross, Allen P. *Creation and Blessing. A Guide to the Study and Exposition of Genesis* (Grand Rapids: Baker, 1988).
- Scheffczyk, Leo. *Von der Heilsmacht des Wortes. Grundzüge einer Theologie des Wortes* (München: Hueber, 1966).
- Schmalenberg, Erich. „Von der Sprachanalyse zur Verständigungsgemeinschaft. Zum Problem der philosophischen Letztbegründung“, *Kerygma und Dogma* 25 (1979): 123-132.
- Sloterdijk, Peter. „Fern-Nachbarschaft. Vor dem G8-Gipfel: Warum wir die Globalisierung des Mitgefühls brauchen. Eine philosophische Betrachtung“, *DIE ZEIT*, 26.04.2007 No. 18.
- Stevenson, Robert L. „Globale Kommunikation im 21. Jahrhundert“, The University of North Carolina at Chapel Hill. - www.unc.edu/~rlstev/Text/Globale%20Komm%20im%2021.%20Jht.pdf
- Stuhlmacher, Peter. „Kirche nach dem Neuen Testament“, *Theologische Beiträge* 26 (1995): 301-325.
- Thielicke, Helmut. *Glauben und Denken in der Neuzeit*. Tübingen: Mohr, 1983.
- Thielicke, Helmut. *Mensch sein – Mensch werden. Entwurf einer christlichen Anthropologie* (München: Piper, 1976).
- Wildberger, Hans. „ZELEM“, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, vol. 2, 4. ed. (München: Kaiser, 1984): 556-563.

ENDNOTES

- 1 In German: „Die gegenwärtige Revolution der Kommunikation ist das Produkt des Zusammenflusses von drei neuen Technologien: die der Computer, der Kommunikationssatelliten und der Digitalisierung. ... Die Digitalisierung erlaubt die Übertragung aller Arten von Information – von Texten, Bildern und Ton - in einen gemeinsamen Code, der sich praktisch in jedem Medium speichern lässt. Eine unbegrenzte Flut digitalisierter Daten lässt sich von jedem Punkt der Erde zu jedem anderen in Lichtgeschwindigkeit übertragen. ... Im 21. Jahrhundert entsteht eine globale Kultur, in der Information die Grundlage für Wohlstand und Macht bildet, ein globales System, das nationale Grenzen und Institutionen aufhebt, eine Technologie, die das kollektive Wissen der Welt mit einem Tastendruck für jedermann, überall und sofort verfügbar macht.“ - Stevenson, Robert L. „Globale Kommunikation im 21. Jahrhundert“, The University of North Carolina at Chapel Hill. - www.unc.edu/~rlstev/Text/Globale%20Komm%20im%2021.%20Jht.pdf
- 2 On this, Kaiser aptly remarks: “The aporetic (= hopeless) situation of man, therefore, is that the man does not know anything of revelation as such, and cannot perceive a reasonable starting point to determine and localize the revelation in the complex field of problems. ... Man certainly knows the world from his own experience. But is all he wonders about or what is “objectively” a miracle, already revelation? ... Man does not know. Neither his reason nor any other immanent instance tell him or are able to tell him. There is no element in human consciousness to be found, from which the knowledge of what is revelation, could be derived.” - Kaiser, Bernhard. *Studien zur Fundamentaltheologie*. Vol. 1: Offenbarung (Nürnberg: VTR, 2005), p. 19.
- 3 For the non-verbal, symbolic communication between God and man it must be noted that only the following two facts are transmitted

- to man: (1) There is a deity, which is characterized by eternity and power. (2) This deity is the creator of the created world, and thus of man who is part of this creation. This explicit limitation of the contents of the non-verbal communication of God is important for the question of where the communicability of God has its origin, and how man can answer this question. Below we will see that God's communicative nature is substantiated in his trinity. This statement is only possible based on the word of God, so that man can only indirectly say something about the communicative existence of God.
- 4 This "man" in the collective singular stands instead of "humanity" as a whole. As will become apparent below, the human being as an individual is an irrelevant abstraction, since man always is a social being and can shape his humanity only in community with other people. H. Thielićke designates this existentialist isolation of man as a repetition of docetism: "*This situation structure in which the other encounters me is, as it were, the body of history, in which my personhood lives.* Any attempt to stop it and to see my individual person in its supposed being-as-such, therefore, would be a quasi-modern form of spiritualization, it would be the attempt to understand the human being as disembodied, free floating spirit, and thus a repetition of the old heresy of docetism." (italics Thielićke) - Helmut Thielićke. *Mensch sein – Mensch werden. Entwurf einer christlichen Anthropologie* (München: Piper, 1976), p. 134.
- 5 Helmut Fritzsche. „Der christliche Gott als der trinitarische Gott“, *Theologische Literaturzeitung* 107 (1982): 1-12.
- 6 Fritzsche, p. 5.
- 7 Fritzsche explains on this: "Work - that's a giving, which starts from a personal primordial ground and goes onward to something specific, to an opposite, the human creature, whom the creator God makes partake in his own creative work, in accordance with the Old Testament in two ways: first, in terms of creativity, the creative in God. Man can and should enter into a creative exploration of his environment ..." (p. 5).
- 8 Fritzsche further elaborates: "Secondly, the corresponding aspect on the part of man toward God is that he does not need to be alone. The life created by God provides the participation in being together, the communication, which holistically connects man physically, socially, emotionally and spiritually with the fellow human ..." - Fritzsche, p. 5.
- 9 Walter Bauer. *Wörterbuch zum Neuen Testament*. 5. ed. (Berlin: Töpelmann, 1958), p. 1210; cf.
Jh 14:17 τὸ πνεῦμα ... παρ' ὑμῖν μένει καὶ ἐν ὑμῖν ἔσται
Jh 14:23 ἐλευσόμεθα καὶ μονὴν παρ' αὐτῷ ποιησόμεθα
- 10 Bauer, p. 1409-1410.
- 11 The verbal form *on* is written in present participle active and therefore describes a continuous action; cf. Blass, F.; Debrunner, A.; Rehkopf, F. *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. 15. ed. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979), Par. 318,2. See also Jh 1:1-2 the fourfold use of the imperfect *en* to describe a past action in its progress (Par. 327,1).
- 12 Cf. Walter Kreck. *Grundfragen der Dogmatik*. 3. ed. (München: Kaiser, 1985), pp. 76-77.
- 13 Cf. Eberhard Jüngel. *Gottes Sein ist im Werden*. 4. ed. (Tübingen: Mohr, 1986), p. 117.
- 14 Cf. Per Lönning. *Der begreiflich Unergreifbare. 'Sein Gottes' und modern-theologische Denkstrukturen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986), p. 335.
- 15 Cf. Lönning, S. 335.
- 16 On the history of the „God-is-dead-theology“, cf. Lönning, pp. 36-66.
- 17 Cf. Lönning, p. 67.
- 18 On the various theological currents since the Enlightenment, cf. Thielićke, Helmut. *Glauben und Denken in der Neuzeit*. Tübingen: Mohr, 1983), pp. 57ff.
- 19 Krenn, Kurt. „Der springende Punkt. Kann

- das vernünftige Denken zur Gotteserkenntnis angehalten werden?“; in: Krenn, Kurt (ed.). *Die wirkliche Wirklichkeit Gottes* (München: Schöningh, 1974): 159-185.
- 20 Cf. Krenn, pp. 159-160.
- 21 Cf. Krenn, p. 174.
- 22 Stuhlmacher, Peter. „Kirche nach dem Neuen Testament“, *Theologische Beiträge* 26 (1995): 301.
- 23 Schmalenberg, Erich. „Von der Sprachanalyse zur Verständigungsgemeinschaft. Zum Problem der philosophischen Letztbegründung“, *Kerygma und Dogma* 25 (1979), p. 123.
- 24 In German: „Behauptet der Mensch, die letzten, nicht mehr hinterfragbaren Bedingungen von Erkenntnis, Sprache und Verständigung erkannt zu haben, so hat er sich gleichsam selbst an die Stelle Gottes gesetzt.“ -Schmalenberg, p. 123.
- 25 Cf. Schmalenberg, p. 127.
- 26 Cf. Biser, p. 267.
- 27 In German: „Dieser moralische Weltklimawandel ... geht auf die positiven Nebenwirkungen einer im Übrigen sehr gefährlichen Verwandlung in der Weltform der Modernen zurück: auf die Unterdrückung der herkömmlichen Distanzhygiene (bei welcher der Abstand selbst konfliktvermeidend wirkt) und die Schwächung der Grenzfunktionen. Für beides sind die modernen Raumvernichtungstechniken verantwortlich, an erster Stelle die schnellen Transportmittel und ultraschnellen Nachrichtentechniken. Sie haben dafür gesorgt, dass ein völlig neues System virtueller Nachbarschaften, virtueller Solidaritäten und Kommunitäten entstanden ist, mit deren Auftauchen die Basisdaten der konventionellen Soziologien außer Kraft gesetzt wurden. ... Ich nenne die Summe dieser Verhältnisse: Fern-Nachbarschaften. ... Die Globalisierung hat für den Ernstfall fern-nachbarschaftlicher Weltbezüge gesorgt. Wenn man von dem Abenteuer der Moral hat sprechen können – wird es im kommenden Jahrhundert nicht vor allem in der Kultivierung der Fern-Tugenden bestehen?“ - Sloterdijk, Peter. „*Fern-Nachbarschaft*. Vor dem G8-Gipfel: Warum wir die Globalisierung des Mitgefühls brauchen. Eine philosophische Betrachtung“, *DIE ZEIT*, 26.04.2007 Nr. 18.
- 28 Ross, Allen P. *Creation and Blessing. A Guide to the Study and Exposition of Genesis* (Grand Rapids: Baker, 1988), pp. 134-135.
- 29 Kraemer, Hendrik. *Die Kommunikation des christlichen Glaubens* (Zürich: Zwingli, 1958), p. 51.
- 30 Cf. Kraemer, p. 51.
- 31 In German: „Sündenfall und Erlösung, Babel und Pfingsten, sind die beiden verborgenen Faktoren in Sprache und Kommunikation.“ - Kraemer, p. 51.
- 32 Regarding the understanding of humans as man and woman in the postmodern context, cf. Bee, Jacqueline. *Das erste Paar und die Postmoderne: Studie zur ursprünglichen Beziehung und Abhängigkeit der Geschlechter in der Lebenswelt der Gegenwart* (Berlin: Logos, 2009).
- 33 In German: „Geschöpfliches Gegenüber Gottes zu sein, das dazu bestimmt ist, dessen Anspruch zu entsprechen, konstituiert den Menschen als Person.“ - Dalferth, Ingolf U.; Jüngel, Eberhard. „Person und Gottesbildlichkeit“, *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Bd. 24 (Freiburg: Herder, 1981), p. 61.
- 34 Cf. Bee, p. 15.
- 35 Cf. Dalferth/Jüngel, pp. 63-64.
- 36 Cf. Dalferth/Jüngel, pp. 64-65.
- 37 Cf. Dalferth/Jüngel, p. 65.
- 38 Cf. Jüngel, Eberhard. „Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottesbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie“, in: Jüngel, Eberhard. *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen*. 2. ed. (München: Kaiser, 1986), pp. 308-309.
- 39 In German: „Diese Ansprechbarkeit gehört in einem fundamentalen Sinn zur Gottesbildlichkeit des Menschen. Der Mensch ist ein durch das *Wort* konstituiertes und organisiertes Wesen. *Hörend* ist der Mensch

Mensch. Nur weil er *hören* kann, vermag er zu sprechen, zu denken, zu handeln und darin menschlich zu sein. Hörend stellt sich der Mensch auf Gottes Beziehung zu ihm ein, um so seinem Gott zu entsprechen.“ (kursiv Jüngel) - Jüngel, S. 310.

40 Jüngel, p. 316.

41 Jüngel, p. 316.

42 Regarding the meaning of the person and work of Christ as an expression of the essential love of God which is the foundation of his movement toward man, cf. Prenter, Regin. „Der Gott, der Liebe ist. Das Verhältnis der Gotteslehre zur Christologie“, *Theologie und Gottesdienst. Gesammelte Aufsätze* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977), pp. 275-291.

43 Peters, Albrecht. „Bild Gottes IV“, *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 6 (Berlin: de Gruyter, 1980): 506-515.

44 Jervell, Jacob. „Bild Gottes I“, *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 6 (Berlin: de Gruyter, 1980), pp. 492, 494-498.

45 Preuss, Horst Dietrich. „DAMAH, DEMUT“, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 3 (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), p. 259; Jenni, Ernst. „DAMAH“, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, vol. 1, 4. ed. (München: Kaiser, 1984), p. 454; Wildberger, Hans. „ZELEM“, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, vol. 2, 4. ed. (München: Kaiser, 1984), p. 559.

46 Jenni, p. 454.

47 Cf. Jervell, p. 492.

MARKUS PIENNISCH (Dr. habil.), Stuttgart, is co-founder and Principal of EUSEBIA School of Theology (EST) as well as editor of STT. International teaching in the area of Systematic Theology, Hermeneutics and New Testament.

Notizen / Notes:

Notizen / Notes: