

## Table of Contents / Table de matières / Inhalt

Editorial / Vorwort .....	3
Björn Schwenger Der Garten in Eden als Heiligtum: Aspekte und Implikationen.....	7
Tiziano Rimoldi Mariages mixtes et rite religieux: La position adventiste et autres traditions chrétiennes .....	37
Eliezer Gonzalez The Sabbath and the Reign of God in the Gospels and in Seventh-Day Adventist Theology.....	63
Roland E. Fischer Eschatologie und Humor .....	85
Jens-Oliver Mohr „Was haben diese Schafe getan?“ Der Zorn Gottes in 2. Samuel 24 .....	99
Dieter Leutert Der Griff nach dem Reich: Säkularisierte Eschatologie im 20. Jahrhundert. Rosa Luxemburg und Che Guevara.....	115
Benjamin Baker Frederick Carnes Gilbert .....	127
Richard Rice Tempered Enthusiasm: Adventists and the Temperance Movement .....	143
Roland E. Fischer Predigt als Inszenierung .....	163
Bernhard Oestreich Paulinische Briefe predigen.....	177
Stefan Höschele From Detachment to Conversation: Early Adventist Interactions with the World Council of Churches.....	201

Hans-Otto Reling  
Rezension: Terrie Dopp Aamodt et al. (Hg.), *Ellen Harmon White:  
American Prophet*.....229

Hans-Otto Reling  
Rezension: Bernd Janowski, *Ein Gott, der straft und tötet?* .....235

Hans-Otto Reling  
Rezension: Kunio Nojima, *Ehre und Schande in Kulturanthropologie  
und biblischer Theologie* .....239

## Editorial

This issue of *Spes Christiana* is special in several ways. First, it was marked by changes in the editorial team: Prof. Friedbert Ninow moved to the USA, where he works as Dean of the School of Theology at La Sierra University; his successor as Old Testament lecturer, Dr. Daniela Gelbrich, accepted a position as a teacher at a school in Switzerland. Prof. Bernhard Oestreich continues to participate actively in the institution's ministry after his retirement; Dr. Roland Meyer (formerly Faculté adventiste de théologie, Collonges-sous-Salève) and Dr. Jean-Claude Verrecchia (formerly Newbold College) are also both retired. At the same time, Kerstin Maiwald, M.A., a research assistant at the Institute of Adventist Studies at ThH Friedensau, was involved for the first time. I would like to take this opportunity to express our special thanks to her, because it was only through her energetic help that this more than overdue issue could finally go into print.

This already points toward the second peculiarity. The fact that a *Spes Christiana* issue comprises two years occurred in earlier years as well; but the situation that so many of them appear in one volume is not only unusual, but should not have happened. The circumstances that led to this situation, for which I as editor am fully responsible, cannot be explained here in detail. Nevertheless, I ask the readers to forgive me for this rather unusual procedure.

I would like to link this *mea culpa* with good news and a further element that distinguishes this issue as special: from next year onward, *Spes Christiana* will be the official theological forum of an academic society that has existed since 2017. The journal will be handed over to EASTRS (the European Adventist Society of Theology and Religious Studies). This theological society was conceived in 2015 at one of the biennial ETTC conferences at Newbold College (this "European Theology Teachers Conference" has existed since at least 1992); EASTRS was founded at the next conference two years later in Friedensau. The handing over of *Spes Christiana* was decided this year at the ETTC meeting in Collonges. An international editorial team was elected, and publication is now planned twice a year.

This also means that my time as editor, which began in 2006, is coming to an end – a time that meant great pleasure and will remain a very positive memory despite the slow publication of this last issue. A big thank you especially to the authors, whose patience I do admire, and whose forbearance remains an unforgettable inspiration for me. Thanks also to Hans-Otto Reling, who has contributed several book reviews. *Spes Christiana* only occasionally contained such reviews, but through his contribution he has also ushered in a new era in this respect, for in the future every issue will offer such space.

The fact that *Spes Christiana* will become *the* European Adventist theology journal from 2020 onwards, 30 years after its foundation, which it was supposed to become from the beginning, is truly an encouraging development. May it continue to inspire theologically, stimulate people's thinking, support a well-reflected faith and carry Christian hope – the *spes christiana* – into the 21st century.

Stefan Hörschele, Dean, School of Theology, ThH Friedensau

\*\*\*

## Vorwort

Diese Ausgabe von *Spes Christiana* ist in mehrerlei Hinsicht eine besondere. Zum einen war sie geprägt von Veränderungen im Herausgeberkreis: Prof. Friedbert Ninow zog in die USA, wo er als Dekan des Fachbereichs Theologie an der La Sierra University wirkt; seine Nachfolgerin als Alttestamentlerin, Dr. Daniela Gelbrich, nahm eine Stelle als Lehrerin an einer Schule in der Schweiz an. Prof. Bernhard Oestreich wirkt auch nach seinem Eintritt in den Ruhestand aktiv weiter an der Theologischen Hochschule mit; Dr. Roland Meyer (ehemals *Faculté adventiste de théologie, Collonges-sous-Salève*) und Dr. Jean-Claude Verrecchia (ehemals *Newbold College*) befinden sich ebenso beide im Ruhestand. Das Team ist also zusammengeschmolzen; gleichzeitig wirkte zum ersten Mal eine Art *Managing Editor* mit, nämlich Kerstin Maiwald, M.A., wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für adventistische Geschichte und Theologie an der ThH Friedensau. Ihr sei an dieser Stelle besonders gedankt, denn nur durch ihre tatkräftige Hilfe konnte die mehr als überfällige Ausgabe nun endlich in den Druck gehen.

Damit wäre auch schon die zweite Besonderheit angesprochen. Dass eine *Spes Christiana*-Ausgabe zwei Jahrgänge umfasst, kam auch in früheren Jahren vor; dass es aber gleich so viele werden, ist nicht nur ungewöhnlich, sondern hätte nicht passieren dürfen. Die Umstände, die dazu geführt haben und die ich als leitender Herausgeber gänzlich selbst verantwortete, können hier nicht im Einzelnen ausgeführt werden. Gleichwohl bitte ich die Leser um Verzeihung für diese doch recht unübliche Vorgehensweise.

Dieses *mea culpa* verbinde ich mit einer guten Nachricht und einem weiteren Element, das die Ausgabe als besondere auszeichnet: Ab dem nächsten Jahr ist *Spes Christiana* offizielles theologisches Forum einer wissenschaftlichen Gesellschaft, die es seit 2017 gibt. Die Zeitschrift wird nämlich EASTRS (der *European Adventist Society of Theology and Religious Studies*) übergeben. Konzipiert wurde diese Theologengesellschaft 2015 bei einer der zweijährlichen ETTC-Konferenzen am *Newbold College* (diese *European Theology Teachers Conference* gibt es seit mindestens 1992); gegründet wurde EASTRS bei der nächsten Konferenz zwei Jahre später in Friedensau. Die Übernahme von *Spes Christiana* wurde dann dieses Jahr bei der ETTC-Tagung in Collonges beschlossen. Ein internationales Herausgeberteam wurde gewählt, und inzwischen ist eine halbjährliche Publikationsweise geplant.

Dies bedeutet auch, dass meine Zeit als verantwortlicher Herausgeber, die 2006 begann, zu Ende geht – eine Zeit, die mir große Freude bereitet und die mir trotz der stockenden Herausgabe dieser letzten Ausgabe in sehr positiver Erinnerung bleiben wird. Großer Dank geht diesmal insbesondere an die Autoren, deren Geduld ich nicht nur bewundere, sondern deren Langmut mir auch unvergessliches Vorbild bleibt. Danke sehr ebenso an Hans-Otto Reling, der mehrere Rezensionen beigetragen hat. *Spes Christiana* enthielt nur gelegentlich Buchbesprechungen,

aber durch seine Beiträge hat er auch in dieser Hinsicht eine neue Ära eingeläutet, denn künftig wird jede Ausgabe Raum für solche darbieten.

Dass *Spes Christiana* nun ab 2020, 30 Jahre nach seiner Gründung, die europäische adventistische Theologie-Zeitschrift wird, die sie von Anfang an werden sollte, ist wahrlich eine ermutigende Entwicklung. Möge sie weiterhin theologisch inspirieren, zum Weiterdenken anregen, reflektierten Glauben unterstützen und die christliche Hoffnung – die *spes christiana* – ins 21. Jahrhundert transportieren.

Stefan Höschele, Dekan, Fachbereich Theologie, ThH Friedensau

\* \* \*

## Der Garten in Eden als Heiligtum: Aspekte und Implikationen

Björn Schwenger

### Abstract

Gegenstand dieser Arbeit ist die Darlegung der Gemeinsamkeiten und relevanten Unterschiede zwischen der Erzählung vom Garten in Eden und den Beschreibungen alttestamentlicher Heiligtümer, um Implikationen für die alttestamentliche Wissenschaft sowie die Biblische und Systematische Theologie zu formulieren. Zu diesen gehört die Vision von der Wiederherstellung des Zustands des Gartens in Eden in Heiligtum und Kult des Alten Testaments sowie die Vorstellung vom Heiligtum als gesamtbiblische Metaerzählung.

In der Antike war es weit verbreitet, dass Heiligtümer mit Gärten assoziiert wurden (Lundquist 1994; Janowski 2001; Dietrich 2001; Carroll 2003; Beale 2004 a, 76 f.). Analog dazu haben einige Forscher in jüngerer Vergangenheit auf Parallelen zwischen der Erzählung vom Garten in Eden in Genesis 2,4–3,24 und Beschreibungen alttestamentlicher Heiligtümer aufmerksam gemacht, um zu zeigen, dass derselbe als archetypisches Heiligtum gesehen werden müsse.<sup>1</sup> Bereits in frühjüdischen Schriften wird diesem Interpretationsansatz gefolgt – zum Beispiel im Buch der Jubiläen und in einigen Manuskripten aus Qumran.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Die Forschung der letzten 60 Jahre zeigt dabei eine Entwicklung von ersten Impulsen über exegetische Untersuchungen der Verbindungen zwischen dem Garten in Eden und alttestamentlichen Heiligtümern bis hin zur Einbettung der aus der Exegese gewonnenen Erkenntnisse in eine alttestamentliche oder gesamtbiblische Theologie: Bereits 1944 hatte Umberto Cassuto in seinem Genesiskommentar auf Verbindungen zwischen dem Garten in Eden und alttestamentlichen Heiligtümern hingewiesen (Cassuto 1978, 121–125). Zu detaillierteren Untersuchungen kam es ab dem Ende der 1970er Jahre besonders durch Ernest L. Martin ([1977] 2004), Gordon J. Wenham ([1986] 1994) und Donald W. Parry (1994). Mit Gregory K. Beale (2004 a und 2004 b), Desmond T. Alexander (2008) und Daniel T. Lioy (2010) geschah die Integration der bisherigen Forschungsergebnisse in einen gesamtheologischen Zusammenhang. Unter adventistischen Theologen hat Richard M. Davidson (2000) die Vorstellung vom Garten in Eden als Heiligtum wohl als Erster explizit aufgegriffen.

<sup>2</sup> Jub 3,12–13; 4,26; 8,19–20 und 4Q174; 4Q265; s. dazu auch Anderson 1989; Brooke 1999; Van Ruiten 1999.

Der biblische Text selbst legt dieses Verständnis besonders in Hesekiel 28,11–18 nahe, wo der Garten in Eden als heiliger Ort, als Berg Gottes und als Heiligtum beschrieben wird:

בְּעֵדֶן גַּן־אֱלֹהִים הָיְתָה [...] בְּהַר קָדֵשׁ אֱלֹהִים הָיְתָה [...] :  
וְאֶחָלָלָהּ מֵהַר אֱלֹהִים [...] בְּעוֹל רַבְלָחָהּ חֲלָלָהּ מִקִּדְשֵׁי־דָ :

Die vorliegende Arbeit untersucht, welche Aspekte alttestamentlicher Heiligtümer die Erzählung vom Garten in Eden enthält und welche Implikationen sich daraus für die alttestamentliche Wissenschaft und für die Biblische und Systematische Theologie ergeben. Die Untersuchung erfolgt mit dem kanonischen Ansatz der Schriftauslegung, bei dem der Text vorrangig in seiner Endgestalt untersucht und ausgelegt wird. Diese Herangehensweise will den Text in seiner uns vorliegenden Gestalt ernst nehmen und verstehen.

Die Arbeitsmethode besteht im Vergleich einzelner Aspekte, vor allem aus Genesis 2,4–3,24, mit den Beschreibungen alttestamentlicher Heiligtümer im Hinblick auf terminologische, syntaktische oder motivische Gemeinsamkeiten. Auch umgekehrt sollen Hinweise auf den Garten in Eden in Beschreibungen alttestamentlicher Heiligtümer betrachtet werden. Nicht nur Gemeinsamkeiten, sondern auch Unterschiede können bei Vergleichbarkeit aufschlussreich sein und sollen dementsprechend Berücksichtigung finden. Der Schwerpunkt der Forschung lag bisher besonders auf der Identifikation oder der Auswertung von Parallelen zwischen dem Garten in Eden und alttestamentlichen Heiligtümern. Eine Reflexion und Diskussion der bisherigen Beiträge scheint daher in diesem Zusammenhang notwendig. Als wesentliche Textstellen für den Vergleich seien besonders Exodus 25–30; Exodus 35–40; Levitikus 16; Numeri 3–8; 1. Könige 6–8; Hesekiel 40–47; 2. Chronik 3–4 genannt, weil an diesen Stellen konkret und detailliert Tempel und Kult beschrieben werden. Andere Textstellen sollen aber ebenfalls in die Untersuchung einfließen.

Für den Schritt von der Beschreibung der Verbindungen zwischen dem Garten in Eden und alttestamentlichen Heiligtümern zu der Darlegung der sich daraus ergebenden theologischen Implikationen scheint eine vorherige Besinnung auf Eigenheiten symbolischer Sprache angebracht, um der Feststellung von Implikationen eine angemessene Grundlage zu geben. Dies soll in Form eines Exkurses zum Symbolverstehen geschehen.

## 1. Aspekte des Gartens in Eden als Heiligtum<sup>3</sup>

### 1.1 Grundlegende Aspekte

#### (1) Offenbarung – Gott spricht

Donald W. Parry hat darauf aufmerksam gemacht, dass im Garten in Eden wie auch im Zusammenhang mit alttestamentlichen Heiligtümern göttliche Offenbarung eine wichtige Rolle spielt. Das Reden Gottes wird in der Erzählung vom Garten in Eden häufig thematisiert: Gott spricht mit Adam und Eva.<sup>4</sup> In ähnlicher Weise redet Gott mit Mose in der Stiftshütte (Ex 25,22; Ex 29,42; Ex 33,7–11) und mit Samuel im Heiligtum (1Sam 3,1–15). Der Garten in Eden als Teil der Schöpfung steht außerdem im Kontext des Schaffens Gottes durch das Wort (Gen 1). Gleichermäßen gilt für alttestamentliche Heiligtümer, dass sie auf das Wort Gottes hin gebaut wurden (Ex 25,8; 2Sam 7,13; Esra 1,2).

#### (2) Überfluss und Fruchtbarkeit

Das Wort ‚Eden‘ bedeutet eigentlich ‚Wonne‘ (Gesenius 1962, 566). Dieser Hinweis auf die Fruchtbarkeit der Gegend wird untermauert mit der Beschreibung einer großen Auswahl an wohlschmeckender Nahrung (Gen 2,9). Da Adam und Eva mit einer Ausnahme von allen Bäumen des Gartens essen durften (Gen 2,16–17), ist anzunehmen, dass viele Bäume Früchte getragen haben. Außerdem ist der Garten mit Wasser gut versorgt (Gen 2,10–14), wodurch wiederum seine Fruchtbarkeit betont wird. Die Teilung des Flusses in mehrere Arme ist ungewöhnlich, da sich normalerweise kleinere Flussläufe im Lauf der Zeit zu großen Flüssen vereinigen. Dass dies hier anders ist, hebt den ‚Überfluss‘ im Garten in Eden hervor, der so groß ist, dass auch für die umliegende Gegend genug Wasser übrig bleibt. Dementsprechend wurde der Garten in Eden in anderen Schriften des Alten Testaments zur Metapher für Fruchtbarkeit (Hes 36,35; Joel 3,5; Jes 51,3). Bei Beschreibungen alttestamentlicher Heiligtümer findet sich der Gedanke des Überflusses besonders bei Hesekiel, bei dem die Wasserquelle des Tempels einen zunehmend tiefen Fluss speist, der das Wasser des Toten Meeres neutralisieren<sup>5</sup> kann, sodass dort Fische leben, und an dessen Ufern viele Bäume reichlich Früchte tragen (Hes 47,1–12); auch in Psalm 36,8–10 ist hiervon die Rede.

<sup>3</sup> Die Kategorisierung der Aspekte soll als Hilfe dienen. Es ist dabei allerdings nicht zu vermeiden, dass dadurch eigentlich miteinander verbundene Elemente auch voneinander gelöst betrachtet werden. Die dargelegten und diskutierten Aspekte erhalten zur besseren Übersicht eine fortlaufende Nummerierung.

<sup>4</sup> Parry 1994, 139 f. Als Belegstellen werden angeführt: Gen 2,16.18; Gen 3,8.9.11.13.16.17.22. Dem lässt sich entgegenhalten, dass die Dialogform in Genesis 3 für diesen häufigen Gebrauch verantwortlich sein dürfte. Ähnlich häufig wird das Reden Gottes auch an anderer Stelle thematisiert, z. B. in Genesis 18,16–33. Abraham befindet sich im Dialog mit Gott, ohne dass von einem Heiligtum die Rede ist.

<sup>5</sup> Wörtlich: heilen (Nif'al von hebräisch נָפַח).

## 1.2 Terminologische und literarisch-kontextuelle Aspekte

### *Terminologische Aspekte*

Von verschiedener Seite wurde auf terminologische Parallelen zwischen der Erzählung vom Garten in Eden und den Beschreibungen alttestamentlicher Heiligtümer hingewiesen, die es nahe legen, den Garten in Eden als Heiligtum zu verstehen:<sup>6</sup>

(3) Die Gegenwart Gottes im Garten in Eden wird mit der Hitpa'el-Form von  $\text{הָלַךְ}$ <sup>7</sup> ausgedrückt (Gen 3,8). Die gleiche Form beschreibt auch Gottes Anwesenheit im alttestamentlichen Heiligtum (Lev 26,11–12; Dtn 23,15; 2 Sam 7,6–7).<sup>8</sup> Davidson macht die Bedeutung dieser terminologischen Parallele deutlich, indem er betont, dass diese Form mit Gott als Subjekt nur zweimal im Alten Testament vorkommt (Davidson 2000, 109), nämlich in Verbindung mit dem Garten in Eden und dem Heiligtum.

(4) Die Tätigkeit Adams im Garten in Eden wird in Gen 2,15 beschrieben. Die Kombination der verwendeten Verbformen ( $\text{עָבַד}$  und  $\text{שָׁמַר}$ ) findet sich nach der Verwendung bei Adam im Pentateuch erst wieder im Zusammenhang der Aufgaben der Kultbeamten wieder (Num 3,7–8; 8,5–7; 8,25–26).<sup>9</sup> Nicht nur bei

---

<sup>6</sup> Andere Vorschläge sind weniger überzeugend: Davidson verweist auch auf den Begriff  $\text{בְּהַר}$  (Gen 2,9; 3,3; 3,8) als terminologische Verknüpfung des Gartens in Eden und alttestamentlichen Heiligtümern (Davidson 2000, 109). Die dreimalige Verwendung im Textabschnitt ist vergleichsweise zahlreich und auch im Kontext des Heiligtums wird diese Vokabel häufig gebraucht und hat Gewicht (z. B. für die Gegenwart Gottes in Ex 25,8; Ex 29,45; Lev 22,32; Hes 37, 26–28; Hes 43,7). Dennoch ist  $\text{בְּהַר}$  nicht streng an den Heiligtumskontext gebunden und kommt auch an anderer Stelle vergleichsweise häufig vor (z. B. viermalige Verwendung in Ex 14), weshalb eine Parallele eher fraglich ist. Davidson hat außerdem vorgeschlagen, das Pflanzen ( $\text{נָטַע}$  – Gen 2,8) des Gartens in Eden mit dem Pflanzen Israels auf dem heiligen Berg (Ex 15,17) parallel zu sehen. Da dieser Berg auch der Ort eines anderen Heiligtums im Alten Testament ist, ist eine Verbindung vorstellbar (Davidson 2000, 109). Allerdings ‚pflanzt‘ Gott auch andere Völker (Ps 44,3; Ps 80,9), weshalb keine Parallele zum Garten in Eden vorliegen muss. Unterstützend für Davidsons These ließe sich noch erwähnen, dass Abraham einen Baum pflanzte, um dort anzubeten (Gen 21,33). Weitere Belege für die Verbindung zwischen ‚pflanzen‘ und Heiligtümern oder dem Kult sind allerdings kaum zu finden. Der Gebrauch von  $\text{נָטַע}$  scheint an den meisten Stellen im Alten Testament auch nicht symbolisch gemeint zu sein. Eine intendierte Verbindung zum Heiligtum ist daher unwahrscheinlich. Rodriguez sieht noch einen sprachlichen Aspekt alttestamentlicher Heiligtümer in der Erzählung vom Garten in Eden – den Gebrauch von  $\text{שָׁכַן}$  (d. h. sich niederlassen, wohnen – Gen 3,24). Die Entsprechung dazu findet Rodriguez in Exodus 25,8 (Rodriguez 2002b). Weitere Texte, die unterstützend für seine Position genannt werden könnten, sind Exodus 29,45; Hiesekiel 37,26–28; Hiesekiel 43,7. Da aber in Genesis 3,24 die Cherubim das sachliche Subjekt bilden und in den genannten Vergleichsstellen Gott als der Handelnde auftritt, ist eine Entsprechung eher unwahrscheinlich und höchstens in Form einer losen Assoziation gegeben.

<sup>7</sup> Zu übersetzen ist diese Form mit: gehen, umhergehen, wandeln (Gesenius 1962, 182).

<sup>8</sup> Diese Beobachtung machen auch Berman (1995, 26), Beale (2004a, 66; 2004b, 197; 2005, 5), Davidson (2000, 109), Parry (1994, 144), Rodriguez (2002b) und Wenham (1994, 400–401).

<sup>9</sup> Berman 1995, 26; Davidson 2000, 110; Beale 2004a, 66 f.; Parry 1994, 143 f.; Wenham 1994, 401.

der Stiftshütte, sondern auch im Jerusalemer Tempel und der Tempelschau des Hesekiel wird mit diesen Wurzeln die Tätigkeit der Priester beschrieben (1Chr 23,32; Hes 44,14). Versteht man den Garten in Eden als Heiligtum, so bedeutet dies, dass Adam dort priesterliche Aufgaben erfüllte. Dementsprechend könnte Adam als archetypischer Priester (Beale 2004a, 68) oder Levit (Wenham 1994, 401) bezeichnet werden. Die Bedeutungen von עבד und שמר sind vielfältig,<sup>10</sup> weswegen sie sowohl im Kontext des Gartens als auch des Heiligtums gebraucht werden können.<sup>11</sup>

Gregory K. Beale macht auf zwei weitere plausible terminologische Aspekte aufmerksam (Beale 2004a, 68 f.):

(5) Erstens zeigt er, dass sich die Wurzel צוה (gebieten – Gen 2,16) an anderer Stelle im Alten Testament in engem Zusammenhang mit dem Heiligtum findet (hier מצוה, das heißt Gebote – 1 Kön 9,1–7).<sup>12</sup>

(6) Zweitens ist das Verb für das Hineinsetzen Adams in den Garten in Eden (נח) ungewöhnlich<sup>13</sup> und meint eigentlich ‚ruhen‘. Das Verb und das zugehörige Nomen (מנוחה, d.h. Ruhe) finden sich auch im Kontext alttestamentlicher Heiligtümer und meinen z.B. die Ruhe des Volkes (1 Kön 8,56), das Platzieren von Gegenständen im Heiligtum (2Chr 4,8; Sach 5,11; Hes 40,2; Hes 42,13–14; Hes 44,19) oder die Ruhe Gottes bzw. der Bundeslade im Heiligtum (1Chr 28,2).

(7) Parry weist darauf hin, dass der Begriff לִפְנֵי יְהוָה (d.h. vor dem Herrn – Gen 3,8) als Fachausdruck im Tempelkontext steht.<sup>14</sup> Tatsächlich kommt dieser Ausdruck gehäuft im genannten Zusammenhang vor<sup>15</sup> und wird im Buch Hesekiel

<sup>10</sup> עבד kann bedeuten: arbeiten; dienen (einem König oder einer Gottheit). Im Zusammenhang mit Feldern oder Weinbergen, wird man עבד wohl am besten mit bebauen, bearbeiten wiedergeben (Gesenius 1962, 555); שמר kann bedeuten: hüten, bewachen; bewahren, aufbewahren; beobachten, Acht geben; bewachen; halten; verehren (Gesenius 1962, 847 f.).

<sup>11</sup> Ein eigenes Problem sind die femininen Suffixe an den beiden Verbformen, weil sie sich nicht auf den Garten (גן ist masc.) beziehen können (Cassuto 1978, 122). Sie lassen sich entweder als Fehler verstehen oder in Beziehung zum Erdboden (אדמה ist fem.) (ibid., und Korsak 1999). Die Kombination der Wurzeln עבד und שמר wird auch in Verbindung mit dem Gesetz oder allgemein dem Dienst für Gott verwendet (Dtn 13,5; Dtn 16,12), also nicht nur für die Tätigkeit im Garten in Eden und in alttestamentlichen Heiligtümern (siehe auch Beale 2004a, 67).

<sup>12</sup> Das Nichteinhalten der Gebote ist hier wie auch in der Erzählung vom Garten in Eden mit der Vertreibung aus dem Land verbunden.

<sup>13</sup> Die gebräuchlichere Form ist שים, d.h. setzen, stellen, legen.

<sup>14</sup> Parry 1994, 144 f. Allerdings wird in Genesis 3,8 לִפְנֵי יְהוָה (d.h. vor dem Herrn im Sinn von ‚von weg‘) gebraucht. Das Verbergen des Menschen vor dem Angesicht Gottes legt nahe, dass der Mensch sich zuvor in der Gegenwart Gottes aufgehalten hat. In ähnlicher Weise zeugt Genesis 4,14 davon, dass sich Kain vor Gottes („deinem“) Angesicht verbergen (מִפְנֵי יְהוָה) und sich vom Angesicht des Herrn entfernen (מִלִּפְנֵי יְהוָה) muss.

<sup>15</sup> Beispielhaft im Buch Exodus: 27,21; 28,12.29.30.35.38; 29,11.23–26.42; 30,8.16; 34,34; 40,23.25; bei Hesekiel: 41,22; 43,24; 44,3; 46,3.9; außerdem sehr zahlreich in Leviticus, Numeri und Deuteronomium.

nur in der Tempelvision (Kap. 40–47) gebraucht. Hier lässt sich demnach ein Hinweis auf einen Heiligtumskontext sehen.

(8) Davidson hat beobachtet, dass für die Kleidung und das Bekleiden von Adam und Eva nach dem Sündenfall (Gen 3,21) die gleichen Vokabeln verwendet werden wie für die Kleidung und das Bekleiden der Priester für den Tempeldienst. Es handelt sich um die Worte *כִּתְּנֵם* und die Hif'il-Form von *לָבַשׁ*. Sie treten ebenfalls in Kombination in Leviticus 8,7.13 auf und das Bekleiden wird zusätzlich in Numeri 20,28 erwähnt (Davidson 2000, 110). Hier scheint eine überzeugende Parallele zwischen der Eden-Perikope und der Beschreibung alttestamentlicher Heiligtümer gegeben.

#### (9) Literarisch-kontextuelle Beobachtungen

Die Beschäftigung mit dem literarischen Kontext der Erzählung vom Garten in Eden hat verschiedene Forscher zu der Überzeugung gebracht, dass die Umgebung von Genesis 2,4–3,24 eng mit dem alttestamentlichen Heiligtum verbunden ist. Dies gilt sowohl für vorangehende als auch für folgende Textabschnitte.

Der Schöpfungsbericht in Genesis 1–2,3 weist einige Parallelen zum Bau der Stiftshütte auf, wie z.B. das Vorkommen der Zahl 7 an einigen Stellen (Anzahl der Tage; Anweisungen zum Bau; Bestätigung, dass alles gemacht wurde, wie es Mose gesagt worden war) (Janowski 1990; Kearney 1977). Es gibt außerdem einige sprachliche Parallelen. Auffällig ist hier beispielsweise die Verbindung zwischen der Wurzel *כּוּלָּה* und *מְלֹאכָה*, welche mit einer Ausnahme nur bei der Schöpfung und beim Heiligtumsbau auftritt (Gen 2,2; Ex 40,33; 1 Kön 7,40; 1 Chr 28,20; 2 Chr 4,11; 2 Chr 8,16), wobei auch die Ausnahme im Heiligtumskontext steht (2 Chr 29,34).<sup>16</sup>

Azevedo hat in einer Untersuchung von Genesis 4,7 gezeigt, dass der Textabschnitt Genesis 4,1–16 (die Erzählung von Kain und Abel) vor dem Hintergrund des Heiligtums und des Kultes gelesen werden muss. Dies gilt nicht nur wegen der beiden gebrachten Opfer für Gott, sondern auch wegen der Aufforderung Gottes an Kain, für Vergebung um seines Grimms willen vor dem Tor zum Garten zu opfern.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Die Beziehung zwischen der Schöpfung in Genesis 1–2,3 sehen aufgrund der genannten Parallelen auch Fishbane (1979, 12 f.), Levenson (1985, 142–145), Wenham (1994, 403), Davidson (2000, 110), Parry (1994, 110, 137 f.) und Brown (1999, 385). Rodriguez (2002a) fasst die Verbindungen in seinem Artikel zusammen.

<sup>17</sup> Azevedo (1999) zeigt, dass Genesis 4,7 als ein Angebot zur Rehabilitierung Kains gegenüber Gott und seinem Bruder zu verstehen ist. Um diese Rehabilitierung zu erfahren, wird er aufgefordert, vor dem Tor zum Garten in Eden zu opfern. Diese Interpretation berücksichtigt sowohl den hebräischen Text als auch den kulturellen Hintergrund des Nahen Ostens; auch Wenham (1994, 403) sieht Verknüpfungen zu Heiligtum und Kult in Genesis 4,1–16. Eine andere Interpretation von Genesis 4,1–16 bietet z.B. Waltke (1986).

Sowohl der vorangehende als auch der nachfolgende Textabschnitt der Eden-Perikope weisen deutliche Verbindungen zu alttestamentlichen Heiligtümern auf. Dies liegt demzufolge auch für Genesis 2,4–3,24 nahe. Genesis 1–2,3 ist mit der Anweisung zum Bau des Heiligtums und Genesis 4,1–16 eher mit dem Kult verbunden. Zwischen den Anweisungen zum Bau des Heiligtums und der Beschreibung des Kultes steht die Beschreibung des Heiligtums (also des Gartens in Eden). Der Ablauf entspricht im Wesentlichen demjenigen bei der Errichtung der Stiftshütte: (1) Schöpfungsanweisung durch das Wort bzw. Anweisung zum Bau des Heiligtums (25–31); (2) Schöpfung bzw. Bau des Heiligtums<sup>18</sup> (35–40); (3) Kultanweisungen (Lev).

### 1.3 Geografische Aspekte

#### (10) *Der Garten in Eden als Berg*<sup>19</sup>

In Genesis 2,4–3,24 wird der Garten in Eden nicht explizit als Berg oder auf einem Berg befindlich beschrieben. Es lässt sich aber ableiten, dass er sich zumindest auf einer Anhöhe befand, weil der Fluss, der in Eden entsprang und den Garten bewässerte (Gen 2,10), bergab fließen muss. In Hesekeil 28,11–16 wird der Garten in Eden auch explizit mit einem Berg assoziiert. Alttestamentliche Heiligtümer wurden bevorzugt auf Bergen errichtet (Ex 15,17; 2Chr 3,1). Auch in Hesekiels Schau befindet sich das Heiligtum auf einem Berg (Hes 40,2; Hes 43,12) und stellt selbst noch einen Berg mit Anstieg dar (Hes 40,6.22.26.31.34 usw.).

#### (11) *Flussquelle (Wasser)*

Oben wurde schon im Zusammenhang des Aspekts von Überfluss und Fruchtbarkeit auf die Parallele zwischen dem Fluss im Garten in Eden und dem Fluss in der Tempelschau des Hesekeil hingewiesen (Davidson 2000, 109; Parry 1994, 129 f.). Auch in Psalm 46,5 werden die Wohnungen Gottes mit einer Wasserquelle verknüpft. Hinsichtlich des Wassers in der Stiftshütte und im Tempel, das für rituelle Waschungen vorgesehen war (Ex 29,4; Ex 30,17–21; Ex 40,12.30–32; Lev 16,4.26.28; Num 8,7; 2Chr 4,6), ist fraglich, ob hier eine Verbindung zum Garten in Eden vorhanden ist. Hier geht es nicht um Fruchtbarkeit, sondern um Waschungen.

---

<sup>18</sup> Punkte 1 und 2 erscheinen etwas künstlich, weil bei der Erschaffung der Welt *durch* das Wort geschaffen wurde und bei der Stiftshütte zuerst alle Anweisungen gegeben und dann ausgeführt wurden. Die enge Verbindung zum Heiligtumskontext im Allgemeinen bleibt davon unberührt. Interessanterweise wird zwischen den Anweisungen für das Heiligtum und dem Bau desselben im Buch Exodus vom Abfall des Volkes Israel (Anbetung des goldenen Kalbs erzählt, was als Parallele zum Fehlverhalten Adams und Evas im Garten erscheint.

<sup>19</sup> Auch Beale (2004 a, 73) und Parry (1994, 133–137) sehen diese Parallele.

(12) *Land von kostbaren Steinen und Gold*<sup>20</sup>

Im Zusammenhang mit dem Fluss Pischon, der um das Land Hawila fließt, werden Gold und wertvolle Steine erwähnt (Gen 2,11–12). Auch in Hesekeil 18,13 wird der Garten in Eden mit Gold und wertvollen Steinen assoziiert. In der Stiftshütte und den anderen Heiligtümern des Alten Testaments sind eine Vielzahl von Gegenständen aus Gold gefertigt oder mit Gold überzogen.<sup>21</sup> Aber auch wertvolle Steine spielen eine wichtige Rolle bei alttestamentlichen Heiligtümern. Sie werden gemeinsam mit Gold an zahlreichen Textstellen aufgeführt (Ex 25,3,7; Ex 28,5–28; Ex 35,5,9; Ex 35,27,32–33; Ex 39,1–31; 2Chr 3,4–10; 1Chr 29,2). Die Besonderheit des Gartens in Eden wird ähnlich ausgedrückt wie die von alttestamentlichen Heiligtümern.

#### 1.4 Kultische und funktionale Aspekte

(13) *Sünde*

Ein wesentlicher Aspekt der Erzählung vom Garten in Eden ist der Ungehorsam des Menschen dem göttlichen Gebot gegenüber, dass vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen nicht gegessen werden durfte. In diesem Ungehorsam erfährt die Erzählung ihren Wendepunkt. Die Auseinandersetzung mit der Sünde bzw. die Darstellung des Eindringens der Sünde in die Welt ist literarischer Kern von Genesis 2,4–3,24 (Ouro 2002, 224). Alttestamentliche Heiligtümer werden ebenfalls zu einem wesentlichen Teil mit Sünde in Verbindung gebracht. Elemente des Kultes finden ihr Ziel darin, die Sünde des israelitischen Volkes und einzelner Israeliten auszuräumen (Lev 4–7; 16). Das Thema der Sünde als Störfaktor der Gegenwart Gottes verbindet als jeweils herausragendes Moment die Erzählung vom Garten in Eden und die Beschreibung alttestamentlicher Heiligtümer.

(14) *Opfer*

John Sailhamer geht einem möglichen Hinweis auf Opfer in der Erzählung vom Garten in Eden nach. Er kommentiert zu Genesis 3,21: „Der Autor mag im Schlachten der Tiere für die Herstellung der Fellkleidung auch die Vorstellung des Opfers andeuten, obwohl er keine Hinweise für diese Bedeutung in der Erzählung selbst gegeben hat.“<sup>22</sup> Rodriguez greift diesen Hinweis auf und bemüht sich um eine Deutung, von der Sailhamer noch abgesehen hat: In der lebensbedrohlichen Situation nach dem Sündenfall stirbt an der Stelle der Menschen ein

<sup>20</sup> Rodriguez 2002b; Wenham 1994, 402; Beale 2004a, 73.

<sup>21</sup> Ex 25,11–13,17–18,23–29,31,36–39; Ex 26,29,32,37; Ex 28,33–38; Ex 30,3–5; Ex 36,34,36,38; Ex 37; Ex 38,24; Ex 39,37–38; Ex 40,26; Num 8,4; 1 Kön 6,20–22,28–35; 2 Chr 4,8,19–22;

<sup>22</sup> Sailhamer 1990, 58. Parry (1994, 141–143) meint ebenfalls, dass in Genesis 3,21 ein Opfer angedeutet wird, aber auch er hält sich bezüglich einer Deutung zurück.

Tier, damit die Beziehung zwischen Gott und Menschen wiederhergestellt wird.<sup>23</sup> Die Frage, ob die Bekleidung des Menschen durch Gott eine gewisse Bedeutung trägt, verdient eine eigene Betrachtung (siehe unten). Es ist jedoch fraglich, ob in der Erzählung vom Garten in Eden an dieser Stelle Opfer angedeutet werden.<sup>24</sup> An anderer Stelle ist sehr deutlich von Opfern die Rede, allerdings nicht mehr innerhalb der eigentlichen Erzählung, sondern in Genesis 4,1–16. Azevedo hat gezeigt, dass die Opfer von Kain und Abel wohl vor dem Eingang zum Garten in Eden stattfanden.<sup>25</sup> Auf diese Weise ist eine deutliche Parallele zwischen dem Garten in Eden und alttestamentlichen Heiligtümern gegeben.

### (15) *Kleidung*<sup>26</sup>

Nach dem Sündenfall wird berichtet, dass Adam und Eva sich Kleidung aus Feigenblättern machten, weil sie sich ihrer Nacktheit schämten (Gen 3,7). Doch scheinen diese aus irgendeinem Grund nicht ausreichend gewesen zu sein, sodass Gott ihnen neue Kleidung aus Tierhäuten anfertigt (Gen 3,21). Möglicherweise lässt sich auch in Hesekeil 28,13 die Bedeutung von Kleidung im Zusammenhang mit dem Garten in Eden erkennen. Die Wichtigkeit von Kleidung ist auch im Kontext des Heiligtums nicht übersehbar. Die Priester waren angehalten, mit der eigens für den Tempeldienst hergestellten Kleidung ihren Pflichten nachzukommen (Ex 28,2–4; Ex 35,19–21; Ex 39,1–31.41; Ex 40,13–15; Lev 16,4.32; Hes 44,17–19). Adam und Eva und die Priester haben also ihre Kleidung jeweils nicht selbst hergestellt, sondern sie wurde für sie angefertigt. Die Kleidung war nicht beliebiger Art, sondern musste eine ganz spezielle sein – für den Tempeldienst und die Begegnung mit Gott nach dem Sündenfall. Rodriguez (2002b) verknüpft das Bekleiden von Adam und Eva mit der mosaïschen Regelung, dass Priester die Felle der Opfertiere bekommen sollten (Lev 7,8). Mit dieser Deutung ist die Nähe zum von ihm vorgeschlagenen Opferkontext größer. Aufgrund der oben genannten terminologischen Verknüpfungen zur Kleidung und zum Bekleiden für den Tempeldienst der Priester<sup>27</sup> erscheint die von Rodriguez vorgeschlagene Deutung der Wiederherstellung der Beziehung zwischen Gott und Mensch (Rodriguez 2002b) in Form eines Opfers aber eher zweifelhaft.

Die Verbindung zwischen dem Garten in Eden und alttestamentlichen Heiligtümern ist an dieser Stelle eher schwach. Genesis 3,21 gibt keinen Hinweis dafür,

<sup>23</sup> Rodriguez 2002b. Damit deutet er den Vollzug der Ankündigung des Sterbens (Gen 2,17) anders als Wenham (1994, 404), der den Tod bei der Ausweisung aus dem Garten in Eden als symbolisch vollzogen versteht.

<sup>24</sup> Wäre die Verbindung zwischen Kleidung und Opfer an dieser Stelle impliziert, so müsste man für die Beschreibung der priesterlichen Kleidung und deren Herstellung erwarten, dass sich wenigstens dort ein konkreter Hinweis auf einen Opfervorgang findet. Dies ist aber nicht der Fall.

<sup>25</sup> Azevedo 1999. Die Frage der Opfer vor dem Garten in Eden wird unten bei der Frage nach architektonischen Aspekten (Dreiteilung) noch einmal aufgegriffen.

<sup>26</sup> Wenham 1994, 401–402; Davidson 2000, 110; Parry 1994, 145.

<sup>27</sup> Siehe dazu: Sprachliche Aspekte. Gemeint sind die Begriffe *כֹּהֵן* und die Hifil-Form von *לבוש* (siehe Davidson 2000, 110).

was Gott veranlasste, Adam und Eva neue Kleidung zu machen. Es ist deshalb spekulativ, parallel zum Heiligtumskontext davon auszugehen, dass in dem Garten eine eigens von Gott für diesen Ort hergestellte Kleidung getragen werden musste. Andere Interpretationen sind durchaus möglich.<sup>28</sup> Andererseits ist es aufgrund der anderen Parallelen zwischen dem Garten in Eden und alttestamentlichen Heiligtümern plausibel, den Hinweis auf die Kleidung in Genesis 3,7.21 im Kontext des Heiligtums zu verstehen. Die Erwähnung der Kleidung kann als schwache Parallele zwischen dem Garten in Eden und alttestamentlichen Heiligtümern betrachtet werden – keinesfalls jedoch ist diese Sicht zwingend.

(16) *Juristische Aktivität Gottes* <sup>29</sup>

In Genesis 3,8–19.24 wird eine „Gerichtsszene“ (Sailhamer 1990, 52) mit den entsprechenden Schritten der Aufdeckung, der Befragung, der Verteidigung, des Urteils und des Strafvollzugs beschrieben, wobei Gott als Richter auftritt. Ähnlich wie in dieser Szene im Garten in Eden waren auch alttestamentliche Heiligtümer Orte juristischen Handelns. Die Priester waren im Auftrag Gottes als Richter tätig (Ex 28,15.29–30; Dtn 17,8–13; Hes 44,24). Sowohl der Garten in Eden als auch alttestamentliche Heiligtümer waren also Orte juristischer Aktivitäten Gottes, entweder direkt oder über Beauftragte.<sup>30</sup>

Allerdings ist das Gerichtshandeln Gottes im Alten Testament nicht grundsätzlich an das Heiligtum gebunden, sondern findet an unterschiedlichen Orten und unter vielfältigen Umständen statt (z. B. Num 16; Ps 9; Jer 25). Mit dem Verweis auf die juristische Aktivität Gottes sowohl im Garten in Eden als auch in alttestamentlichen Heiligtümern kann deshalb nicht argumentiert werden, dass der Garten in Eden als Heiligtum zu verstehen ist. Dennoch ist festzuhalten, dass sich die Gerichtsszene im Garten in Eden in die Interpretation des Gartens als Heiligtum völlig problemlos einfügt. Es ist dem Heiligtumskontext angemessen, dass im Zusammenhang der Edenerzählung von Gottes Gerichtshandeln berichtet wird. Die These, dass der Garten in Eden als Heiligtum zu sehen ist, gewinnt dadurch an Plausibilität und wird grundsätzlich gestützt.

(17) *Ort der Begegnung* <sup>31</sup>

Grundsätzlich gilt für den Garten in Eden, dass er ein Ort der Begegnung zwischen Mensch und Gott war und zugleich ein Ort, in dem die ungetrübte Beziehung zwischen Gott und Mensch entfaltet werden konnte. Gott hatte diesen Ort gebaut, um dem Menschen darin einen Lebensraum zu bieten (Gen 2,8). Die Begegnung zwischen Gott und Mensch nach dem Essen der Frucht (Gen 3,8 ff.)

<sup>28</sup> So kann die Herstellung von Fellkleidung praktischen Erwägungen entspringen: Tierfelle sind beständiger als Pflanzenblätter.

<sup>29</sup> Rodriguez 2002 b.

<sup>30</sup> Dazu siehe Shea 1982, 1–20. Shea macht hier auf das Motiv des Gerichts im Kontext des Wüstenheiligtums, des himmlischen Tempels und des irdischen Tempels aufmerksam.

<sup>31</sup> Berman 1995, 22f.; Dumbrell 1985, 40–42; Rodriguez 2002 b.

bietet einen Anhaltspunkt dafür, in welcher Direktheit Gott und Mensch sich im Garten in Eden gegenüberstanden.

Alttestamentliche Heiligtümer sind ebenfalls Orte der Begegnung. Jetzt waren es die *Menschen*, die etwas bauen, damit *Gott* sich dort aufhalten kann. Die Gegenwart Gottes wird so ermöglicht: Gott wohnt unter seinem Volk (Ex 25,8; Ex 29,45–46; Lev 26,12; 1 Kön 6,13; Hes 43,7.9). In der Stiftshütte empfängt Mose außerdem auf direkte Art und Weise Gottes Weisungen und erlebt so eine unmittelbare Begegnung mit ihm (Ex 25,22; Num 7,89; Num 12,7–8). Die große Bedeutung des Gartens in Eden und alttestamentlicher Heiligtümer als Orte der Begegnung mit Gott stellen eine starke Verbindung zwischen beiden her.

## 1.5 Architektonische Aspekte

### (18) *Tor im Osten*<sup>32</sup>

In der Erzählung vom Garten in Eden spielt die Orientierung auf die östliche Himmelsrichtung eine bedeutende Rolle. Der Osten wird zwei Mal erwähnt (Gen 2,8; Gen 3,24), während die anderen Himmelsrichtungen überhaupt nicht genannt werden. Bei der Beschreibung der Austreibung der Menschen aus dem Garten in Eden erfährt der Leser ein interessantes Detail: Östlich vom Garten in Eden werden die Cherubim platziert, um den Zugang zum Garten zu verwehren. Anscheinend hatte der Garten in Eden nur im Osten ein Tor. Durch dieses mussten Adam und Eva gehen, als sie aus dem Garten vertrieben wurden, und dasselbe musste auch bewacht werden, wenn der Garten gegen Eindringlinge geschützt werden sollte.

Alttestamentliche Heiligtümer hatten ihren Eingang ebenso grundsätzlich im Osten. Die Stiftshütte war mit ihrem Eingang nach Osten ausgerichtet (Ex 26,22.27); auch der salomonische Tempel hatte seinen Eingang im Osten (2 Chr 5,12). In Hesekiels Tempelvision spielt die besagte Himmelsrichtung wiederum eine wichtige Rolle (Hes 40,6; Hes 46,1; Hes 47,1). Interessant ist bei dieser Tempelschau, dass das Tor im Osten im Normalfall verschlossen blieb, weil dort die Herrlichkeit des Herrn Einzug in das Heiligtum genommen hatte (Hes 43,1–4).

### (19) *Dreiteilung*

Einige Forscher haben Vorschläge gemacht, wie man aus der Erzählung vom Garten in Eden eine Dreiteilung ableiten kann, die der Dreiteilung alttestamentlicher Heiligtümer (Vorhof, Heiliges, Allerheiligstes) entspricht. Damit sind jedoch Schwierigkeiten verbunden, was schon aus der Vielfalt der folgenden Interpretationen ersichtlich ist:

Richard M. Davidson unterscheidet die gesamte Erde, den Garten und die Mitte des Gartens voneinander. Die Mitte des Gartens entspräche dabei dem Aller-

<sup>32</sup> Beale 2004 a, 74; Wenham 1994, 401; Davidson 2000, 109; Parry 1994, 131–133.

heiligsten, der Garten dem Heiligen und die Erde dem Vorhof (Davidson 2000, 109–110). Eine ähnliche Interpretation bietet Martin – allerdings mit dem Unterschied, dass er neben dem Garten und seiner Mitte Eden als dritten Teilbereich versteht (Martin 2004). Beale hat ein umgekehrtes Verständnis, indem er meint, Eden befinde sich innerhalb des Gartens, weil aus Eden der Fluss entspringt, der den Garten bewässert (Gen 2,10). Es ergebe sich ein zunehmender Grad an Heiligkeit von dem Land außerhalb des Gartens zum Garten selbst und schließlich zu Eden, dem Zentrum des Gartens (Beale 2004 a, 74–75).

Bei Betrachtung des textlichen Befunds lassen sich zunächst vier Gebiete voneinander abgrenzen: die Mitte des Gartens, der Garten, Eden und das Land außerhalb von Eden (Gen 2,8–10; Gen 3,3; Gen 4,16). Für das Verhältnis von Garten und Eden ist wichtig, dass der Garten *in* Eden lag.<sup>33</sup> Es mag ungewöhnlich erscheinen, die Quelle des Flusses in Eden, also außerhalb des Gartens, zu suchen. Wenn man aber bedenkt, dass der Garten zum Land Eden dazugehörte, so könnte die Quelle sich auch im Garten befunden haben. Dass der Garten in Eden situiert ist und nicht umgekehrt, wird auch durch den Verlauf der Erzählung von Adam und Eva und ihren Söhnen Kain und Abel nahe gelegt. Adam und Eva müssen nach dem Sündenfall den Garten verlassen. Kain verlässt nach der Ermordung seines Bruders das Land Eden (ebenfalls in Richtung Osten) und lebt im Land Nod. Anscheinend kommt es zu einer wachsenden Entfernung vom eigentlichen Zentrum, dem Garten bzw. der Mitte des Gartens.

Es erscheint demnach am plausibelsten, vier Teile anzunehmen (ausgehend vom Zentrum): die Mitte des Gartens, den Garten selbst, das Land Eden, in dem sich der Garten befindet, und das Land Nod (und vermutlich weiteres Land außerhalb von Eden). Darin lässt sich tatsächlich eine Entsprechung zur Struktur alttestamentlicher Heiligtümer sehen (z. B. Ex 26; Hes 40–43). Das Land außerhalb von Eden (Nod und evtl. andere Länder) findet seine Parallele im Land außerhalb des Tempelbezirks. Das Land Eden entspricht dem Vorhof, der Garten dem Heiligen und die Mitte des Gartens dem Allerheiligsten. Diese Interpretation berücksichtigt auch die unterschiedlichen Grade an Besonderheit, die in der Erzählung vom Garten in Eden deutlich werden. Die Mitte des Gartens zeichnet sich durch die beiden besonderen Bäume (Baum des Lebens; Baum der Erkenntnis) als wesentlichen Ort aus. Je weiter man sich von dieser Mitte entfernt, desto profaner wird der Raum. Bei alttestamentlichen Heiligtümern wird diese Stufung von Besonderheit bzw. Heiligkeit schon durch den Namen ‚Heiliges‘ (hebr. קֹדֶשׁ) und ‚Allerheiligstes‘ (hebr. קֹדֶשׁ הַקִּדְשִׁים) deutlich.

Ein weiterer Aspekt unterstützt die These einer Dreiteilung im vorgeschlagenen Sinn. Folgt man Azevedo, so muss man davon ausgehen, dass Adam und Eva nach dem Sündenfall im Land Eden vor dem bewachten Tor zum Garten Opfer

<sup>33</sup> Dies geht besonders aus Gen 2,8 hervor (גַּרְדֵּן). Zusätzlich muss erwähnt werden, dass גַּרְדֵּן und עֵדֶן in einer hebräischen Constructusverbindung stehen, so dass man גַּרְדֵּן עֵדֶן (Gen 2,15; 3,23f.) besser mit ‚Garten von Eden‘ bzw. ‚Garten Edens‘ übersetzen sollte. Die Unterscheidung zwischen Garten und Eden ist so deutlicher als im häufig gebrauchten Begriff ‚Garten Eden‘.

darbrachten (Azevedo 1999). Zumindest gilt dies für ihre Nachkommen Kain und Abel. Wenn das Land Eden dem Vorhof alttestamentlicher Heiligtümer entspricht, ist dem Opferaltar in Eden der Brandopferaltar in alttestamentlichen Heiligtümern gleichgestellt.

Bedenkt man diese Hinweise, ist es durchaus naheliegend, in der Erzählung vom Garten in Eden eine Gliederung ähnlich der Gliederung bei alttestamentlichen Heiligtümern zu sehen. Die Parallele mit dem Opferaltar gibt den Hinweis, dass sich möglicherweise darüber hinaus bestimmte Details des Gartens in Eden in symbolischer Form in alttestamentlichen Heiligtümern wiederfinden.

## 1.6 Sonstige Aspekte

### (20) *Abbildungen von Pflanzen in alttestamentlichen Heiligtümern*<sup>34</sup>

Bei der Beschreibung alttestamentlicher Heiligtümer fällt auf, dass diese oft Abbildungen von Pflanzen und Früchten erwähnen.<sup>35</sup> Auch für den Leuchter gilt möglicherweise, dass er sich in seiner Bauweise an Gartenmotiven orientiert (Ex 25,31–40; Ex 37,17–24; Num 8,4; 1Kön 7,49).<sup>36</sup> Gleichzeitig wird davon berichtet, dass Bäume in der Zeit vor der Errichtung von Heiligtümern ein beliebter Ort der Anbetung Gottes waren (Gen 21,33). Anscheinend ist in alttestamentlicher Zeit eine Garten-assoziierte Umgebung grundsätzlich als angemessen für die Begegnung mit Gott empfunden worden. Es ist naheliegend, den Grund dafür darin zu sehen, dass damit an das ursprüngliche Heiligtum im Garten in Eden erinnert werden sollte.

### (21) *Cherubim als Wächter*<sup>37</sup>

Nach der Vertreibung aus dem Garten in Eden werden zwei Cherubim am Tor des Gartens im Osten aufgestellt, um den Menschen den Zugang zum Baum des Lebens zu verwehren (Gen 3,24). Hesekiel spricht ebenso von einem besonderen Cherub, wenn er von Eden spricht (Hes 28,14–16). Cherubim sind auch ein häufiges Motiv in alttestamentlichen Heiligtümern. Sie wachen an der Bundeslade im Allerheiligsten (Ex 25,18–20.22; Ex 37,7–9; 1 Sam 4,4; 2 Sam 6,2; 1 Kön 8,6–7; 2 Chr 3,10–13) und tauchen als Bilder an anderen Plätzen im Heiligtum auf (Ex 26,1.31; Ex 36,8.35; 2 Chr 3,7.14). Das gilt auch für den Tempel, den Hesekiel in seiner Vision gesehen hat (Hes 41,17–20.25). Davidson versteht außerdem Hesekiel 1,10 als Hinweis darauf, dass im himmlischen Heiligtum Cherubim eine wichtige Rolle spielen (Davidson 2000, 110–111).

<sup>34</sup> Davidson 2000, 110; Beale 2004a, 71–72.

<sup>35</sup> 1Kön 6,18.29–32; 1Kön 7,20–26.42.47; 2Chr 3,16; 2Chr 4,13; Ps 92,13–15; Jes 60,13; Hes 40,16.22.30.34.37; Hes 41,17–20.25; Hes 47,1–12.

<sup>36</sup> Ob dies so ist, wird kontrovers diskutiert. Für weitere Diskussion siehe unten: Baum des Lebens und Baum der Erkenntnis.

<sup>37</sup> Wenham 1994, 401; Parry 1994, 139; Berman 1995, 21, 30; Rodriguez 2002b; Beale 2004a, 70–71.

Dass die Cherubim an einigen Stellen gemeinsam mit Bildern aus der Pflanzenwelt genannt werden, legt nahe, dass sie in einem gewissen Verhältnis zu denselben stehen. Damit könnte an die Wächeraufgabe der Cherubim am Garten in Eden erinnert werden. Die Cherubim im Allerheiligsten wären dann die konkrete bildhafte Bewachung für das Zentrum des Heiligtums, und zwar in gleicher Weise, wie die Cherubim vornehmlich das Zentrum des Gartens in Eden bewachen sollten, den Standort des Baumes des Lebens und des Baumes der Erkenntnis.

(22) *Der Baum des Lebens*

Unter den Forschern herrscht zu großen Teilen Einigkeit darüber, dass die Menora im Heiligtum sich in ihrer Bauweise an dem Baum des Lebens orientierte und an diesen erinnern sollte (Alexander 2008, 22; Beale 2004 a, 71; Parry 1994, 127–129; Rodriguez 2002b; Wenham 1994, 401). Zur Unterstützung der These wird gern auf Carol Meyers verwiesen, die anhand von archäologischen Funden und Exodus 25,31–39 zu diesem weithin aufgegriffenen Schluss gelangt (Meyers 1976, 169–180).

Die Beschreibung der Menora legt nahe, dass sie in ihrer Bauweise und Beschreibung einem Baum ähnelt (Ex 25,31–39). Wenn aber bei der Erzählung vom Garten in Eden von einer Dreiteilung ausgegangen werden kann, wäre die Erwartung nur allzu verständlich, dass auch bestimmte Details der einzelnen Bereiche im Heiligtum von Eden mit einem Detail im entsprechenden Bereich alttestamentlicher Heiligtümer korrelieren. Da aber die Menora bzw. einige derselben immer im Heiligen untergebracht war(en) (Ex 26,35), steht unter der Voraussetzung der Richtigkeit der oben dargelegten Dreiteilung die Frage im Raum, ob die Menora dem Baum des Lebens in der Mitte des Gartens in Eden entspricht bzw. in welchem Verhältnis sie zu demselben steht, wenn sie ihm tatsächlich entspricht. Anders gefragt: Wenn der siebenarmige Leuchter den Baum des Lebens zum Vorbild hatte, warum steht er dann nicht im Allerheiligsten?<sup>38</sup>

Die Identifizierung der Menora mit dem Baum des Lebens aus dem Garten in Eden ist keineswegs unangefochten. Rachel Hachlili hat fünf gewichtige Gegenargumente aufgeführt<sup>39</sup> und kommt zu folgendem Schluss:

<sup>38</sup> Diese Fragestellung setzt die Plausibilität der vorher dargelegten Dreiteilung voraus. Natürlich ließe sich in gleicher Weise fragen, ob die Dreiteilung plausibel ist. Die folgenden Ausführungen sollen zeigen, dass sie nicht mit der Symbolik des Leuchters in Konflikt geraten und deswegen auch nicht korrigiert werden muss. Auf der anderen Seite stellt sich an dieser Stelle die Frage, wie konsequent Symbole ihrem ursprünglich gedachten Rahmen verhaftet bleiben müssen. Veränderungen diesbezüglich lassen sich nicht kategorisch ausschließen.

<sup>39</sup> (1) Die Arme des Leuchters waren nicht wie Äste geformt, sondern wie Rohre. (2) Zur Menora vergleichbares dekoratives Material stammt aus dem Raum Israels und Syriens und nicht aus Ägypten (Meyers Position). (3) Der Prototyp des Baummotivs im antiken Nahen Osten beinhaltet normalerweise neben dem Baum Tiergestalten, die sich antithetisch gegenüberstehen, und manchmal himmlische Symbole. (4) Die Menora enthält symbolische Elemente des Lichts, die beim Baum nicht zu finden sind. (5) Die Menora hat eine einzigartige Form, aber basiert auf traditionellen dekorativen Elementen von Leuchtern im Nahen Osten (Hachlili 2001, 38–39).

Folglich scheint sich die relativ verbreitete Annahme, dass die Menora in frühester Zeit die Form einer Pflanze oder eines Baums widergespiegelt haben könnte, aufgrund der Assoziierung der Menora und der Fehlübersetzung des hebräischen Wortes *נֶזֶב* (= Rohr) als ‚Zweig‘ entwickelt zu haben. [...] Die Menora als eine einzigartige Form mit ihrer innewohnenden Lichtsymbolik drückt kein pflanzliches Leben aus (Hachlili 2001, 39).

Auf die besondere Bedeutung des Lichts der Menora macht auch Davidson aufmerksam:

Zu beachten ist außerdem, dass der Begriff für Licht [...], welcher gebraucht wird, um die Sonne und den Mond in Gen 1,14–16 zu beschreiben, sonst im Pentateuch *nur* für das Licht der Menora im Heiligen des Heiligtums gebraucht wird (Ex 25,6; 35,14; 39,27, usw.) (Davidson 2000, 110).

Bedeutet dies, dass das Motiv vom Baum des Lebens (Gen 2,9; Gen 3,22) in alttestamentlichen Heiligtümern in keiner Form auftritt? Versteht man den Baum des Lebens als Symbol für Gottes besondere und lebensspendende Gegenwart, lässt sich auch mit dem Allerheiligsten der Stiftshütte eine Verbindung erblicken. Dort sind immerhin auch die wachenden Cherubim aufgestellt. Als Mose und Aaron mit dem Aufruhr der Rotte Korach konfrontiert wurden, sollten die 12 Stammesfürsten ihren Stab abgeben, woraufhin die Stäbe im Allerheiligsten niedergelegt wurden. Am folgenden Tag hatte der Stab Aarons Blüten und Mandeln getrieben (die der anderen Stammesfürsten nicht) und wurde daraufhin in der Bundeslade verwahrt.<sup>40</sup> Die besondere Gegenwart Gottes schenkt dort Leben, wo Gott es schenken will. Den Baum des Lebens könnte man also in der Gegenwart des lebendigen und lebensspendenden Gottes im Heiligtum und besonders im Allerheiligsten widergespiegelt sehen.

Eine andere Deutung kommt von Joshua Berman. Er sieht den Baum des Lebens in der Thora widergespiegelt, weil deren Einhaltung Leben spende und sie sich außerdem im Allerheiligsten von den Cherubim bewacht befinde (Berman 1995, 29 f.). Diese Deutung birgt zwar eine gewisse Plausibilität, allerdings scheinen die Verbindungen zwischen Thora und dem Baum der Erkenntnis noch stärker zu sein.

### (23) *Das Gesetz und der Baum der Erkenntnis*

Mit dem Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen (Gen 2,9.16b–17) in der Mitte des Gartens ist das erste Gesetz verbunden: „Du darfst essen von allen Bäumen im Garten, aber von dem Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen sollst du nicht essen; denn an dem Tage, da du von ihm isst, musst du des Todes sterben“ (Brown 1999, 388). In ähnlicher Weise werden die Israeliten auch durch die Zehn Gebote vor die Wahl zwischen zwei Möglichkeiten gestellt, wobei die

<sup>40</sup> Num 17,6–28. Dass die Stäbe der Stammesfürsten gerade im Allerheiligsten niedergelegt werden sollten, unterstützt die oben genannte These möglicherweise noch. Anscheinend sollte das Grünen des Stabs Aarons bewusst mit dem Allerheiligsten in Verbindung gebracht werden.

Entscheidung für die Nichteinhaltung der Gebote mit harten Strafen verbunden ist (Ex 20,5 f.). Die Zehn Gebote waren mit dem Allerheiligsten des Heiligtums assoziiert, weil sie dort in der Bundeslade aufbewahrt wurden. Außerdem war die Bundeslade im Allerheiligsten der Ort für die Mitteilung weiterer göttlicher Gebote, die Mose erhielt (Ex 25,21–22).

Wie oben gezeigt, entspricht die Mitte des Gartens dem Allerheiligsten des Heiligtums, wenn der Aufbau von Garten und Heiligtum verglichen wird. Das göttliche Gesetz ist also jeweils mit der heiligsten Abteilung der beiden Orte verbunden. Ähnlich wie Adam und Eva vom Baum der Erkenntnis sollten sich auch die Israeliten von der Bundeslade fernhalten, in der das Gesetz im Heiligtum aufbewahrt wurde. Selbst die Berührung war untersagt (Gen 3,3; Num 4,15) und wurde mit dem Tod bestraft (Gen 2,17; 2 Sam 6,6–7). Von der Frucht des Baums der Erkenntnis des Guten und Bösen zu essen bedeutete ebenfalls den Tod für Adam und Eva. Dieser wurde zwar nicht unmittelbar Wirklichkeit, aber das Essen von der Frucht brachte dennoch unmittelbar irreversible Konsequenzen mit sich. Mit diesen Parallelen sind gute Gründe dafür gegeben, eine Verbindung zwischen dem Baum der Erkenntnis bzw. dem Gesetz im Garten in Eden und dem Gesetz Gottes in der Bundeslade im Allerheiligsten des Heiligtums zu sehen.

## 2. Implikationen des Gartens in Eden als Heiligtum

Die Fülle der Gemeinsamkeiten zwischen der Erzählung vom Garten in Eden und alttestamentlichen Heiligtümern bestätigt die Vorstellung, dass der Garten in Eden als Heiligtum verstanden wurde. Diese Beobachtungen müssen jedoch interpretiert und in ihrer Bedeutung bestimmt werden. Es benötigt deshalb einen entsprechenden Rahmen, in dem eine Feststellung von Implikationen angemessen stattfinden kann (Abschnitt 2.1), bevor anschaulich wird, welche Implikationen sich aus dem Befund für die alttestamentliche Wissenschaft und für die Biblische und Systematische Theologie ergeben (Abschnitte 2.2 und 2.3).

### 2.1 Zum Symbolverstehen

Die zahlreichen Verbindungen bzw. Analogiebeziehungen zwischen dem Garten in Eden und alttestamentlichen Heiligtümern legen nahe, dass der Text mehr enthält als durch pragmatisches Verstehen<sup>41</sup> erfasst werden kann. Gerhard Kurz schreibt: „Symbolische Verstehensprozeduren wenden wir dann an, wenn wir den Eindruck haben, daß mit der pragmatischen Bedeutung noch nicht alles erfasst ist, wenn sich noch eine zusätzliche Bedeutung aufdrängt“ (Kurz 1997, 47). Eine

<sup>41</sup> Pragmatisches Verstehen ist die Verstehensform, die meist im Alltag gebraucht wird und die den oberflächlichen Sinn eines Textes erfasst (Kurz 1997, 74 f.); für weitere Ausführungen in diesem Exkurs ebd., 72–84; Luscher 2008 und Stordalen 2000, 48–80.

solche symbolische Verstehensprozedur scheint angemessen, weil die Verbindungen zwischen dem Garten in Eden und alttestamentlichen Heiligtümern eine die pragmatische Bedeutung übersteigende Kommunikationsabsicht implizieren. Mit dieser symbolischen Verstehensprozedur sind allerdings die folgenden Charakteristika verbunden:

(1) Die symbolische Bedeutung eines Textes ist nicht in den sprachlichen Zeichen enthalten, sondern muss immer erst durch den Leser gedeutet werden. Terje Stordalen drückt es folgendermaßen aus: „Jegliche linguistische und literarische Symbolik lädt den Leser ein, etwas anderes oder etwas mehr wahrzunehmen als wörtlich ausgedrückt ist. Der Sinn eines symbolischen Abschnitts ist offensichtlich nicht ‚im‘ Text, sondern ‚im‘ Leser“ (Stordalen 2000, 76). Da der Sinn einer symbolischen Passage erst im Leser entsteht, bleibt eine gewisse Unsicherheit in der Bestimmung einer objektiven Bedeutung. Zwar muss eine symbolische Erklärung „im Rahmen einer kohärenten Deutung des ganzen Textes begründbar sein“ (Kurz 1997, 80), doch eine gewisse Bandbreite in der Nuancierung lässt sich nicht ausschließen. Hinzu kommt, dass Symbole in ihrer Bedeutung ebenfalls zeitlich und damit veränderlich sein können. Das gleiche Symbol kann zu verschiedenen Zeiten auch verschiedene Bedeutungen erfahren, weil die Interpretation des Symbols in großem Maße vom Rezipienten abhängig ist.<sup>42</sup>

(2) Symbole haben (anders als Metaphern) die Tendenz, sich stärker auf den großen Gesamtzusammenhang als auf die Details zu beziehen, in dem sie auftreten. Im Gegensatz zu Metaphern wird bei symbolischer Deutung das Verständnis über die Bedeutung eines Gegenstands ausgedehnt und nicht das Verständnis über die Bedeutung eines Wortes. Symbolische Sprache löst damit die pragmatische Bedeutung des Textes nicht auf. Die Deutung von Symbolen führt häufig hin zu zentralen Fragen menschlichen Lebens, wie die Verhältnisbestimmung zu sich selbst oder zu den Mitmenschen oder auch zu einer Gottheit. Somit gehen symbolische Deutungen über die pragmatische Bedeutung häufig in der Form hinaus, dass das Verstehen des Geschehens zusätzlich um die Dimension eines höheren Zwecks oder einer Metaebene erweitert wird.

---

<sup>42</sup> Bei den Facetten des Gartens in Eden als Heiligtum wurde versucht, die Parallelen bzw. Analogien möglichst eindeutig und vor dem Hintergrund der Kohärenz der Deutung des Textes zu bestimmen. Unter Umständen ist aber auch denkbar, dass eine andere oder zusätzliche Deutung der Symbole plausibel ist. Diese muss natürlich nach wie vor in die kohärente Deutung des Textes integriert sein.

## 2.2 Implikationen für die alttestamentliche Wissenschaft

### 2.2.1 Das Heiligtum als Interpretationshintergrund der Eden-Perikope

Die Verbindung zwischen dem Heiligtum und dem Garten in Eden bildet einen wichtigen Teil des Hintergrunds der Erzählung in Genesis 2–3, deren Fokus auf Genesis 3,1–7 liegt (Ouro 2002, 224 f.). Ein tieferes Verständnis des Hintergrunds führt zu einem besseren Verständnis des Kerns der Erzählung und seines Kontextes.

Das Heiligtum war zu alttestamentlicher Zeit im Allgemeinen der Ort der tiefstmöglichen Gemeinschaft mit Gott. Für den Israeliten alttestamentlicher Zeit bedeutet der Sündenfall im Eden-Heiligtum den Bruch dieser möglichst vollkommenen Gemeinschaft. Das unerlaubte Essen der Frucht und die daraus resultierende Vertreibung aus dem Garten in Eden kann ein Leser, der mit der Bedeutung des Heiligtums im Alten Testament vertraut ist, aufgrund dieses Hintergrunds noch dramatischer erleben. Die Verbindung der Eden-Erzählung zur Lebenswelt des Lesers durch das Heiligtumsmotiv sorgt dafür, dass durch das beschriebene Geschehen eine größere emotionale Betroffenheit ausgelöst wird als ohne diese Verbindung. Die Bedeutung von Heiligtum und Kult für den Leser wirkt somit zurück auf die Beurteilung der Bedeutung des Sündenfalls: Die bewusste Verknüpfung von Sünde und Heiligtum in Genesis 2,4–3,24 lässt den Fall des Menschen womöglich noch tragischer erscheinen, als er ohnehin schon wahrgenommen wird, weil die direkte Verbindung zum gegenwärtigen Erlebenshorizont in Heiligtum und Kult geschaffen wird.

Zusätzlich verstärkend kommt noch hinzu, dass mögliche Unklarheiten für den Leser beseitigt werden, wenn er den Garten in Eden als Heiligtum versteht, und er auf diese Weise Freiheit gewinnt, um sich auf das eigentliche Anliegen des Textes zu konzentrieren. So lassen sich vor dem Hintergrund des Heiligtums Elemente im Text leichter zuordnen bzw. erklären. Dies gilt beispielsweise dafür, dass Adam und Eva nach dem Sündenfall nicht sofort tot umfielen. Wenham interpretiert die Vertreibung aus dem Garten als den Vollzug des angekündigten Todes mit der Begründung, dass Adam und Eva die Sphäre und die Quelle des Lebens verlassen mussten und dementsprechend dem Tod ausgesetzt wurden. Das Todesurteil wäre somit in übertragenem Sinn doch sofort vollstreckt worden, weil Adam und Eva das Heiligtum als Lebensquelle verlassen mussten (Wenham 1994, 404).

### 2.2.2 Heiligtumssymbolik oder Gartensymbolik?

Nachdem bereits Parallelen zwischen dem Garten in Eden und alttestamentlichen Heiligtümern benannt wurden, lässt sich neu die Frage stellen, in welchem Verhältnis der Garten in Eden und sonstige alttestamentliche Heiligtümer zueinander-

stehen. Ist es auch auf den zweiten Blick richtig, von „Heiligtumssymbolik“ (Wenham 1994, 399) oder „Tempelsymbolik“ (Martin 2004) in der Eden-Perikope zu sprechen, oder wäre nicht vielmehr der Begriff „Gartensymbolik“ in alttestamentlichen Heiligtümern angebracht? Orientieren sich andere Heiligtümer des Alten Testaments am Garten in Eden oder orientiert sich die Erzählung vom Garten in Eden an sonstigen Heiligtümern im Alten Testament?

Grundsätzlich lassen sich zwei mögliche Zugänge zur Beantwortung dieser Frage unterscheiden, nämlich der textgeschichtliche und der kanonische. Wie bereits in der Einleitung erwähnt, folgt der vorliegende Artikel dem kanonischen Ansatz, weswegen der textgeschichtliche Zugang an dieser Stelle nicht weiter berücksichtigt wird.<sup>43</sup> Folgt man dem kanonischen Ansatz zur Interpretation des Alten Testaments, wird man unter dem Gesichtspunkt der Heilsgeschichte davon ausgehen, dass die Vorstellung des Gartens in Eden vorbildhaften Charakter für andere alttestamentliche Heiligtümer hatte, weil der Garten in Eden heilsgeschichtlich ganz zu Beginn steht.

Dieser Befund legt nahe, dass es adäquater wäre, von „Gartensymbolik“ bei Heiligtümern zu sprechen und nicht von „Heiligtumssymbolik“ im Garten, denn der Garten war zuerst da. Die Parallelen zwischen dem Garten in Eden und alttestamentlichen Heiligtümern sind dann als Erinnerung an den Urzustand zu verstehen.<sup>44</sup> Der Garten ist der Bezugs- und Anfangspunkt, nicht umgekehrt.<sup>45</sup> Joshua Berman schreibt treffend:

---

<sup>43</sup> Neben der Methodentreue als Argument gegen die Diskussion des textgeschichtlichen Zugangs an dieser Stelle sei noch erwähnt, dass mit demselben eine umfassende Diskussion nötig wäre, die jedoch den hier vorgegebenen Rahmen sprengt. Lediglich eine kurze Anmerkung zur Sache: Einige Forscher wie z. B. Wolfgang Richter (1966) und Karl Jaroš (1978 und 1980) befürworten Modelle, welche die Parallelen zwischen dem Garten in Eden und alttestamentlichen Heiligtümern textgeschichtlich als Projektion von Heiligtumsvorstellungen in die Urgeschichte interpretieren. Hier muss grundsätzlich gefragt werden, ob die Beschreibung des Gartens in Eden trotz der zahlreichen Parallelen zu alttestamentlichen Heiligtümern sich nicht zu deutlich von denselben abhebt, um als spätere Projektion interpretiert zu werden. Die Beispiele für solche Abhebungen sind zahlreich und wichtige Bestandteile von Genesis 2–3: die Erschaffung Adams, die Erschaffung der Frau, die Benennung der Tiere, die Partnerschaft zwischen Mann und Frau, die alle keinen Widerhall in den Beschreibungen anderer alttestamentlicher Heiligtümer erfahren. Auf der anderen Seite finden sich in alttestamentlichen Heiligtümern zahlreiche Gegenstände, die nicht in der Erzählung vom Garten in Eden angelegt sind, z. B. der Topf mit Manna, die Schaubrote und der Räucheraltar. Außerdem sind vom Garten in Eden keine Größen bekannt, auch nicht die Proportionen der einzelnen Teile. Zu fragen ist, ob eine Projektion verschiedener Vorstellungen zum Heiligtum aus späterer Zeit in die Zeit der Urgeschichte nicht noch deutlicher in der Erzählung zutage treten müsste (z. B. durch einen Hinweis auf die Proportionen des Gartens), als dies tatsächlich der Fall ist. Vor diesem Hintergrund wäre für die Textgeschichte die Vorstellung einer Anlehnung der Beschreibung alttestamentlicher Heiligtümer an den Garten in Eden tendenziell plausibler als eine Projektion von Tempelvorstellungen in die Urgeschichte.

<sup>44</sup> Wollte man die Frage weiterführen, wäre zu berücksichtigen, dass alttestamentliche Heiligtümer (z. B. die Stiftshütte) sich an einem ‚Bild‘ (Ex 25,9) oder – gemäß des Neuen Testaments – an einem himmlischen Heiligtum (Hebr 9,24) orientieren. Die Verhältnisbestimmung zwischen dem himmlischen Heiligtum und dem Garten in Eden fällt schwer. Orientiert sich der Garten in Eden auch (wie z. B. die Stiftshütte) an einem himmlischen Heiligtum? Möglicherweise könnte vor dem

Die Erzählung vom Garten Edens ... kann als Prototyp der Bedingungen und der Umwelt gesehen werden, in welchen der Mensch Gott auf intime Weise begegnen kann. Deshalb hat die Geschichte des Gartens – obwohl sie und ihre Charaktere nur kurz auftreten – Auswirkungen auf das gesamte biblische Zeugnis und kann als Paradigma für nachfolgende Diskussionen über den Rahmen, in welchem der Mensch auf die göttliche Gegenwart trifft, gedeutet werden. Wenn die Bibel eine Umgebung darstellt, in welcher der Mensch seine Beziehung zu Gott entwickelt, sollten wir erwarten, dass der Eden-Prototyp sowohl auf der thematischen als auch auf der linguistischen Ebene wieder auftaucht (Berman 1995, 22 f.).

In der ganzen Bibel wird das Heiligtum durch Sprache und Begriffe beschrieben, die aus der Eden-Erzählung aus Genesis Kapitel 2 und 3 geborgt sind (ibid., 26).

### 2.2.3 Der alttestamentliche Kult und sein Verhältnis zur Eden-Perikope

In der Erzählung vom Garten in Eden und in Beschreibungen alttestamentlicher Heiligtümer geht es wesentlich um die Gemeinschaft mit Gott und die Störung der Gemeinschaft durch die Sünde. Zu Beginn herrscht im Garten in Eden Gemeinschaft und Sündlosigkeit; nach dem Fall Trennung und Sünde. Zwischen Gott und dem Volk Israel wird Gemeinschaft durch die Reinigung von Sünde durch den Kult hergestellt bzw. wiederhergestellt. Das Volk Israel befindet sich in einem fortwährenden Prozess der Wiederherstellung der immer wieder gestörten Gemeinschaft zwischen Gott und seinem Volk. Dieser Prozess kann als bewusste symbolische Umkehrung der Zerstörung der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch im Garten in Eden verstanden werden. Eric Bolger meint, dass die von Gordon Wenham und anderen aufgezeigten Parallelen zwischen dem Garten in Eden und alttestamentlichen Heiligtümern „nahe legen, dass der Garten von Eden und der auf die Stiftshütte zentrierte Gottesdienst Israels vom Autor des Pentateuch als eng miteinander verbunden gesehen wurden“ (Bolger 1993, 206 f., sowie ibid., 95–103). In ähnlicher Weise sieht auch Bernard Och die Verbindung zwischen der Erzählung vom Garten in Eden und dem Bund am Sinai mit der Errichtung des Heiligtums.<sup>46</sup> Die Stiftshütte ist „in gewissem Sinn eine Neu-

---

Hintergrund eines himmlischen Heiligtums auch von ‚Heiligtumssymbolik‘ im Garten in Eden gesprochen werden. Für die in dieser Arbeit herangezogenen Vergleichsheiligtümer sollte man allerdings die Parallelen zum Garten in Eden als ‚Gartensymbolik‘ verstehen.

<sup>45</sup> Diese Position drückt sich auch in den Bezeichnungen „archetypisches Heiligtum“ (Wenham 1994, 399), „prototypisches Heiligtum“ (Parry 1994, 126) und „erstes irdisches Heiligtum“ (Davidson 2000, 108) aus.

<sup>46</sup> Och 1988 a und 1988 b. Och konzentriert sich in seinen beiden Artikeln vor allem auf die Umkehr der durch den Sündenfall erfolgten „Entfernung und Verfremdung von Gott“ (1988 b, 346), durch den Bundschluss und die Errichtung des Heiligtums, was einer Art Neuschöpfung gleichkomme.

Schöpfung oder Wiederherstellung des Wohnens Gottes bei den Menschen vor dem Sündenfall“ (ibid., 206).

Der große Versöhnungstag (Lev 16) war zentraler Bestandteil des alttestamentlichen Kultes und sorgte in besonderem Maße für die Wiederherstellung der Beziehung zwischen Gott und seinem Volk, indem Entsühnung stattfand und das Volk und das Heiligtum von der Sünde gereinigt wurden (Lev 16,29–33), die sich im Lauf der Zeit angesammelt hatte. Der Hohepriester bewegte sich während der Zeremonie von Osten nach Westen, um ins Heiligtum zu gelangen. Nachdem er das Sündopfer im Vorhof dargebracht hatte, ging er ins Heilige und weiter ins Allerheiligste, um die Wiederherstellung der Gemeinschaft zwischen Gott und seinem Volk zu vollziehen. Außerdem wurde über einem ausgewählten Ziegenbock die Sühne vollzogen (Lev 16,10), woraufhin dieser in die Wüste zu Asasel geschickt wurde – vermutlich nach Osten.<sup>47</sup>

Unter bestimmten Gesichtspunkten erscheint besonders der große Versöhnungstag als Gegenstück zum Sündenfall und der daraus resultierenden Vertreibung aus dem Garten in Eden (Parry 1994, 134–135). Im Garten in Eden wurde die Beziehung zwischen Gott und den Menschen zerstört, als Adam und Eva von der verbotenen Frucht aßen. Am großen Versöhnungstag wurde die Gemeinschaft wiederhergestellt, wenn auch nur in einem gewissen Rahmen.<sup>48</sup> Die Erzählung vom Garten in Eden behandelt das Eintreten der Sünde in die Welt, der große Versöhnungstag befreit das Heiligtum und das Volk von der Sünde. Die Vertreibung aus dem Garten in Eden geschah in Richtung Osten. Adam und Eva entfernten sich immer weiter von der Mitte des Gartens, in der die beiden Bäume standen. Am großen Versöhnungstag ging der Hohepriester als Stellvertreter des Volkes gerade den entgegengesetzten Weg. Er lief in westlicher Richtung und näherte sich zunehmend dem Zentrum des Heiligtums, dem Allerheiligsten. Eine mögliche Entsprechung zur Vertreibung aus dem Garten in Eden bzw. aus dem Land Eden (Kain) findet sich darin, dass der Ziegenbock, dem man die Sünde des Volkes auferlegte, in die Wüste geschickt wurde. Die Sünde nimmt in beiden Fällen den Weg in Richtung Osten – weiter weg vom Zentrum des Heiligtums.

Der große Versöhnungstag orientiert sich in seinem Entsühnungsprozess an dem ursprünglichen Heiligtum in Eden. Die Trennung zwischen Gott und Mensch aufgrund der Sünde wird an diesem Tag aufgehoben – Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch wird wiederhergestellt. Diese Gemeinschaft ist nicht die vollkommene, wie sie im Garten möglich war, aber sie ist eine Erinnerung an das Gewesene und möglicherweise auch ein Ausblick auf das Kommende.

---

<sup>47</sup> Diese Himmelsrichtung ist wahrscheinlich, weil zumindest der Vorhof des Heiligtums in Richtung Osten verlassen werden musste.

<sup>48</sup> Dieser Rahmen ist die grundsätzliche Realität der Sündhaftigkeit, welche die Wiederherstellung beim großen Versöhnungstag als eine temporäre erscheinen lässt, die auch nicht in der Lage ist, das ganze Ausmaß der Trennung, die im Garten beim Sündenfall vollzogen wurde, rückgängig zu machen.

## 2.3 Implikationen für die Biblische und Systematische Theologie

### 2.3.1 Der Garten in Eden und das Heiligtum als gesamtbiblische Metaerzählung

Alttestamentliche Heiligtümer haben es mit der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch zu tun. Sie behandeln damit zwangsläufig die Frage der Sünde als Störfaktor dieser Gemeinschaft. Dieselbe Gemeinschaft ist eine (wenn nicht *die*) große gesamtbiblische Frage. Dementsprechend taucht das Motiv des Heiligtums bzw. des Tempels auch an zahlreichen und prominenten Stellen auf.<sup>49</sup>

Wie in dieser Arbeit ausführlich dargestellt wurde, ist der Garten in Eden ein Heiligtum und (zumindest in wichtigen Aspekten) ein Vorbild für das Wüstenheiligtum, den salomonischen Tempel, den nachexilischen Tempel, den Tempel aus der Vision des Hesekeiel und die mit diesen Heiligtümern verbundenen Kultregelungen. Der Israelit hat seine Orientierung auf das Heiligtum als Ort der Gemeinschaft mit Gott als Teil einer größeren Geschichte begreifen dürfen, die ihren Beginn im Anfang der Welt hat.

Im Neuen Testament wird im Johannesprolog davon gesprochen, dass Jesus unter den Menschen „zeltete“ (griech. σκηνώ).<sup>50</sup> Jesus spricht von sich als Tempel (Joh 2,18–22), der nach dem Abbruch in drei Tagen wieder aufgebaut werden sollte. Paulus spricht davon, dass der Körper der Gläubigen ein Tempel ist (1 Kor 3,16–17; 1 Kor 6,19) und dass die Gemeinschaft der Gläubigen als Tempel verstanden werden sollte (2 Kor 6,16–17; Eph 2,18–22). Diese Vorstellung taucht auch an anderer Stelle im Neuen Testament auf (1 Petr 2,5; Offb 3,12). Im Hebräerbrief ist von der wahren Stiftshütte (Hebr 8,1–2) die Rede und am Ende der Offenbarung schließlich wird die Vision von einem neuen Jerusalem beschrieben (Offb 21–22,5), in der viele Assoziationen zum Garten in Eden und zu anderen alttestamentlichen Heiligtümern vorhanden sind.<sup>51</sup> Einen Tempel jedoch gibt es ausdrücklich nicht, weil Gott selbst der Tempel in dieser Stadt ist (Offb 21,22).

Ohne die theologische Bedeutung des Heiligtumsmotivs an den einzelnen Textstellen hier darstellen zu können, lässt sich doch festhalten, dass der Garten in Eden damit Teil der unterschiedlichen Facetten des gesamtbiblischen Heiligtumsmotivs ist, das zudem auch noch heilsgeschichtlich unmittelbar zu Beginn und

---

<sup>49</sup> Die folgende Darstellung kann nur eine fragmentarische sein. Detailliertere Untersuchungen der einzelnen genannten Heiligtümer könnten die Reflexion über das Heiligtum als gesamtbiblische Metaerzählung über das Gesagte hinaus bereichern.

<sup>50</sup> Joh 1,14; die gleiche Wurzel wird in der LXX für die Stiftshütte (Zelt der Begegnung) gebraucht (σκηνή – Ex 27,21).

<sup>51</sup> Zum Beispiel (kein) Tod (Offb 21,4); Wasser und Fruchtbarkeit (Offb 21,6; 22,1–2); Hütte Gottes und ‚wohnen‘ (Offb 21,3); hoher Berg (Offb 21,10); kostbare Steine (Offb 21,11.18–21); die Form der Stadt entweder als Würfel (wie das Allerheiligste) oder als Berg (typische Heiligtumsstätte) (21,16–17); Baum des Lebens (22,2). Die ganze Johannesoffenbarung ist darüber hinaus grundsätzlich von der Vorstellung eines himmlischen Heiligtums geprägt.

ganz am Ende anzutreffen ist.<sup>52</sup> Versteht man den Garten in Eden nicht als Heiligtum, lässt sich dieser heilsgeschichtliche ‚rote Faden‘ zumindest nicht in dieser Deutlichkeit erkennen.

Verschiedene Theologen haben mit klarem Hinweis auf den Garten in Eden als Heiligtum Modelle eines solchen ‚roten Fadens‘ bzw. Modelle einer biblischen Metaerzählung entworfen. Diese können an dieser Stelle nur kurz charakterisiert und bewertet werden: Richard M. Davidson kombiniert das Motiv des Heiligtums mit dem Motiv der kosmischen Auseinandersetzung zwischen Gut und Böse (besonders im Heiligtum) (Davidson 2000). Im Garten in Eden beginnt der Kampf auf der Erde (Gen 3,1–6.14–15). Er setzte sich fort bei Kain und Abel, die vor dem Tor des Gartens opfern (Gen 4)<sup>53</sup> und zwischen denen ein Kampf ausbricht. Davidson führt weiter aus, dass der Kampf im Wüstenheiligtum (besonders am großen Versöhnungstag) fortgeführt wurde, später dann im Neuen Testament in Jesus (besonders am Kreuz) und der ringenden Kirche, die jeweils als Tempel bezeichnet werden. Innerhalb der Kirchengeschichte habe der Kampf weiter im Heiligtum stattgefunden, und zwar in der Erfüllung der im siebten und achten Kapitel des Danielbuchs gestellten Vorhersage, dass das Heiligtum verwüstet würde (Dan 8,11). Danach, so Davidson, geht der Kampf weiter, wie z.B. in Offenbarung 12,17 beschrieben, und endet schließlich mit der Wiederkunft und dem neuen Jerusalem.

Gregory K. Beale betont in seinem Entwurf den Expansionsgedanken, der in Verbindung mit dem Heiligtumsmotiv in der Bibel auftaucht, und versteht das Reden des Neuen Testaments vom Heiligtum vor dem Hintergrund alttestamentlicher Heiligtumsprophezeiungen. So wie die Vermehrung und Ausbreitung eigentlich Adams Aufgabe gewesen sei, sollte auch Israel sich ausbreiten und Gottes Gegenwart auf der ganzen Erde verteilen (Beale 2005, 19). Doch so wie Adam erfüllte auch Israel seine Aufgabe nicht. Das Neue Testament, so Beale, erwartet keinen physischen Tempel mehr, sondern die Erfüllung des eigentlichen Zwecks des Tempels (Ausbreitung der Gegenwart Gottes über die Erde) durch geistliche Tempel (z. B. die Kirche). Beale schreibt:

Es ist wahrscheinlich, dass Paulus die Kirche als wirkliche und wahre Erfüllung verschiedener Tempelprophezeiungen betrachtet, welche bereits im AT selbst begonnen hatten, nicht-architektonisch konzipiert zu werden. [...] Paulus allegorisiert nicht und macht kaum eine Analogie zwischen Vorstellungen über den Tempel und über Christen, aber er sagt, dass Christen die beginnende Erfüllung der eigentlichen Prophezeiung des endzeitlichen Tempels sind (ibid., 24).

In Offenbarung 21–22,5 schließlich sei das Ziel der Verbreitung der Gegenwart Gottes über die ganze Erde erfüllt, weswegen in diesen Kapiteln auch so viel

<sup>52</sup> Für eine detailliertere Betrachtung auch der neutestamentlichen Bezüge zum Heiligtum siehe Beale (2004a) und Lioy (2010).

<sup>53</sup> Davidson verweist hier auf Azevedo (1999).

Tempelsprache gebraucht werde. Beale versteht das Erreichen dieses in der Offenbarung beschriebenen Zustands anscheinend in Abhängigkeit von der Ausbreitung der Kirche als der „sich ausdehnende Tempel“ Gottes, der sich ausbreitet „bis er schließlich die gesamte Erde erfüllt“ (ibid., 31).

T. Desmond Alexander weist in seinem Entwurf einer biblischen Metaerzählung stärker als Gregory K. Beale und Richard M. Davidson auf das Verhältnis von Garten in Eden und dem neuen Jerusalem hin. Er schreibt:

Indem sie ein übereinstimmendes Muster von Anfang und Ende bereitstellen, rahmen die eröffnenden Kapitel von Genesis und die letzten Kapitel von Offenbarung zweifelsohne die biblische Metaerzählung. Obwohl die *Endzeit* die *Urzeit* widerspiegelt, gibt es Fortschritt (Alexander 2008, 14).

Alexander versteht es (wie Beale) als zum Tempel bzw. Heiligtum zugehörig, dass dasselbe sich ausbreitet, besonders die Kirche als Tempel Gottes (ibid., 18). Im Gegensatz zu Beale scheint Alexander keinen nahtlosen Übergang zwischen dem Zeitalter der Kirche als Tempel und dem in Offenbarung beschriebenen neuen Jerusalem zu sehen, wenn er meint:

Wie das Buch Offenbarung zeigt, wird noch eine Zeit kommen, in der alles, was böse ist, letztgültig von der gegenwärtigen Erde entfernt werden wird. In diesem Stadium, wenn Gott alle Dinge neu macht, werden seine Gegenwart und Herrlichkeit eine verjüngte Erde füllen (ibid., 19).

Damit ist die endgültige Vollendung der Erde-erfüllenden Gegenwart Gottes nicht von geistlichen Tempeln wie der Kirche abhängig, die Gottes Gegenwart auf der ganzen Erde ausbreiten, sondern von Gottes Eingreifen.

Daniel T. Lioy zufolge manifestiert sich in den Heiligtümern der Heiligen Schrift eine „Achse der Herrlichkeit“. Diese stellen „heilige Kontaktstellen zwischen dem Gott der Herrlichkeit und seiner Schöpfung“ dar, an welchen Gott sich offenbart und Gemeinschaft mit seinem Volk pflegt (Lioy 2010, 135). Während sich nach dem Sündenfall Gottes Anliegen in den unterschiedlichen Heiligtümern lange Zeit nur zum Teil erfüllt habe, sei es in Jesus Christus zum Höhepunkt des Heiligtumsmotivs und zur vollkommenen Verwirklichung der Gegenwart Gottes unter den Gläubigen gekommen (ibid., 17–31, 136). Lioys Darstellung des Heiligtumsmotivs als gesamtbiblische Metaerzählung bekommt dadurch eine stark christologische Prägung.

Die vorgestellten Modelle widersprechen sich nur in einem (zugegebenermaßen bedeutsamen) Punkt, nämlich in der Frage des Millenniums. In dem anscheinend amillennialistischen Verständnis Beales bleibt das Ereignis der Wiederkunft und der Neuschöpfung als kataklysmisches Ereignis der Weltgeschichte weitgehend

unbeachtet. Die Vorstellung solch eines umwälzenden Ereignisses hat aber durchaus seine biblische Grundlage.<sup>54</sup>

In anderer Hinsicht lassen sich die einzelnen Modelle als unterschiedliche Schwerpunkte einer biblischen Metageschichte verstehen. Davidson ist es zu verdanken, dass er auf die Thematik der Auseinandersetzung im Kontext des Heiligtums hingewiesen hat, die sich vom Garten in Eden (als Ursprung der irdischen Auseinandersetzung) bis zum neuen Jerusalem (als Ende der Auseinandersetzung) durchzieht. Diese Auseinandersetzung findet sich auch ausgedrückt in den Regelungen zum Umgang mit Sünde im Heiligtum. Es ist ein fortwährendes Ringen um die Entfernung der Sünde und die Ermöglichung der Gemeinschaft mit Gott. Beale betont richtigerweise den Expansionsgedanken im Heiligtumsmotiv: Gottes Gegenwart soll sich ausbreiten und die ganze Erde erfüllen. Dieses Vorhaben ist schon in der Schöpfung und im Garten in Eden angelegt,<sup>55</sup> setzt sich im christlichen Missionsbefehl fort (Mt 28,18–20; Lk 24,46–49; Apg 1,7–8) und findet seine Erfüllung im neuen Jerusalem. Alexander hebt besonders hervor, dass es sich beim neuen Jerusalem gleichzeitig um eine Art Rückkehr in den Garten in Eden und um einen Fortschritt handelt, weil in der Vision des Johannes die ganze Erde neu ist. Man könnte sagen, der Fortschritt besteht in der Erfüllung des eigentlichen Plans für den Garten in Eden – die ganze Erde ist nun Garten in Eden, ist nun Heiligtum, in dem die Sünde endgültig besiegt worden ist und ungestörte und vollkommene Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen herrscht – ein Ort ‚paradiesischer‘ Zustände. Lioy hebt besonders das Christusereignis als Kulmination des biblischen Heiligtumsmotivs hervor, das vor allem von der Selbstoffenbarung Gottes und seiner Gemeinschaft mit seinem Volk handelt.

Ergänzend zu den Ausführungen Davidsons, Beales, Alexanders und Lioys kann die biblische Metaerzählung vom Heiligtum auch im Hinblick auf die Sünde im Sinne der existenziellen Betroffenheit des Menschen in Mühe, Leid, Schmerz und Tod gelesen werden. Genesis 3,16–17,22 spricht von diesen als Bedingungen, denen das menschliche Leben nach dem Fall unterliegt (*conditio humana*). Gleichzeitig wird neben dieser Unheilsbotschaft mit den Worten aus Genesis 3,15 die Hoffnung auf einen Nachkommen der Menschen vermittelt, der durch seinen Sieg über die Schlange, mit der die leidvolle menschliche Existenz begann, auch an dieser Existenz etwas ändern kann. Hesekiel sieht in seiner Tempelvision Gesundheit und Leben als prägende Merkmale der Zeit dieses Heiligtums (Hes 47,7–9) und nährt damit die Hoffnung auf Befreiung von dem vergänglichen,

<sup>54</sup> An dieser Stelle ginge es zu weit, die Frage des Millenniums zu diskutieren. Meiner Meinung nach vermittelt die Bibel die Botschaft der Wiederkunft Christi als ein kataklysmisches Ereignis der Weltgeschichte (Dan 2; Mt 24,27.30–31; Mt 25,31–46; Apg 1,11; Offb 19–20 etc.).

<sup>55</sup> Genesis 1,28 sowie Genesis 2,15: Gottes Schöpfung sollte sich ausbreiten. Da der Mensch im Garten in Eden beheimatet war, sollte wohl auch dieser erweitert werden, wenn entsprechend viele Nachkommen vorhanden wären. Außerdem gehen vier Ströme von einer Quelle in Eden aus, die das umliegende Land bewässern und so die Fruchtbarkeit weitertragen.

mühe- und schmerzvollen menschlichen Dasein. Im Tempel Jesus Christus begegnen sich durch seinen Tod und seine Auferstehung (Joh 2,19–21) die *conditio humana* und ihre Überwindung in radikaler und konzentrierter Weise. Die Überwindung kommt den Gläubigen jedoch noch nicht in vollkommener Weise zu – sie warten auf die vollkommene Gemeinschaft mit Gott, wenn sie bei ihm Wohnung nehmen dürfen (Joh 14,2–3). Die Johannesoffenbarung spricht davon, dass diese Hoffnung auf die eschatologische Vollendung in der Wiederkunft Christi erfüllt wird. Offenbarung 20,14–21,4 handelt von der Erlösung des Menschen von seiner vergänglichen, mühe- und leidvollen Existenz im Kontext des Wohnens Gottes bei den Menschen, also im Kontext des Heiligtums.

### 2.3.2 Das Heiligtum als ein möglicher Weg systematisch-theologischen Denkens

Das gesamtbiblische Motiv des Heiligtums zeigt, wie oben dargestellt, Verbindungen zu verschiedenen dogmatischen Feldern wie zum Beispiel der Protologie, der Gotteslehre, der Anthropologie, der Christologie, der Soteriologie und der Eschatologie. Es scheint vor diesem Hintergrund keinesfalls unangebracht, das Heiligtum als bedeutende systematisch-theologische Größe zu begreifen, wie adventistische Theologie dies seit ihren Anfängen getan hat.

Ellen White, Mitbegründerin der Freikirche der STA und zeitlebens prägende Gestalt der Kirche, bezeichnete das Heiligtum als ein „vollständiges System der Wahrheit, harmonisch miteinander verbunden“, dessen Licht „die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft“ erhellt (White 1994, 425). Wenngleich sie diese Worte besonders im Hinblick auf die große Enttäuschung der Millerbewegung im Jahr 1844 und die Verarbeitung dieses Erlebnisses schrieb, legt ihre Wortwahl doch nahe, dass sie über dieses Ereignis hinaus eine grundsätzliche theologische Überzeugung geäußert hat. Da die Heilige Schrift als Richtschnur des christlichen Glaubens durchgängig vom Heiligtum spricht, das Motiv des Heiligtums Verbindungen zu zahlreichen dogmatischen Feldern aufweist und die Notwendigkeit symbolischer Deutungen hinsichtlich des biblischen Heiligtumsmotivs das Denken in die Richtung übergeordneter Zusammenhänge führt, sind gute Gründe gegeben, vom Heiligtum als einem möglichen Weg zu sprechen, christliche Theologie als Ganzes zu ordnen und zu begreifen, also systematisch-theologisch zu denken.<sup>56</sup>

---

<sup>56</sup> Andere Wege, christliche Theologie als Ganzes zu ordnen und zu begreifen, sind damit aber keinesfalls weniger adäquat. Aus der Heiligen Schrift als Maßstab des christlichen Glaubens können durchaus auch andere Inhalte als Schlüssel zur christlichen Theologie verstanden werden (z. B. Christus als derjenige, der alles umspannt – vgl. Eph 1,10; Hebr 12,2; Offb 1,17 f.). Die Adäquatheit einer Theologie ist neben ihrer Gebundenheit an die Heilige Schrift außerdem von den am Kommunikationsgeschehen Beteiligten abhängig – also vom Kontext der Empfänger, denen sie übermittelt werden soll, und vom Kontext der Theologen, die sie übermitteln wollen. Sender und Empfänger sind prägend dafür, wie christliche Theologie angemessen formuliert wird.

### **3. Zusammenfassung**

Die Ergebnisse dieser ausführlichen Untersuchung lassen sich wie folgt zusammenfassen:

1. Zahlreiche terminologische, syntaktische und motivische Parallelen zwischen der Erzählung vom Garten in Eden und alttestamentlichen Heiligtümern zeigen, dass der Garten in Eden als Heiligtum zu verstehen ist.

2. Liest man die Eden-Perikope vor diesem Hintergrund, so wird die Darstellung des Sündenfalls im Garten als Heiligtum noch dramatischer erlebt, als dies ohnehin bereits geschieht. Außerdem sind auf diese Weise schwer verständliche Textelemente leichter einzuordnen.

3. Es ist aus heilsgeschichtlicher Perspektive angemessener, von ‚Gartensymbolik in alttestamentlichen Heiligtümern‘ als von ‚Heiligtumssymbolik im Garten in Eden‘ zu sprechen. Der Garten in Eden ist der Anfangspunkt, an dem sich spätere Heiligtümer orientieren und auf den sie zurückstreben.

4. Der alttestamentliche Kult kann als Versuch der teilweisen Wiederherstellung des Zustands im Garten in Eden vor dem Ungehorsam des Menschen und als Vergegenwärtigung des Geschehens nach dem Sündenfall gesehen werden. Die Sünde verlässt das Heiligtum, während der Hohepriester als Stellvertreter des Volkes bis ins Allerheiligste bzw. die Mitte des Gartens vordringen darf.

5. Mit dem Garten in Eden als Heiligtum lässt sich vom Heiligtum als gesamt-biblische Metaerzählung sprechen. Mit diesem zentralen Schriftmotiv sind weitere biblische Themen verbunden wie die Auseinandersetzung zwischen Gut und Böse, die Ausbreitung der Gegenwart Gottes auf der ganzen Erde, die Rückkehr zur ungestörten Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch und die Beseitigung der von Schmerz und Tod geprägten Lebensbedingungen für den Menschen.

6. Da das Heiligtumsmotiv mit einer Vielzahl an dogmatischen Feldern verbunden ist und durchgängig in der Heiligen Schrift erscheint, kann prinzipiell vom Heiligtum als einem möglichen Weg gesprochen werden, christliche Theologie als Ganzes zu ordnen und zu begreifen und damit systematisch-theologisch zu denken.

## Literatur

- Alexander, T. Desmond: *From Eden to the New Jerusalem: An Introduction to Biblical Theology*. Grand Rapids: Kregel, 2008.
- Anderson, Gary: „Celibacy or Consummation in the Garden?“ *Harvard Theological Review* 82.2, 1989, 121–148.
- Azevedo, Joaquim: „At the Door of Paradise.“ *Biblische Notizen* 100, 1999, 45–59.
- Beale, Gregory K.: *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God*. Downers Grove: InterVarsity, 2004a.
- Beale, Gregory K.: „The Final Vision of the Apocalypse and Its Implications for a Biblical Theology of the Temple.“ Alexander, T. Desmond und Simon Gathercole (Hg.): *Heaven on Earth*. Waynesboro: Paternoster, 2004b.
- Beale, Gregory K.: „Eden, the Temple, and the Church's Mission in the New Creation.“ *JETS* 48, 2005, 5–31.
- Berman, Joshua: *The Temple: Its Symbolism and Meaning Then and Now*. Northvale: Jason Aronson, 1995.
- Bolger, Eric W.: „The Compositional Role of the Eden Narrative in the Pentateuch.“ Diss. Trinity Evangelical Divinity School, 1993.
- Brooke, George J.: „Miqdash, Adam, Eden and the Qumran Community.“ Beate Ego u. a. (Hg.): *Gemeinde ohne Tempel*. Tübingen: Mohr, 1999, 285–302.
- Brown, W. P.: *The Ethos of the Cosmos*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.
- Carroll, James L.: „The Reconciliation of Adam and Israelite Temples.“ *Studia Antiqua* 3.1, 2003, 83–101.
- Cassuto, Umberto: *A Commentary on the Book of Genesis*. Bd. 1. Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, 1978 (original: 1944).
- Davidson, Richard M.: „Cosmic Metanarrative for the Coming Millennium.“ *JATS* 11.1–2, 2000, 102–119.
- Dietrich, Manfred: „Das biblische Paradies und der babylonische Tempelgarten: Überlegungen zur Lage des Gartens Eden.“ Bernd Janowski und Beate Ego (Hg.): *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*. Tübingen: Mohr, 2001, 229–260.
- Dumbrell, William J.: *The End of the Beginning*. Grand Rapids: Baker, 1985.
- Fishbane, Michael: *Text and Texture: Close Readings of Selected Biblical Texts*. New York: Schocken, 1979.
- Gesenius, Wilhelm: *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch*. 17. Aufl. Berlin: Springer, 1962.
- Hachlili, Rachel: *The Menorah, the Ancient Seven-Armed Candelabrum: Origin, Form, and Significance*. Leiden: Brill, 2001.
- Janowski, Bernd: „Tempel und Schöpfung: Schöpfungstheologische Aspekte der priesterschriftlichen Heiligtumskonzeption.“ *Jahrbuch für Biblische Theologie* 5, 1990, 37–69.
- Janowski, Bernd: „Der Himmel auf Erden: Zur kosmologischen Bedeutung des Tempels in der Umwelt Israels.“ Bernd Janowski und Beate Ego (Hg.): *Das*

- biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001, 229–260.
- Jaroš, Karl: „Bildmotive in der Paradieserzählung.“ *Bibel und Liturgie* 51, 1978, 5–11.
- Jaroš, Karl: „Die Motive der Heiligen Bäume und der Schlange in Gen 2–3.“ *ZAW* 92.2, 1980, 204–215.
- Kearney, Peter J.: „Creation and Liturgy: The P Redaction of Ex 35–40.“ *ZAW* 89, 1977, 375–387.
- Korsak, Mary Phil: „A Fresh Look at the Garden of Eden.“ *Semeia* 81, 1999, 131–144.
- Kurz, Gerhard: *Metapher, Allegorie, Symbol*. 4. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.
- Levenson, Jon Douglas: *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible*. Minneapolis: Winston, 1985.
- Lioy, Daniel T.: *Axis of Glory: A Biblical and Theological Analysis of the Temple Motif in Scripture*. Frankfurt: Peter Lang, 2010.
- Lundquist, John M.: „What Is a Temple? A Preliminary Typology.“ Donald W. Parry (Hg.): *Temples of the Ancient World: Ritual and Symbolism*. Salt Lake City: Deseret, 1994, 83–117.
- Luscher, Birgit: *Einführung in das Symbolische Denken: Hermeneutik und elementares Bibelverstehen*. Berlin: Lit, 2008.
- Martin, Ernest L.: „The Temple Symbolism in Genesis“ [1977]. Von David Sielaff überarbeitete Version 2004. Online: <http://www.askelm.com/doctrine/d040301.htm> (Zugriff: 3. März 2010).
- Meyers, Carol: *The Tabernacle Menorah: A Synthetic Study of a Symbol from the Biblical Cult*. Missoula: Scholars Press, 1976.
- Och, Bernard: „The Garden of Eden: From Creation to Covenant.“ *Judaism* 37, 1988a, 143–156.
- Och, Bernard: „The Garden of Eden: From Re-Creation to Reconciliation.“ *Judaism* 37, 1988b, 340–351.
- Ouro, Roberto: „The Garden of Eden Account: The Chiastic Structure of Genesis 2–3.“ *AUSS* 40.2, 2002, 219–243.
- Parry, Donald W.: „Garden of Eden: Prototype Sanctuary.“ Donald W. Parry (Hg.): *Temples of the Ancient World: Ritual and Symbolism*. Salt Lake City: Deseret, 1994, 126–151.
- Rendtorff, Rolf: *Theologie des Alten Testaments*. Bd. 1. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1999.
- Richter, Wolfgang: „Urgeschichte und Hoftheologie.“ *Biblische Zeitschrift (N. F.)* 10, 1966, 96–105.
- Rodríguez, Ángel M.: „Genesis 1 and the Building of the Israelite Sanctuary.“ *Ministry*, Februar 2002a, 9–11.
- Rodríguez, Ángel M.: „Eden and the Israelite Sanctuary.“ *Ministry*, April 2002b, 11–13.

- Sailhamer, John H.: *Genesis*. The Expositor's Bible Commentary 2. Grand Rapids: Zondervan, 1990.
- Shea, William H.: *Selected Studies on Prophetic Interpretation*. Daniel & Revelation Committee Series 1. Washington, D.C.: Review and Herald, 1982.
- Stordalen, Terje: *Echoes of Eden: Genesis 2–3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature*. Leuven: Peeters, 2000.
- Van Ruiten, Jacques: „Visions of the Temple in the Book of Jubilees.“ Beate Ego et al. (Hg.): *Gemeinde ohne Tempel*. Tübingen: Mohr, 1999, 215–228.
- Waltke, Bruce K.: „Cain and His Offering.“ *Westminster Theological Journal* 48, 1986, 363–372.
- Wenham, Gordon J.: „Sanctuary Symbolism in the Garden of Eden Story“ [1986]; Nachdruck: Richard Hess und David Toshio Tsumara (Hg.): *I Studied Inscriptions From Before the Flood: Ancient Near Eastern Literary and Linguistic Approaches to Genesis*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1994, 399–404.
- White, Ellen: *Der große Kampf*. Lüneburg: Advent-Verlag, 1994.

#### **Abstract**

This paper examines similarities and relevant differences between the Garden in Eden narrative and the descriptions of Old Testament sanctuaries to derive implications for Old Testament Studies and Biblical and Systematic Theology. Among these implications are the notion of the restoration of the state of the Garden in Eden in the sanctuary and cult of the Old Testament and the notion of the sanctuary as an overall biblical meta-narrative.

#### **Résumé**

Cet article analyse les similitudes et les différences significatives entre le récit du jardin en Eden et les descriptions des sanctuaires de l'Ancien Testament pour en tirer des implications pour les études vétértestamentaires, bibliques et systématiques. Parmi ces implications il ya la notion de la restauration de l'état du jardin en Eden dans le sanctuaire et le culte de l'Ancien Testament et la notion du sanctuaire comme un métarécit biblique général.

Björn Schwenger, M.A., ist Lehrer für Religion am Schulzentrum Marienhöhe, Darmstadt. E-Mail: [bjoern.schwenger@marienhoehe.de](mailto:bjoern.schwenger@marienhoehe.de)

## Mariages mixtes et rite religieux

### La position adventiste et autres traditions chrétiennes

Tiziano Rimoldi

#### Résumé

L'article, après avoir décrit et comparé le droit interne par rapport aux mariages interconfessionnels au sein de quatre dénominations (catholique, orthodoxe, vaudoise, adventiste), en essayant de mettre en évidence les aspects communs, a pour but de voir s'il y a des solutions juridiques que l'Eglise adventiste pourrait utiliser pour reconsidérer la pratique adventiste, face aux requêtes des membres, sauvegardant aux même temps les principes doctrinaux.

Cet article est écrit dans l'optique que l'on appelle « droit comparé des religions »<sup>1</sup>. Il est écrit du point de vue du juriste qui compare les différents « droits internes des religions », à savoir « les droits, statuts, règlements et disciplines élaborés par les Eglises et religions afin d'organiser les confessions religieuses (statuts des institutions et des activités, place et rôle des ministres et des membres). Ils relèvent à la fois du droit et de la théologie » (Messner 2003, 86).

La première partie de cet article décrit brièvement le fait que les mariages mixtes ont toujours été un thème récurrent dans l'Eglise chrétienne. A l'origine, le problème relevait principalement des mariages entre chrétiens (croyants) et païens (non-croyants), mais très rapidement le problème s'est étendu aussi aux mariages avec les hérétiques. Après les schismes du christianisme – et particulièrement celui déclaré solennellement en 1054 entre catholicisme romain et orthodoxie byzantine et celui qui a donné naissance à la Réforme protestante, traditionnellement fixée à 1517 avec les 95 thèses de Martin Luther – le problème s'est étendu aussi aux mariages entre chrétiens de différentes dénominations.

Les trois paragraphes suivants tentent de décrire les règles de droit interne qui définissent le mariage mixte et qui en règlent l'acceptation dans trois traditions religieuses différentes : catholique, orthodoxe et vaudoise. Nous nous limiterons

---

<sup>1</sup> Il s'agit d'une branche du droit qui, en langue italienne, trouve sa veine principale dans la revue *Daimon*, annuaire de droit comparé des religions, sous la direction de Silvio Ferrari (Italie), et à Lugano (Suisse) dans la Faculté de théologie (catholique) de l'Istituto internazionale di diritto canonico e diritto comparato delle religioni.

aux règles seules, sans débattre des questions théologiques sur lesquelles elles sont basées.

Après cela, un paragraphe sera dédié à la réglementation des mariages mixtes dans l'Eglise adventiste. En conclusion, la comparaison des règles de différentes dénominations est faite dans le but d'identifier des éléments qui peuvent être pris en compte pour reconsidérer les règles et la pratique adventiste en tenant compte des requêtes des membres et pasteurs concernés.

### 1. Mariages mixtes dans l'église ancienne

Dès son origine, l'Eglise est confrontée à des problématiques liées aux mariages entre « πιστός » (croyant) et « ἀπιστός » (non-croyant), basées sur la terminologie paulinienne de la deuxième lettre aux Corinthiens : « Ne formez pas avec les non-croyants un attelage disparate ... Quelle part, pour le croyant, avec le non-croyant ? » (2Co 6.14, 15). Ces deux versets, et d'autres encore – comme celui relatif à la liberté de la veuve de « se marier à qui elle veut ; seulement, que ce soit dans le Seigneur » (1Co 7.39) – ont été interprétés de manière presque univoque dans le sens où les mariages avec les non-croyants ne sont pas en harmonie avec la volonté divine.<sup>2</sup>

Si ce type d'interprétation a été constant, la façon de traiter ces mariages l'a moins été, alternant entre sévérité majeure et mineure.

En Occident, Tertullien, par exemple, est plutôt sévère, en assimilant le mariage avec les gentils à l'adultère et au crime.<sup>3</sup> Le Concile d'Elvire (305–306) interdit le mariage des chrétiens avec les juifs, hérétiques ou païens (cf. Mahfoud 1965, 88).

En Orient, c'est lors du Concile de Laodicée (341) que va apparaître pour la première fois un canon concernant les mariages mixtes disant que les membres de l'Eglise devront interdire à leurs enfants d'épouser indifféremment les hérétiques (can. X)<sup>4</sup>, sauf si ceux-ci promettent de se convertir (can. XXXI) (cf. Mahfoud 1965, 86; Ceccarelli-Morolli 1995, 138). L'utilisation de l'adverbe « indifféremment » semble illustrer une situation dans laquelle le problème de la foi devait être fortement considéré dans le choix du futur conjoint, mais il ne s'agissait pas d'une exclusion insurmontable.

Le Concile de Chalcédoine (451) interdit aux « *lectoribus* » (lecteurs) et aux « *psalmistis* » (psalmistes) d'épouser une femme hérétique et à leurs enfants de se marier avec des hérétiques, juifs ou païens – sauf dans le cas où ils promettraient de se convertir à la foi « orthodoxe » –, sous peine de censure canonique (can. XIV) (cf. Mahfoud 1965, 86; Ceccarelli-Morolli 1995, 139, 140).

<sup>2</sup> L'Eglise adventiste partage cette position. Cf. Rodriguez 2007.

<sup>3</sup> Cf. Tertullien, *Ad uxorem* II, 3.

<sup>4</sup> Cf. Mahfoud 1965, 86 (pour le texte grec); Ceccarelli-Morolli 1995, 138 (pour le texte latin).

Le Concile *in Trullo* (691) décrète que les mariages entre chrétiens et hérétiques sont interdits et que, là où ils ont été stipulés, ils sont considérés comme nuls et à dissoudre, sous peine d'expulsion de la communauté des croyants (can. LXXII) (cf. Mahfoud 1965, 86, 87; Ceccarelli-Morolli 1995, 141, 142). En réalité, le décret ne semble pas avoir été appliqué uniformément dans le sens de la nullité,<sup>5</sup> dans le monde chrétien occidental comme oriental (cf. Mahfoud 1965, 87), reconnaissant, au contraire, la constante validité de ces mariages, bien qu'interdits, et donc illicites (cf. Gaudemet 1989, 49).

S'il existe une préoccupation pastorale envers les dangers liés aux mariages mixtes, nous pouvons toutefois suggérer que l'Eglise ancienne n'avait pas envisagé le problème d'un point de vue formel et juridique, en utilisant, au moins relativement à la célébration des mariages, les lois et coutumes romaines (cf. Fuchs 1984, 101).

La législation de l'Empire christianisé influence le problème de son propre point de vue. Par exemple, les empereurs Constantin (339) et Valentinien (388) décrètent la peine de mort pour les mariages entre chrétiens et juifs (cf. Mahfoud 1965, 86), alors que Justinien, n'interdisant pas le mariage avec les hérétiques, impose toutefois l'éducation chrétienne des enfants, sous peine de refus des droits de succession (cf. Gaudemet 1989, 49).

Avec le temps, parallèlement à la juridisation progressive de l'Eglise catholique, en particulier à partir du pape Alexandre III (1159-1181) (cf. Fantappiè 1999, 123), le droit canonique formalise les empêchements pour *disparitas cultus*, c'est-à-dire pour un mariage entre un baptisé dans l'Eglise catholique et un non-baptisé (c'est-à-dire non-chrétien), et pour *mixta religio*, dans le cas d'un mariage entre un baptisé dans l'Eglise catholique et un baptisé dans une autre Eglise chrétienne (hérétique ou schismatique). Ce dernier empêchement a assumé une signification particulière pour l'Eglise catholique à partir de la Contre-Réforme du XVI<sup>e</sup> siècle, par rapport aux mariages avec les protestants. Les réformés, tout en refusant une grande partie des empêchements canoniques, reproduisent en revanche un tel empêchement dans leur propre droit ecclésial en interdisant le mariage avec les « papistes », sous peine d'exclusion de la sainte Cène pour les époux et de sanctions disciplinaires pour le ministre la célébrant (cf. Rimoldi 2003a, 54 ; Rimoldi 2004, 9-11).

Il y a encore et toujours une certaine défaveur envers les mariages mixtes, mais aujourd'hui la rigueur des normes confessionnelles s'est beaucoup adoucie et, à partir des années 1960, ces normes ont fait l'objet de modifications, soit grâce au développement des relations œcuméniques et au dialogue interreligieux, soit à cause de l'élaboration théologique qui s'est développée dans certains endroits religieux, comme par exemple dans l'Eglise catholique, dans laquelle les

---

<sup>5</sup> Pour une synthèse des commentaires des trois canonistes byzantins du XII<sup>e</sup> siècle Balsamon, Zonaras et Aristenos sur le can. LXXII, voir Coppola 1998.

documents produits par le Concile Vatican II ont rendu nécessaire la modification de la législation canonique.<sup>6</sup>

Les paragraphes qui suivent présentent, avec quelques commentaires sur la conception du mariage en général, la position de quatre dénominations – catholique, orthodoxe, vaudois et adventiste – par rapport aux mariages mixtes, c'est-à-dire entre deux chrétiens qui ne font partie de la même Eglise.

## 2. L'église catholique

### 2.1 Le mariage comme sacrement

L'Eglise catholique considère le mariage comme une union ou pacte (*foedus*) (cf. Caputo 1984, 247ff.) entre deux êtres humains de sexe différent, une union stable, et destinée à tous les hommes, pas seulement aux croyants. Selon l'Eglise catholique, le Christ lui-même a élevé le mariage au rang de sacrement<sup>7</sup> et « c'est pourquoi, entre baptisés, il ne peut exister de contrat matrimonial valide qui ne soit, par le fait même, un sacrement » (can. 1055, § 2).

Le mariage catholique est régi par le droit divin et par le droit canonique,<sup>8</sup> « restant sauve la compétence du pouvoir civil pour les effets purement civils de ce même mariage » (can. 1059). Le caractère sacramental attribué au mariage relève de la revendication du pouvoir de réglementation de l'Eglise soit sur le mariage en tant qu'acte (*matrimonium in fieri*), soit sur le mariage en tant que rapport (*matrimonium in facto esse*)<sup>9</sup>. Le divorce n'est pas admis, mais les tribunaux ecclésiastiques peuvent déclarer la nullité du mariage *ex tunc*, c'est-à-dire dès son commencement.

<sup>6</sup> Pour le droit canonique précédent au *Codex* du 1983, cf. Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei 1966 (*Instructio Matrimonii sacramentum*); Paul VI 1970 (*Motu proprio Matrimonia mixta*); Tomko 1971.

<sup>7</sup> *Catéchisme de l'Eglise Catholique*, § 1601 (Le sacrement du mariage) : « L'alliance matrimoniale, par laquelle un homme et une femme constituent entre eux une communauté de toute la vie, ordonnée par son caractère naturel au bien des conjoints ainsi qu'à la génération et à l'éducation des enfants, a été élevée entre baptisés par le Christ Seigneur à la dignité de sacrement » ; *Code de droit canonique*, can. 1055, § 1 : « L'alliance matrimoniale, par laquelle un homme et une femme constituent entre eux une communauté de toute la vie, ordonné par son caractère naturel au bien des conjoints ainsi qu'à la génération et à l'éducation des enfants, a été élevée entre baptisés par le Christ Seigneur à la dignité de sacrement ».

<sup>8</sup> Nous considérerons ici seulement l'Eglise catholique latine et son droit canonique, contenu dans le *Codex Iuris Canonici* de 1983. Pour le droit des Eglises catholiques orientales se référer au *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* de 1990.

<sup>9</sup> Finocchiaro 1995, 20: « Le caractère sacramental du mariage défini ... par le Concile de Trente emporte le pouvoir sur le lien. En effet, seule l'Eglise a le 'divin dépôt' des sacrements et donc seule sa suprême autorité a le pouvoir de définir quelles sont les conditions pour leur validité, aussi bien que l'autorité compétente, suivant le can. 838 3,4 c.i.c., a le pouvoir d'établir ce qui il faut pour une licite célébration et leur réception (can. 841 c.i.c.) ».

Le mariage est interdit aux religieux et à ceux qui reçoivent le sacrement de l'ordre, sauf pour les diacres ordonnés à un âge avancé qui sont déjà mariés (cf. Feliciani 1991, 105-108).

Le mariage contracté par deux époux baptisés, l'un catholique et l'autre lié à une « Église ou à une communauté ecclésiale n'ayant pas la pleine communion avec l'Église catholique » (can. 1124)<sup>10</sup> a le caractère de sacrement (cf. Finocchiaro 1995, 15-16). Ce type de mariage est défini, selon la terminologie catholique, de mariage mixte<sup>11</sup> et n'inclut pas le mariage avec les infidèles, c'est-à-dire avec les non-baptisés (can. 1086).

Le mariage mixte, bien qu'il ait nature de sacrement et qu'il soit capable de produire les mêmes effets sacramentels qu'un mariage contracté par deux fidèles catholiques, est considéré comme une source de problèmes différents et ultérieurs de ceux auxquels un ménage « normal » est soumis. C'est pour cela que le mariage ne peut être célébré (« *prohibitum est* », can. 1124) sans l'expresse permission, appelée licence, de l'autorité ecclésiastique compétente.<sup>12</sup> La licence peut être accordée, généralement par l'ordinaire du lieu, seulement s'il y a une « cause juste et raisonnable » (can. 1125) et que les conditions requises sont remplies.

## 2.2 Les conditions

La première condition est que le parti catholique déclare « qu'il est prêt à écarter les dangers d'abandon de la foi et promettra sincèrement de faire tout son possible pour que tous les enfants soient baptisés et éduqués dans l'Église catholique » (can. 1125, 1<sup>er</sup>).

La deuxième condition est que l'époux/se non-catholique soit informé(e) de la promesse faite par l'époux/se catholique par rapport aux enfants (can. 1125, 2<sup>e</sup>). Normalement, la promesse du fiancé catholique doit être documentée par écrit avec un formulaire signé devant le curé compétent, qui doit à son tour attester que

<sup>10</sup> Cf. *Catéchisme de l'Église Catholique*, § 1633.

<sup>11</sup> Sur l'évolution au travers des siècles de la norme canonique sur l'empêchement de *mixta religio* et *disparitas cultus*, cf. Caputo 1984, 263, 265-267.

<sup>12</sup> *Catéchisme de l'Église Catholique*, § 1634: « La différence de confession entre les conjoints ne constitue pas un obstacle insurmontable pour le mariage, lorsqu'ils parviennent à mettre en commun ce que chacun d'eux a reçu dans sa communauté, et à apprendre l'un de l'autre de façon dont chacun vit sa fidélité au Christ. Mais les difficultés des mariages mixtes ne doivent pas non plus être sous-estimées. Elles sont dues au fait que la séparation des chrétiens n'est pas encore surmontée. Les époux risquent de ressentir le drame de la désunion des chrétiens au sein même de leur foyer. La disparité de culte peut encore aggraver ces difficultés. Des divergences concernant la foi, la conception même du mariage, mais aussi des mentalités religieuses différentes, peuvent constituer une source de tensions dans le mariage, principalement à propos de l'éducation des enfants. Une tentation peut se présenter alors : l'indifférence religieuse ».

l'époux non-catholique a effectivement pris connaissance de la promesse de son/sa futur(e) conjoint(e).

La troisième condition est que les « deux partis doivent être instruits des fins et des propriétés essentielles du mariage, qui ne doivent être ignorés ni par l'un ni par l'autre des contractants » (can. 1125, 3<sup>e</sup>). Ils doivent être instruits en particulier, du fait que la doctrine catholique attribue au mariage les propriétés d'unité et d'indissolubilité (can. 1056), et que ses buts sont le bien des conjoints et la procréation et l'éducation des enfants (can. 1055).

Comme nous l'avons vu, une des préoccupations du législateur canonique est celle d'assurer que les enfants nés ou reçus dans le mariage soient éduqués dans la foi catholique. En effet, l'éducation est un des domaines dans lequel la famille chrétienne accomplit sa vocation d'édification du peuple de Dieu, donnant « aux parents ... la très grave obligation de les éduquer et jouissent du droit de le faire » (can. 226, § 2). Tous les parents, baptisés ou non sont chargé d'un tel devoir, mais « pour les époux chrétiens [catholiques] cela constitue un vrai ministère ecclésial, d'une importance comparable à celui des presbytères puisque c'est à eux "d'assurer l'éducation chrétienne de leurs enfants selon la doctrine transmise par l'Église" (can. 226 § 2) » (Feliciani 1991, 104).

### 2.3 La célébration des mariages mixtes

Le mariage, une fois la licence obtenue, doit être normalement célébré *facie ecclesiae*, c'est-à-dire de façon canonique. Néanmoins, en présence de graves difficultés, l'ordinaire du lieu du parti catholique, ayant éventuellement écouté l'ordinaire du lieu de la célébration, si différent, a la faculté de dispenser de la forme canonique, à condition qu'il y ait « une certaine forme publique de célébration » (can. 1127, § 1).

Entre les différentes motivations qui justifient la concession de la licence il peut y avoir, par exemple, un rapport de parenté entre un des époux et un ministre d'une autre Eglise (cf. Conferenza Episcopale Italiana 1990 [« Decreto generale sul matrimonio canonico »]). Le can. 1127, § 2, prévoit que ce soit aux conférences épiscopales d'établir les normes pour la concession de la licence.

La Conférence épiscopale italienne (CEI) a par exemple établi qu'une « certaine forme publique de célébration » emporte la nécessité que le mariage non soumis à la forme canonique soit en tout cas célébré devant un légitime ministre de culte d'une autre confession religieuse chrétienne, n'étant pas admis de régler la seule célébration civile du mariage, étant nécessaire de « donner évidence au caractère religieux du mariage » (ibid.). Toutefois, même l'exclusion du rite civil peut être surmontée, selon ce qui « est établi par d'éventuelles ententes avec d'autres

confessions chrétiennes » (ibid.), comme les accords de 1997–2000 entre l'Eglise évangélique vaudoise et la CEI<sup>13</sup>.

La norme canonique sur les mariages mixtes empêche, outre la célébration canonique, toute autre cérémonie religieuse comportant le renouvellement du consentement. Elle exclut aussi la « concélébration religieuse », c'est-à-dire l'hypothèse par laquelle le ministre « catholique et le ministre non-catholique, chacun accomplissant son propre rite, demandent ensemble le consentement des partis » (can. 1127, 3). Tant que la célébration a obtenu la licence, une participation à la cérémonie n'est pas exclue et le ministre du parti non-catholique peut « participer activement à la liturgie de la parole et à la prière commune » (can. 1108 sqq.) célébrée par le ministre conduisant le mariage. Dans les mêmes conditions le ministre catholique peut participer à la cérémonie non-catholique dans l'hypothèse dans laquelle le mariage serait célébré avec un rite non-catholique.<sup>14</sup>

### 3. Les églises orthodoxes

#### 3.1 Le mariage dans l'orthodoxie

Selon Jean Chrysostome, le grand docteur oriental du mariage, « le mariage est le sacrement (*mysterion*) de l'amour »<sup>15</sup>. Le but premier du mariage est l'amour conjugal (cf. Evdokimov 1965, 431, 432).

Le mariage dans les Eglises orthodoxes est régi par le droit ecclésial commun à toute l'Orthodoxie constitué des Saints Canons des sept premiers conciles œcuméniques,<sup>16</sup> des conciles régionaux ayant un caractère œcuménique (cf. Parlato 2003, 90), des canons des Saints Apôtres et des canons de certains Pères grecs (ibid.). De plus, chaque Eglise orthodoxe, à côté de ce type de droit ecclésial commun, a sa propre législation étatique et/ou canonique.

En général, les Eglises orthodoxes, basées sur le concept de *mysterion*, prétendent que le mariage doit être célébré par les fidèles dans la forme canonique, devant un prêtre orthodoxe, sous peine d'invalidité, en raison du fait que selon l'opinion prévalant dans le monde orthodoxe, le rite sacré serait une partie essentielle de l'administration du sacrement,<sup>17</sup> selon une ancienne

<sup>13</sup> Cf. « Testo comune per un indirizzo pastorale dei matrimoni tra cattolici e valdesi o metodisti in Italia » (1997) et « Testo applicativo » (2000). Ces deux documents sont disponibles dans Conferenza Episcopale Italiana / Chiesa evangelica valdese 2001. Cf. Rimoldi 2003b, 1513–1530.

<sup>14</sup> Cf. Conferenza Episcopale Italiana 1990.

<sup>15</sup> P.G., 51, 230, cité par Evdokimov 1965, 431.

<sup>16</sup> Nicée I (325), Constantinople I (381), Ephèse (431), Chalcedoine (451), Constantinople II (553), Constantinople III (680), Nicée II (787). Cf. Mori et Salachas, 2000, 15–22.

<sup>17</sup> Cf. Brogi 1978, 170, cité par Parlato 2003, 96.

tradition historique<sup>18</sup>. Ceux qui célèbrent seulement le mariage civil sont exclus de la communion ecclésiastique, jusqu'à ce que le mariage soit célébré selon la liturgie orthodoxe<sup>19</sup>.

Selon les Pères de l'Église ancienne, le mariage doit être monogame de manière absolue, jusqu'au point d'exclure le mariage des veufs. En général, les Églises orthodoxes considèrent actuellement, selon la décision prise au Concile de Constantinople du 920, qu'un deuxième mariage pour les veufs est admis, un troisième est passible de sanctions canoniques et un quatrième est absolument interdit (cf. Melia 1971, 183).

Dans l'orthodoxie, contrairement au catholicisme, le mariage n'interdit pas l'accès au diaconat ou au sacerdoce (sauf le remariage d'un veuf ou le mariage avec une veuve) (cf. Melia 1971, 184), mais celui qui a reçu le sacrement de l'ordre avant de se marier n'a pas le droit d'accéder au mariage<sup>20</sup>. Toutefois, les évêques choisis parmi les moines ne sont normalement pas mariés.

Dans la majorité des Églises orthodoxes, le mariage est considéré comme indissoluble. Cependant, à cause du principe de l'*économie*, une situation concrète de dissolution du mariage peut être acceptée (cf. Prader 1992, 22–26) là où il y a eu un divorce civil. L'annulation ecclésiastique est aussi prévue (cf. Melia 1971, 184–192).

### 3.2 Mariages mixtes dans l'orthodoxie

Même si les Églises orthodoxes n'ont jamais considéré les autres chrétiens comme étant hérétiques (cf. Giansin 1994, 491), n'appliquant pas le canon LXXII du Concile *in Trullo* mentionné ci-dessus, les mariages mixtes ne sont pas considérés favorablement, et un empêchement spécifique pour ce type de mariage est prévu.

La célébration est pourtant possible, mais est soumise à deux conditions : le mariage doit être célébré par un prêtre orthodoxe avec la permission préalable de l'évêque;

les deux époux, si l'un est orthodoxe et l'autre non, doivent promettre de baptiser et d'éduquer leurs enfants dans l'orthodoxie.

Il s'agit en réalité d'une position moyenne, puisque selon la Conférence des Métropolitains des éparchies européennes du Patriarcat Œcuménique de Constantinople, les mariages entre orthodoxes et chrétiens d'autres confessions sont valides tant qu'ils sont célébrés suivant le rite de ces derniers. L'Église copte

<sup>18</sup> Deliyannis 1993, 122: « Léon VI le Philosophe décréta, pour la première fois en 893 ap. J.-C., par sa Nouvelle n° 89, l'introduction de la forma religiosa comme une forme obligatoire pour la célébration valable des mariages entre chrétiens ».

<sup>19</sup> Cf. *Notizie ortodosse* 84.2, 1986, 43, cité Parlato 2003, 96.

<sup>20</sup> Cf. Concile *in Trullo*, can. 13; Evdokimov 1965, 427.

et l'Eglise éthiopienne sont cependant complètement opposées au mariage mixte.<sup>21</sup>

### 3.3 Un cas concret : la Grèce

Etant donné la multiplicité des Eglises souscrivant à la tradition orthodoxe il nous est impossible d'entrer ici dans les détails de tous les droits ecclésiastiques. Nous avons donc choisi d'approfondir seulement la situation grecque, qui est particulière à cause du strict lien entre les législations civiles et ecclésiastiques, dû au fait que l'orthodoxie grecque est l'Eglise officielle et dominante de l'Etat hellénique.<sup>22</sup>

A partir de sa lutte pour l'indépendance de la domination ottomane (1821–1827), la Grèce a considéré la célébration religieuse du mariage comme étant la seule valable pour les orthodoxes comme pour les autres cultes (cf. Gianesin 1994, 497–498; Vavouskos 1983, 102–108).

Le code civil de 1940, dans son article 1367, § 1, établit qu'« il n'y a point mariage de personnes appartenant à l'Eglise orthodoxe orientale en l'absence de cérémonie religieuse célébrée par un prêtre de cette Eglise » et qu'il serait de même pour un « mariage entre un chrétien du dogme oriental et un chrétien d'un autre dogme ». Le mariage d'un chrétien (orthodoxe ou non) avec un non-chrétien était interdit.<sup>23</sup>

L'article 1367 a été modifié en 1982 par la loi 1250 qui a introduit la formulation suivante du § 1 : « Le mariage est contracté soit par la déclaration simultanée de consentement mutuel (mariage civil), soit par la cérémonie célébrée par un prêtre de l'Eglise orthodoxe orientale ou par le ministre de tout autre culte (dogme ou religion) connu en Grèce ». Le § 3 du même article prévoit que « les conditions de la cérémonie religieuse ainsi que toute autre modalité relative sont régies par les rites et les canons du dogme ou de la religion selon lequel le mariage est célébré, à moins qu'ils ne soient contraires à l'ordre public » (Deliyannis 1993, 131).

L'article 1371, qui n'a pas été changé, prévoit qu'en cas de mariage mixte « la cérémonie religieuse est célébrée selon le dogme ou la religion de chacune des personnes qui contractent le mariage, pourvu que lesdits dogmes ou religions soient reconnus en Grèce ». Le mariage mixte devrait donc être célébré deux fois, une fois pour chacun des cultes concernés (cf. Deliyannis 1993, 132; *contra* Gianesin 1994, 499).

<sup>21</sup> Pour les différentes positions des Eglises orthodoxes envers les mariages mixtes, cf. Prader 1992, 140–143.

<sup>22</sup> Cf. Papastathis 1995, 153–169; Kyriazopolous 2001.

<sup>23</sup> Sur le régime précédent à la modification de 1982, cf. Vogel 1954.

L'Eglise orthodoxe hellénique reconnaît la validité d'un mariage mixte d'un croyant orthodoxe seulement s'il est célébré par un prêtre orthodoxe (cf. Prader 1992, 141).

#### 4. L'église évangélique vaudoise

##### 4.1 Mariage chrétien et mariage civil

Si pour les Eglises faisant partie de la tradition orthodoxe il est possible d'identifier une législation canonique commune, ce n'est pas le cas dans le protestantisme. En effet, même si les différentes Eglises protestantes sont liées entre elles par des origines communes qui remontent à la Réforme du XVI<sup>e</sup> siècle, chaque Eglise a son propre droit ecclésial. Nous allons ici analyser la situation de l'Eglise évangélique vaudoise qui est historiquement l'une des Eglises les plus représentatives du paysage protestant, et qui a reçu le titre de *mater reformationis* (cf. Armand Hugon, Molnár, et Vinay 1974–1980; Tourn 1983), remontant aux origines du mouvement vaudois à la fin du XII<sup>e</sup> siècle.

En Italie à la suite du Pacte d'intégration de 1975, les Eglises vaudoise et méthodiste assument le nom d'« Eglise évangélique vaudoise » (cf. Long 1991, 109). Les deux partagent le refus des réformateurs (cf. Rimoldi 2003a et 2004) de la définition du mariage comme « sacrement » (cf. Peyrot 1992, 173). La norme vaudo-méthodiste sur la matière est contenue dans le *Documento sul matrimonio* de 1971 (RO.M/1971), approuvé par le Synode vaudois avant son intégration avec l'Eglise méthodiste. Dans ce document le mariage est défini comme un « institut fondamental de la condition humaine », qui s'est concrétisé dans l'histoire de l'humanité « de différentes façons selon les temps dans les différentes sociétés » (RO.M/1971, art. 1). L'Eglise évangélique vaudoise, ainsi que plusieurs Eglises protestantes (cf. Dumas 1994, 710), pensent en effet que bibliquement il est impossible d'identifier avec clarté « une théologie du mariage, une définition de son essence ou autre indication d'une liturgie matrimoniale » (Scuderi 1971, 3). En d'autres termes, il « n'existe pas, à proprement parler, de mariage chrétien, mais plutôt une façon chrétienne de vivre le mariage » (Sonelli 1972, 4). « Nous sommes très loin de la conception du "mariage religieux", réduit à une simple cérémonie nuptiale ; il s'agit de l'engagement total de sa propre vie conjugale qui se déroule pour toute la durée de l'existence ; et qui est garanti, non pas par le fait que les noces ont été célébrées d'une manière ou d'une autre, mais par le fait que les croyants vivent jour après jour leur vocation » (Sonelli 1972, 6).

Le mariage se présente dans les législations civiles en vigueur comme « une union dans laquelle les rapports entre les deux sexes sont conduits de manière volontaire et stable pour une cohabitation durable d'un homme et d'une femme » (RO.M/1971, art. 2). Le mariage, en tant que fait social, tombe sous la

réglementation détaillée de la discipline juridique en vigueur dans la société civile (RO.M/1971, art. 4).

Aux dimensions sociale et juridique va s'ajouter, pour les croyants, la dimension de la foi. L'article dédié au mariage chrétien précise en effet qu'il existe une façon chrétienne de comprendre le mariage – en tant que mariage *in facto esse* – qui consiste à le vivre comme « expression de l'amour pour le prochain et de l'alliance de la grâce qui lie les croyants à leur Seigneur » (RO.M/1971, art. 8), indépendamment des modalités d'accès – mariage *in fieri* – au statut conjugal (cf. Sonelli 1972, 4).

En précisant que « le mariage est constitué du libre et réciproque consensus des époux » (RO.M/1971, art. 12), l'Eglise évangélique vaudoise se réfère, comme le fait l'Eglise catholique et beaucoup d'autres Eglises chrétiennes, au *consensus facit nuptias*<sup>24</sup>. Un tel principe fait que « les époux sont eux-mêmes les artisans de leur mariage » (RO.M/1971, art. 14) (cf. Peyrot 1992, 173).

Le fait que le mariage ait une dimension civile essentielle requiert des contractants de « certifier » leur mariage en utilisant une des formes prévues par l'ordre juridique étatique étant valides civilement (RO.M/1971, art. 13, 14) : celle devant l'officier d'état civil ou celle devant un ministre du culte qui peut célébrer un mariage valable civilement. Le fait que le terme « célébration » ne soit pas utilisé n'est pas un hasard. Le concept du terme « certification » est ici préféré (cf. Sonelli 1972, 8).

En conséquence, la forme publique au travers de laquelle la certification est obtenue n'est pas pertinente (RO.M/1971, art. 15). L'Eglise offre aux contractants sa propre liturgie en tant que forme publique de certification. Une conséquence logique est l'absence de forme de célébration exclusive, *ad validitatem* (RO.M/1971, art. 17).

## 4.2 Mariages interconfessionnels

A l'intérieur du document RO.M/1971 le thème des mariages mixtes et interconfessionnels est amplement traité : quatre chapitres sur huit y sont dédiés. L'article 19 fait avant tout une distinction terminologique. Pour l'Eglise évangélique vaudoise le terme de « mariage mixte » est à utiliser seulement si l'on fait référence à un mariage dans lequel seulement l'un des deux époux est un croyant chrétien. Le mariage entre croyants chrétiens de confessions diverses est plutôt défini comme « mariage interconfessionnel » (cf. Beaupère 1994) même si en réalité une telle définition est en pratique seulement utilisée en cas de mariage

<sup>24</sup> Conseil oecuménique des Eglises, *Mariage et la division parmi les Eglises* (1966), cité par Sweeting 1969, 152 : « le libre consentement de l'homme et de la femme pour s'engager dans cette union est en tout cas la condition *sine qua non* d'un mariage authentique. Le fait que l'homme et la femme sont créés à l'image de Dieu et appelés à dominer sur la création s'exprime le mieux lors qu'ils s'unissent comme partenaires dans une liberté de choix ».

entre croyants évangélique et catholique (cf. Sonelli 1972, 8, 9). Plutôt que de parler de la simple appartenance, c'est-à-dire d'être passé par un rite baptismal, le passage semble faire référence à l'adhésion concrète à une confession religieuse, adhésion convaincue et vécue en toute sincérité (cf. Sonelli 1972, 9). En conséquence, un mariage entre un croyant évangélique et un non-croyant, même si ce dernier avait été baptisé dans son enfance, doit être considéré comme « mariage mixte » (cf. Commissione del Sinodo delle Chiese valdesi e metodiste 1982, 53).

Le choix de la cérémonie nuptiale par laquelle le mariage recevra sa certification publique, en cas de mariages mixtes ou interconfessionnels, représente un moment d'émotivité particulière, et est seulement l'une des difficultés qu'un tel type de lien devra surmonter dans la vie conjugale et familiale (RO.M/1971, art. 20). Les difficultés dérivent de la « compréhension différente de la signification de la vie conjugale », diversité qui empêche une pleine « communion spirituelle entre les conjoints ». Dans le mariage interconfessionnel (cf. Ariarajah 1994) les difficultés peuvent être affrontées « dans la commune référence au Christ, unique Seigneur et Sauveur », à condition que les deux époux aient pris la décision de fonder leur propre vie en commun sur la Parole de Dieu (RO.M/1971, art. 22). En plus des difficultés dérivant de problèmes concrets de vie, les époux contractant un mariage interconfessionnel « se sentent mal à l'aise à cause des implications des divisions de la chrétienté qui se répercutent sur leur union » (RO.M/1971, art. 23).<sup>25</sup>

Malgré les difficultés des mariages interconfessionnels rappelées dans le paragraphe précédent, l'Eglise « n'oppose pas sa discipline à la libre décision des époux et à leur responsabilité directe devant le Seigneur avant leur mariage » (RO.M/1971, art. 26), responsabilité qui ne se limite pas seulement au choix de la forme de certification publique de leur mariage, mais aussi au choix de « recevoir l'annonce de la grâce de Dieu » (RO.M/1971, art. 27). Pour l'Eglise évangélique vaudoise, « en mémoire des abus des régimes fascistes et nazis, et en opposition à toute forme de racisme » (Sonelli 1972, 10), les diversités de races, de nationalités, de conditions sociales ou de confessions religieuses des époux ne font pas obstacle à la licéité ou à la validité du mariage et il n'y a donc aucun type de dispense à demander pour la certification d'un tel mariage (RO.M/1971, art. 25.). L'accès à la liturgie matrimoniale vaudoise n'a ni conditions ni garanties préalables, puisque celles-ci sont considérées « contraires à la liberté du chrétien » (RO.M/1971, art. 30). Dans le cas où le mariage produirait/adopterait des enfants, les parents sont « les seules responsables devant Dieu des engagements qu'ils ont envers lui en rapport à leurs enfants » ; c'est à eux qu'appartiennent toutes décisions concernant le baptême et l'éducation chrétienne des enfants nés d'un mariage interconfessionnel (RO.M/1971, art. 31). Même si aucune caution n'est

<sup>25</sup>Aussi le document « Mariage et la division parmi les Eglises » du Conseil œcuménique des Eglises met en évidence le fait que le « mariage mixte » était le point le plus douloureux lors de la division des Eglises. Cf. Conseil œcuménique des Eglises 1966, 141 sqq.

exigée du croyant vaudois ou méthodiste quant au témoignage de foi à rendre envers le conjoint ou les enfants, l'Eglise évangélique vaudoise rappelle qu'un tel témoignage reste une de ses responsabilités (RO.M/1971, art. 32), et que, là où il manquerait, elle, dans un esprit de charité, exercera sa propre responsabilité, « reprochant, sollicitant, priant » (RO.M/1971, art. 36).

Le document sur le mariage précise clairement la position vaudoise par rapport aux *cautiones* exigées par la législation canonique : l'imposition d'engagement et « l'exercice de pressions » sur le conjoint catholique afin qu'il donne des cautions préventives (RO.M/1971, art. 33) sont « déploré[s] ». Le parti évangélique selon sa foi et par rapport aux « engagements que le parti catholique pourrait se disposer à assumer en rapport à sa propre discipline ecclésiastique », devra se limiter à déclarer de manière explicite que ce type « d'engagements, cautions et dispenses, ne sont pertinents ni pour lui ni pour son Eglise et ne peuvent en aucune manière engager leur conjoint dans ce domaine de leur mariage » (RO.M./1971, art. 34). L'accès à la certification publique, selon la liturgie vaudoise en cas de mariage interconfessionnel est donné selon la position du parti évangélique « en cohérence avec sa foi et non en tant que dispense ou d'autorisation dont l'autre parti est doté » (RO.M/1971, art. 35).

La préparation de jeunes à un mariage mixte ou interconfessionnel est de la responsabilité spécifique de l'Eglise qui doit l'exercer afin d'informer les futurs époux des fondements du mariage, des problèmes de vie conjugale invariablement liés à de tels mariages (RO.M/1971, art. 38) et de la responsabilité parentale. En considérant cela, l'Eglise peut « légitimement déconseiller ces mariages » (RO.M./1971, art. 37).

Dans les articles 50 à 53 du RO.M/1971, le thème de la liturgie est repris. En confirmant la position adoptée par tous les synodes précédents (cf. Sinodo della Chiesa valdese 1990 [1965]), le document exclut la possibilité de concélébration de la liturgie matrimoniale (RO.M/1971, art. 50). Toutefois, il est possible pour les consistoires, là où le parti non-évangélique le demande, d'autoriser des personnes qui appartiennent à la confession du/de la conjoint/e non-évangélique à participer à la liturgie vaudoise (RO.M/1971, art. 51). En cas de certification civile, ou dans une autre Eglise, si la partie évangélique le demande, les consistoires locaux peuvent demander à ce qu'un « témoignage » soit rendu (RO.M/1971, art. 52).

L'Eglise évangélique vaudoise, suivant une tradition établie (cf. Peyrot 1956, 58), prévoit la possibilité, suite à une certification civile, d'une liturgie nuptiale d'intercession spécifique – liturgie qui ne prend pas la place d'une nouvelle célébration, mais qui se limite à bénir une union qui a déjà été stipulée. Il est exclu que des liturgies vaudoises puissent être utilisées pour des mariages interconfessionnels qui ont été certifiés, ou le seront, selon une liturgie célébrée par une autre Eglise (RO.M/1971, art. 53) (cf. Chiesa evangelica valdese 1997, section 9-1 et 9-2).

## 5. L'église adventiste du septième jour

### 5.1 Définition du mariage

L'article 23 des *Croyances fondamentales des adventistes du septième jour*, présente le mariage comme une institution divine de la création, définie par Jésus comme étant « une union à vie entre un homme et une femme » (*Croyances fondamentales des adventistes du septième jour*, n° 23).<sup>26</sup> Pour le chrétien « les vœux du mariage l'engagent aussi bien vis-à-vis de Dieu que vis-à-vis de son conjoint et ne devraient être échangés qu'entre des personnes qui partagent la même foi » (ibid.). Les éléments essentiels de la relation sont « l'amour, l'estime, la responsabilité et le respect mutuel » (ibid.).

La conviction que le mariage est une institution<sup>27</sup> apparaît donc clairement. La pensée adventiste s'intègre dans la pensée protestante qui voit le mariage en tant qu'« ordre de la création » (Brunner 1939, 14; Vinay 1954, 137), ou, en d'autres termes, comme « mandat divin » (Bonhoeffer 1995, 47, 48).

Le mariage étant une institution divine, l'Eglise adventiste du septième jour pense donc qu'il est conforme à la volonté divine d'élaborer des normes ecclésiastiques le concernant.<sup>28</sup> L'Eglise adventiste, toutefois, ne revendique pas une compétence exclusive, mais tient en compte la dimension civile : « Bien que Dieu seul ait présidé au premier mariage, nous savons qu'aujourd'hui les hommes vivent sous un gouvernement terrestre. Il faut donc, en tout premier lieu, tenir compte à la fois de l'aspect divin et de l'aspect civil du mariage. L'aspect divin est régi par les lois de Dieu, tandis que l'aspect civil est réglé par les lois de l'Etat » (*Manuel d'Eglise* 2005, 211). Si les lois étatiques, tout comme les coutumes, sont toutefois en contradiction avec la loi divine elles doivent être rejetées : « Quand Jésus ordonne : 'Que l'homme donc ne sépare pas ce que Dieu a uni', il établit une règle de conduite pour l'Eglise sous le régime de la grâce, qui doit toujours dépasser tout acte civil qui risquerait d'outrepasser son interprétation de la loi divine réglementant le mariage. Il donne ici une règle de conduite à laquelle ses disciples devraient adhérer même si l'Etat et les coutumes accordent une plus grande liberté » (ibid.).

---

<sup>26</sup> *Ce que croient les adventistes* 1990.

<sup>27</sup> Le « Résumé des croyances doctrinales », présent dans le *Manuel d'Eglise* jusqu'à l'édition 2005, plaçait aussi, dans l'article 15, le mariage dans les institutions divines remontant à l'Eden. Institution honorée par Jésus, qui a « mis l'accent sur sa sainteté et sa pérennité », le mariage, comme l'affirme plusieurs fois le Nouveau Testament, a un caractère sacré et est lié à l'engagement de chaque époux « à être fidèle et pur pour la vie ».

<sup>28</sup> *Manuel d'Eglise* 2005, 211 (édition 2000): « Dans la crainte du Seigneur, l'Eglise ici présente les principes et les pratiques qui devraient s'appliquer en matière de mariage, de divorce et de remariage ». L'édition de 1990 était, à mon avis, plus prégnante: « C'est dans la crainte du Seigneur que l'Eglise a formulé les principes et les règles applicables au mariage, au divorce et au remariage » (*Manuel d'Eglise* 1991, 166).

## 5.2 Vocation de la famille et mariages mixtes

Le mariage, institution divine pleine de promesses pour l'humanité, devient une source de bénédiction ayant la possibilité de créer une famille heureuse quand mari et femme partagent les mêmes idéaux et les mêmes buts (ibid., 186). Le partage de la même foi est l'élément le plus important (cf. Rock 2000, 728), en considérant que « des divergences dans les questions religieuses ou dans les croyances sont de nature à gâcher le bonheur du foyer : elles créent la confusion, l'anxiété, et compromettent l'éducation des enfants »<sup>29</sup> et conduisent souvent « au découragement et parfois même à une perte complète de la foi chrétienne » (*Manuel d'Eglise* 2005, 186.).

Si ces considérations peuvent être appliquées à tous les hommes sans distinction, pour les croyants adventistes il y a aussi l'appel à vivre le mariage comme lieu idéal d'union des composants de la famille, entre eux et avec Dieu, dans une dimension que l'on pourrait définir de « prophétique », c'est-à-dire capable de présenter aux non-croyants la beauté et la bienveillance de l'amour divin, vécu dans sa dimension familiale.<sup>30</sup> La perspective prophétique est présentée avec vigueur dans les écrits d'Ellen G. White.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> *Manuel d'Eglise* 2005, 186. Dans l'Eglise adventiste l'éducation religieuse et la catéchèse des enfants dans la famille est soutenue fortement par l'Eglise qui prévoit, à partir des premiers mois de vie jusqu'à l'âge adulte, une catéchèse spécifique pour chaque âge : les classes progressives de l'Ecole du sabbat. De plus, les enfants peuvent participer à des groupes de scouts adventistes.

<sup>30</sup> Flowers et Flowers 2004, 9, 10: « While our work for Christ is to begin with the family, the mission of the home extends beyond his members. Families where Jesus has transformed hearts and lives are beacons of light for the community, winsome witnessing centers that draw others to the Saviour. In the quest to discover God's purpose for our homes, the various personalities, talents, gifts, and abilities of each family member are recognized as precious resources for the mission God has in mind for our unique family circle ».

<sup>31</sup> White, 1987, 31, 32, 36: « Ce n'est pas une petite chose pour une famille de devoir représenter Jésus, en respectant la loi de Dieu dans un milieu incroyant. Il nous est demandé d'être des lettres vivantes connues et lues de tous les hommes, ce qui implique pour nous des redoutables responsabilités [*Testimonies for the Church*, vol. 4, p. 106]. Une famille où règnent l'ordre et la discipline témoigne davantage en faveur de la religion chrétienne que tous les sermons qui peuvent être prononcés. Une telle famille fournit la preuve que les parents ont réussi à se conformer aux directives divines et que leurs enfants sont prêts à servir Dieu dans l'Eglise. De plus, leur influence s'accroît car, à mesure qu'ils transmettent, ils reçoivent pour transmettre davantage encore. Le père et la mère trouvent en leurs enfants des aides, qui apportent à d'autres les enseignements reçus au foyer. Le milieu dans lequel ils vivent en bénéficie puisqu'il s'en trouve enrichi pour le temps et pour l'éternité. Toute la famille est engagée au service du Maître ; par son pieux exemple, ses semblables sont encouragés à être fidèles et loyaux envers Dieu dans les contacts qu'ils entretiennent avec l'admirable troupeau de Dieu. [Review and Herald, 6 juin 1899]. La plus grande épreuve du pouvoir de la religion chrétienne qui puisse être offerte au monde est la présence d'une famille où règnent l'ordre et la discipline. Une telle famille constitue plus que toute autre chose un argument en faveur de la vérité, car elle est un vivant témoin de la puissance effective de cette vérité dans le cœur humain [*Testimonies for the Church*, vol. 4, p. 304]. Le foyer chrétien où cet idéal est cultivé constitue, en faveur de la vérité du christianisme, un témoignage que l'incroyant est incapable de réfuter. Chacun peut se rendre compte qu'il y réside une puissance agissant jusque

Le point 23 des *Croyances fondamentales* suggère le fait que « le resserrement des liens familiaux est l'un des signes distinctifs du dernier message évangélique »<sup>32</sup>. Dans la même optique, le document *Total Commitment to God* spécifie que « la présence du Saint Esprit dans la vie du croyant est démontrée par le maintien, là où c'est possible, d'un foyer chrétien où les standards et les principes du Christ sont à la fois enseignés et pratiqués »<sup>33</sup>.

Une attention particulière est donnée à la dimension prophétique dans les directives pour le travail du Département de la Famille (cf. Flowers et Flowers 2003). L'un de ses objectifs est « donner des ressources aux familles pour leur permettre d'être des témoins séduisants. Au-delà de la priorité accordée à la maison comme le champ de mission le plus important, le Ministère de la Famille aide les familles à découvrir et à utiliser leurs dons spirituels en faveur de la communauté autour d'eux. Le Département encourage et donne les moyens aux familles pour se rapporter de façon gagnant avec les membres de la famille qui ne sont pas croyants, se lier d'amitié avec leurs voisins, partager les bonnes nouvelles de la vie en Christ, et soutenir, par leurs prières, offrandes et services, la mission de l'Église »<sup>34</sup>.

Il est donc possible de comprendre comment, dans l'optique présentée, le mariage peut être vécu pleinement dans tous ses aspects seulement lorsque les deux conjoints partagent la même vision du monde et la même foi.<sup>35</sup>

### 5.3 Ministres adventistes et rite religieux

La perspective exposée ci-dessus semble rendre impossible, du moins en ce qui concerne la célébration de mariages mixtes par un ministre adventiste, la distinction entre chrétiens appartenant à d'autres confessions et croyants d'autres cultes (juifs, musulmans, bouddhistes, etc.) ou non-croyants et athées, parce que tous remontent à la même prescription, adressée aux ministres adventistes, de ne pas célébrer de mariages mixtes, c'est-à-dire entre adventistes et non-

---

dans le cœur des enfants et que c'est là un temple érigé au Dieu d'Abraham, si tous les foyers qui se disent chrétiens l'étaient en réalité, leur influence serait immense : ils seraient en vérité "la lumière du monde" [Patriarches et prophètes, p. 123, 124] ».

<sup>32</sup> Croyances fondamentales des adventistes du septième jour, 23.

<sup>33</sup> Le document *Total Commitment to God – A Declaration of Spiritual Accountability in the Family of Faith* a été approuvé dans le General Conference of Seventh-day Adventists Executive Committee à la Annual Council Session, 1–10 octobre 1996, et a été inséré dans le *General Conference Working Policy*.

<sup>34</sup> *General Conference Working Policy 2001–2002*, 287 (FF 10, § 5).

<sup>35</sup> General Conference of Seventh-day Adventists 1990, 300: « L'Écriture enseigne très clairement que les croyants devraient se marier seulement avec d'autres croyants. Mais le principe va plus loin encore. La véritable unité du couple exige un accord en ce qui concerne les croyances et la pratique. Les différences religieuses conduisent à des différences dans le style de vie qui peuvent créer des tensions profondes et des ruptures dans le mariage. Pour réaliser l'unité dont parle l'Écriture, les croyants devraient se marier au sein de leur propre communauté ». Cf. E.G. White 1987, 26–28.

adventistes.<sup>36</sup> L'Eglise adventiste « presse instamment les pasteurs ... de ne pas célébrer de tels mariages »<sup>37</sup>; même la concélébration par un ministre adventiste d'un mariage mixte avec des ecclésiastiques d'autres confessions est à exclure.<sup>38</sup>

Le fait que dans certains pays les ministres adventistes peuvent célébrer des mariages qui soient reconnus par l'Eglise et l'Etat ne change rien en rapport avec cette interdiction. En effet, les normes qui règlent cette situation (cf. Rimoldi 2010, 73–93) n'obligent pas les ministres à célébrer tous les mariages qui leur sont demandés, mais respectent les directives confessionnelles internes du ministre qui peut refuser des mariages que son Eglise ou sa conscience ne l'autorisent pas à célébrer.<sup>39</sup>

Il est toutefois bon de souligner que l'interdiction concernant les mariages mixtes regarde exclusivement les ministres et non pas les époux. En effet, face à cette position nette et explicite de défaveur envers les mariages mixtes, il y a la reconnaissance de la liberté du fidèle, qui peut librement contracter un mariage avec un(e) conjoint(e) non-adventiste, sans avoir besoin de dispense ou licence de quelque autorité ecclésiastique, ni être soumis à quelque forme de discipline

<sup>36</sup> Récemment la Division euroafricaine a donné son avis favorable, après avoir consulté le Biblical Research Institute, à la célébration d'un mariage entre un adventiste et un adventiste du Mouvement de réforme, en considérant que les deux églises sont très proches doctrinalement et qu'ils partagent la même foi, même s'ils ne font pas partie de la même dénomination.

<sup>37</sup> *Manuel d'Eglise* 2005, 187. Le fait qu'il s'agisse d'une vraie interdiction est confirmé par d'autres documents, par exemple, *Seventh-Day Adventist Minister's Manual* 1992, 246; Rock 200, 746 (*Handbook of Seventh-Day Adventist Theology*).

<sup>38</sup> « Cérémonies œcuméniques de mariage » 1993 (Déclaration de principe votée par le Comité de la Division eurafricaine): « La célébration œcuménique d'un mariage est une cérémonie religieuse conduite en commun par des ecclésiastiques de confessions différentes, quelle que soit la partie de la cérémonie traitée par les pasteurs présents. Procéder à une telle bénédiction nuptiale donne l'impression que, dans un mariage mixte, les différences de communions religieuses et de styles de vie des partenaires sont sans importance. Il est vrai que le procédé tient compte de l'appartenance confessionnelle différente et des sentiments qu'éprouvent les personnes présentes, mais il ne prend pas en considération les difficultés auxquelles le couple sera quotidiennement confronté dans la vie conjugale et dans l'éducation des enfants. Selon notre lecture des Saintes Ecritures et la compréhension que l'Eglise adventiste a d'elle-même l'accord des partenaires dans le domaine de la foi et du mode de vie qui en découle est une base essentielle à une vie de famille et à un mariage harmonieux. La participation officielle d'un prédicateur de l'Eglise adventiste à une bénédiction de mariage œcuménique signifierait qu'en ce qui concerne les arrangements du mariage et la vie de famille, les croyances fondamentales des partenaires sont sans importance. Par conséquent, la participation d'un(e) pasteur(e) de l'Eglise adventiste à une telle cérémonie ne peut être ni approuvée ni reconnue comme un acte pastoral responsable. Au cas où un mariage mixte aurait tout de même eu lieu, il est du devoir du pasteur adventiste d'aider le couple à pratiquer au foyer et dans l'éducation des enfants une religion fondée sur les principes bibliques ».

<sup>39</sup> Le 30 novembre 2006 en Afrique du Sud est entré en vigueur le *Civil Union Act, 2006* qui permet le mariage entre personnes du même sexe. L'Eglise adventiste sud-africaine, en considérant que ses ministres sont des officiers publics pour ce qui concerne le mariage, a envoyé une requête pour revendiquer le droit de ne pas célébrer des mariages homosexuels. La section 5 de la loi avait déjà établi que seules les dénominations qui auraient fait une demande écrite au Ministre des affaires internes seront autorisées à célébrer ce type de mariage (*Civil Union Act, 2006*, § 5, 1–6). Cf. « South Africa: Church Reaffirms Marriage as Biblically Defined Heterosexual Union. » 2006.

ecclésiastique.<sup>40</sup> « La décision finale, relative au choix du partenaire, appartient aux personnes concernées » (*Manuel d'Eglise* 2005, 187), et en cas de mariage mixte, « l'Eglise doit manifester son amour fraternel et sa préoccupation en encourageant le couple à tendre vers l'unité totale en Christ » (ibid.).

Les mariages mixtes impliquant un adventiste seront donc célébrés devant l'officier d'état civil ou un ministre du culte d'une autre confession<sup>41</sup> qui peut célébrer un mariage reconnu civilement.

Ce type de situation peut créer de fortes tensions dans les communautés locales. Certains membres ou familles entières sont en colère ou déçus car ils se voient refuser la célébration du jour qu'ils considèrent comme un des plus importants et beau de leur vie. Certains ministres considèrent que c'est une occasion perdue pour accompagner officiellement leurs membres dans leur mariage.

Même si la règle est assez claire et qu'en théorie elle n'admet pas d'exceptions, les pratiques varient dans les différentes Unions et Fédérations européennes. En Italie, par exemple, en essayant de concilier le respect de la règle avec le désir de l'époux/se adventiste de partager sa joie avec sa communauté de foi, le Comité exécutif a établi la possibilité, pour l'époux/se dont le conjoint/e non-adventiste partage le principe chrétien du mariage, et à la condition qu'ils aient déjà contracté un mariage civil, d'avoir une rencontre sociale et spirituelle dans le lieu de culte, à condition qu'il soit clairement spécifié que le mariage a été célébré ailleurs et en évitant tous les symboles du mariage : échange de vœux et de bague, et bénédiction nuptiale solennelle (cf. « Delibere Uicca del 23 maggio 2001 » 2002, 8-9).

## 6. Conclusion

Comme nous l'avons vu, plusieurs des caractéristiques attribuées au mariage sont commun aux dénominations analysées : monogamie, hétérosexualité, stabilité du lien, libre consensus, respect pour les prérogatives de l'autorité civile.

Les différences, formelles du moins, apparaissent dans les doctrines concernant la nature ontologique du mariage.<sup>42</sup> Les catholiques et orthodoxes parlent de

---

<sup>40</sup> Sauf naturellement si la cérémonie de célébration du mariage comporte un ou plusieurs actes qui peuvent être liés à un des motifs justifiant une mesure disciplinaire selon le *Manuel d'Eglise*. Par exemple, une cérémonie de mariage avec un non-chrétien qui prévoit le sacrifice d'un poulet à une divinité satanique serait considéré comme idolâtre et blasphème.

<sup>41</sup> Il nous semble un peu excessif qu'en cas de mariage mixte le pasteur adventiste devrait aider le couple à trouver un autre ministre (*Seventh-Day Adventist Minister's Manual* 1992, 247). A notre avis, dans ce genre de cas il serait mieux de suggérer au couple un mariage civil, auquel on pourrait faire suivre une réunion spirituelle, sans échange de vœux ou autres éléments qui pourraient faire penser à un mariage, mais dans laquelle on rappellera aux époux les droits et les devoirs que selon la parole de Dieu chacun a contracté envers l'autre et les invitera à l'unité dans la foi adventiste.

<sup>42</sup> Pour un point de vue catholique qui tente de surmonter cette opposition, cf. Coccopalmerio 2001, 14, 15.

sacrement, alors que pour les vaudois (cf. Chiesa evangelica valdese 1963, 114) et les adventistes, qui ne partagent pas cette position, il s'agit d'une institution, avec tout ce que cette distinction comporte et dont nous avons seulement fait allusion dans cet article (cf. Pöhler 2007, 405-433).

En ce qui concerne les mariages interconfessionnels, tous les droits religieux chrétiens que nous avons analysés ont des solutions normatives analogues sur certains points. C'est le cas, par exemple, du refus qui est partagé par les quatre Eglises soit de la double célébration, soit d'un rite célébré en même temps par deux ministres d'Eglises différentes (concélebration).

Un autre exemple de cette proximité entre les dénominations est celui de la préoccupation, présente dans les quatre Eglises même si sous formes différentes, pour la foi du conjoint-fidèle et pour l'éducation des enfants dans la religion du parent-fidèle. Il nous faut souligner que seul le droit orthodoxe a gardé la nécessité pour l'époux non-orthodoxe de faire une promesse formelle préalable en assurant l'exclusion d'activités de prosélytisme dans la famille. La norme catholique est un peu moins sévère puisqu'elle demande au conjoint catholique de promettre de ne jamais quitter sa foi et de faire tous les efforts possibles dans le but de baptiser et éduquer les enfants dans la foi catholique. Il est donc aisé de comprendre comment, à l'intérieur d'un mariage mixte avec un fidèle orthodoxe, ou catholique, qui veut observer scrupuleusement sa religion, un accord entre les parents sera plus difficilement obtenu.

Toutes les Eglises analysées semblent chercher à concilier les mêmes exigences. Il y a, d'un côté, la volonté d'une prise de position claire en rapport avec un acte qui est interdit, désapprouvé ou déconseillé : il est commun de considérer la présence d'une tradition qui voit les mariages mixtes ou interconfessionnels comme étant en eux-mêmes une difficulté majeure, qui doit être prise en compte soit par la confession soit par le fidèle.<sup>43</sup> A cause de cette attitude de défaveur, ces mariages font l'objet, à l'intérieur des droits ecclésiastiques analysés, d'une norme particulière, plus restrictive par rapport à celle concernant le mariage en général.

De l'autre côté, il y a les exigences du pasteur envers ses propres fidèles, qui doivent être aimés, protégés et assistés (et éventuellement disciplinés), même quand ils s'éloignent du conseil qui leur a été donné et qu'ils se trouvent dans une situation émotive qui peut être très sensible.

Dans toutes les normes internes des confessions considérées il y a la possibilité de surmonter la défaveur envers les mariages mixtes. En effet, il y a des normes qui permettent de célébrer des mariages mixtes ou de les considérer comme étant valide à l'intérieur de l'ordre ecclésiastique. Ainsi, les Eglises catholique et orthodoxe, qui en règle générale interdisent les mariages mixtes, célèbrent ces mariages tant qu'il y a preuve d'une licence de l'autorité ecclésiastique et dans certaines conditions spécifiques. L'Eglise évangélique vaudoise, qui pourtant

---

<sup>43</sup> Cf. Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei 1966, § 655 ; Conferenza annuale della Chiesa evangelica metodista d'Italia 1990 [1964].

déconseille les mariages mixtes et interconfessionnels, offre sa liturgie (qui a une valeur civile en Italie) non seulement à ses fidèles qui veulent contracter un tel mariage, mais, par exemple, à deux époux dont l'un est adventiste et l'autre catholique. L'Eglise adventiste interdit à ses ministres de célébrer les mariages mixtes, mais reconnaît la validité des mariages civils mixtes célébrés ailleurs.

Alors que l'Eglise adventiste ne considère pas le mariage mixte d'un fidèle comme un acte passible de discipline, elle ne l'approuve pas. Pour mettre en garde le fidèle et montrer publiquement sa défaveur pour cette pratique, elle interdit à ses ministres de célébrer de tels mariages. Comme il a déjà été dit, cette interdiction n'est pas souvent bien perçue par les époux. Elle est vécue avec malaise soit par les ministres qui veulent respecter la règle, convaincus de sa validité, soit par les ministres dont la conscience ne permet pas de suivre la règle d'une manière stricte.<sup>44</sup>

Le fondement de la règle interdisant aux ministres adventistes de célébrer des mariages mixtes n'est pas celui d'appliquer la discipline, qui est réservé aux péchés graves et publics. Plutôt, comme nous l'avons vu, la raison devrait être recherchée dans le désir de 1. mettre en garde les époux (le non-adventiste aussi) sur le fait qu'un mariage mixte a une difficulté supplémentaire par rapport aux autres mariages ; 2. exprimer la défaveur de l'Eglise pour ce type de mariage (qu'elle accepte pourtant si célébré ailleurs).

Les temps changent et il est bon de périodiquement réévaluer nos règles et nos praxis pour voir si elles sont toujours conformes à notre théologie et si elles peuvent être encore comprises aujourd'hui (cf. Oliver 1999, 72-79).

On pourrait donc, tout en respectant les deux piliers indiqués ci-dessus, proposer une règle plus nuancée qui pourrait inclure des aspects qui manquent actuellement.

L'une des nombreuses suggestions possibles serait d'envisager que les ministres adventistes célèbrent ce type de mariage à condition que les époux aient suivi un cours préparatoire dans lequel le ministre aura la possibilité de leur montrer les futures difficultés et de trouver un moyen de les surmonter et si possible d'expliquer à l'époux/se non-adventiste la foi adventiste en cherchant, de manière respectueuse, à lui en faire apprécier sa beauté.

L'Eglise, par conséquent, aurait été conforme à sa théologie qui n'approuve pas des mariages mixtes et exprime sa position en rendant l'accès au mariage plus complexe.

De plus, en tant que célébrant, un ministre aurait la possibilité de prêcher l'Évangile de manière solennelle pendant la cérémonie religieuse à l'époux/se adventiste, mais spécialement à l'époux/se non-adventiste et à sa famille. Il aurait aussi de ce fait un moyen préférentiel (« je vous ai préparés et je vous ai mariés »)

---

<sup>44</sup> Nous prenons ici un point de vue formel et nous considérons donc comme adventiste toute personne inscrite au registre d'Eglise. Nous sommes cependant conscient qu'il n'est pas à l'homme de juger le cœur humain et que dans certains cas le conjoint non-adventiste est un chrétien plus fidèle que l'adventiste.

pour rester en contact avec l'époux/se non-adventiste, soit pour l'aider à comprendre les besoins de l'époux/se adventiste, soit pour l'encourager à entreprendre un processus de catéchèse.

## Bibliographie

- Ariarajah, S. Wesley: « Matrimonio interreligioso. » *Dizionario del movimento ecumenico*. Bologna : EDB, 1994, 714–717.
- Armand Hugon, A., A. Molnár, et V. Vinay : *Storia dei valdesi*. 3 vol. Torino : Claudiana, 1974–1980.
- Beaupère, R.: « Matrimoni misti. » *Dizionario del movimento ecumenico*. Bologna : EDB, 1994, 706–707.
- Bonhoeffer, Dietrich : *Etica*. Brescia : Queriniana, 1995.
- Broggi, M. : « ‘Communicatio in sacris’ tra cattolici e cristiani orientali non cattolici. » *Antonianum* 53, 1–2, 1978, 170–193.
- Brunner, Emil : *Das Gebot und die Ordnungen*. Zürich : Zwingli-Verlag, 1939.
- Caputo, G. : *Introduzione allo studio del diritto canonico moderno*. Vol. 2 : *Il matrimonio e le sessualità diverse : tra istituzione e trasgressione*. Padova : Cedam, 1984.
- Catéchisme de l'Eglise Catholique*. [En ligne.] Disponible sur [http://www.vatican.va/archive/FRA0013/\\_INDEX.HTM](http://www.vatican.va/archive/FRA0013/_INDEX.HTM) (consulté le 15 janvier 2013).
- Ceccarelli-Morolli, D. : « I matrimoni misti alla luce dei Sacri Canones del primo millennio. » *Nicolaus* 12.2, 1995, 137–143.
- « Cérémonies œcuméniques de mariage. » [Déclaration de principe votée par le Comité de la Division eurafricaine en séance plénière, le 11 novembre 1992 à Jongny (Suisse).] *Servir*, n° 1, 1993, 63.
- Chiesa evangelica valdese : *Catechismo evangelico*. Torino : Claudiana, 1963.
- Chiesa evangelica valdese : « Manuale di servizio. » 1997.
- Coccopalmerio, F. : « Presentazione del Testo comune per un indirizzo pastorale dei matrimoni tra cattolici e valdesi o metodisti. » *Oecumenica Civitas* 1.1, 2001, 11–19.
- Commissione del Sinodo delle Chiese valdesi e metodiste : *I matrimoni interconfessionali tra cattolici ed evangelici in Italia*. Torino : Claudiana, 1982.
- « Conferenza annuale della Chiesa evangelica metodista d'Italia (1964). » E. Paschetto, P. Sbaffi, E. Rivoir (eds.) : *Evangelici in Italia. Documenti delle Chiese battiste, metodiste e valdesi (1961–1990)*. Torino : Claudiana, 1990, 55–56.
- Conferenza Episcopale Italiana : « Decreto generale sul matrimonio canonico. » Rome, 5 novembre 1990.
- Conferenza Episcopale Italiana / Chiesa evangelica valdese : *I matrimoni tra cattolici e valdesi o metodisti in Italia*. Torino/Leumann : Claudiana/Elledici, 2001.
- Conseil œcuménique des Eglises : « Mariage et la division parmi les Eglises. » Rapport, 1966.

- Coppola, R. : « I matrimoni misti nel pensiero dei canonisti costantinopolitani del XII secolo. » *Il Diritto ecclesiastico* 109.2, 1998, 231-241.
- « Delibere Uicca del 23 maggio 2001. » *Il Messaggero avventista*, janvier 2002, 8-9.
- Deliyannis, J. : « Le mariage religieux et son efficacité civile en droit hellénique. » Consortium européen pour l'étude des relations églises-état : *Les effets civils du mariage religieux en Europe*. Milano : Giuffrè, 1993.
- Dumas, A. : « Matrimonio I. » *Dizionario del movimento ecumenico*. Bologna : EDB, 1994.
- Evdokimov, P. : « *L'Ortodossia*. » Bologna : Il Mulino, 1965.
- Fantappiè, C. : *Introduzione storica al diritto canonico*. Bologna : Il Mulino, 1999.
- Feliciani, G. : *Il popolo di Dio*. Bologna : Il Mulino, 1991.
- Finocchiaro, F. : *Il matrimonio nel diritto canonico*. Bologna : Il Mulino, 1995.
- Flowers, K., et R. Flowers (eds.) : *Family Evangelism. Bringing Jesus to the Family Circle*. Silver Spring : Department of Family Ministries – General Conference of Seventh-day Adventists, 2003.
- Flowers, Ron, and Karen Flowers : « Marriage : Twin of the Sabbath, but a Day Older. » *Ministry*, Août 2004, 9-10.
- Fuchs, Ernst : *Desiderio e tenerezza*. Torino : Claudiana, 1984.
- Gaudemet, J. : *Il matrimonio in Occidente*. Torino : Sei, 1989.
- Ce que croient les adventistes... : 27 vérités bibliques fondamentales*. Dammarie-lès-Lys : Vie et Santé, 1990.
- General Conference Working Policy 2001-2002*. [Silver Spring:] General Conference of Seventh-day Adventists, [2001].
- Gianesin, B. : « Matrimoni misti tra cattolici e ortodossi in Grecia. » R. Coppola : *Atti del Congresso internazionale « Incontro fra canonici d'Oriente e d'Occidente »*. Vol. 2. Bari : Cacucci, 1994.
- Kyriazopolous, K.N. : « The 'Prevailing Religion' in Greece : Its Meaning and Implications. » *Journal of Church and State* 43.3, 2001, 511-538.
- Long, G. : *Le confessioni religiose « diverse dalla cattolica »*. Bologna : Il Mulino, 1991.
- Mahfoud, P. : « Les mariages mixtes : étude historico-canonique. » *Apollinaris* 38, 1965, 84-95.
- Manuel d'Eglise*. Dammarie-lès-Lys : Editions Vie et Santé, 2005.
- Manuel d'Eglise*. Dammarie-lès-Lys : Editions Vie et Santé, 1991.
- Melia, E. : « Le lien matrimonial à la lumière de la théologie sacramentaire et de la théologie morale de l'Eglise orthodoxe. » *Revue de droit canonique* 21.1-4, 1971, 180-197.
- Messner, F. : « Les droits internes des religions : aspects comparatifs. » S. Ferrari et G. Mori (eds.) : *Religioni, diritti, comparazione*. Brescia : Morcelliana, 2003.
- Mori, G., et D. Salachas : *Ordinamenti giuridici delle Chiese cattoliche orientali*. Bologna : Il Mulino, 2000.

- Oliver, Barry D. : « Can or Should Seventh-Day Adventist Belief Be Adapted to Culture? » Jon L. Dybdahl (ed.) : *Adventist Mission in the 21st Century*. Hagerstown : Review and Herald, 1999, 72–79.
- Papastathis, C. : « Le régime constitutionnel des cultes en Grèce. » Consortium européen : *Rapports religions-état: Le statut constitutionnel des cultes dans les pays de l'Union européenne*. Milano : Giuffrè, 1995.
- Parlato, V. : *Le Chiese d'oriente tra storia e diritto*. Torino : Giappichelli, 2003.
- Peyrot, Giorgio : *Guida per i matrimoni da celebrarsi con effetti civili davanti ad un ministro di culto evangelico*. Torre Pellice : Claudiana, 1956.
- Peyrot, Giorgio : « L'ordinamento delle Chiese valdesi. » V. Parlato et G.B. Varnier (eds.) : *Normativa ed organizzazione delle minoranze confessionali in Italia*. Torino : Giappichelli, 1992, 167–181.
- Pöhler, Rolf : « 'Ce mystère est grand' . Le mariage est-il un sacrement ? Une perspective adventiste. » R. Lehmann (ed.) : *Le Mariage. Etudes en Ethique Adventiste 1*. Dammarie-les-Lys : Editions Vie et Santé, 2007, 405–433.
- Paul VI : « Matrimonia mixta. » [Motu proprio, 31 mars 1970.] *Acta Apostolicae Sedis* 62, 1970, 257ff.
- Prader, J. : *Il matrimonio in Oriente e Occidente*. Rome : Pontificium Institutum Orientalium, 1992.
- Rimoldi, Tiziano : « Riforma protestante e diritto matrimoniale nell'Europa continentale del XVI secolo (I). » *Adventus* 13, 2003a, 32–57.
- Rimoldi, Tiziano : « I matrimoni tra cattolici e valdesi o metodisti in Italia. » *Il Diritto ecclesiastico* 114.4, 2003b, 1513–1530.
- Rimoldi, Tiziano : « Riforma protestante e diritto matrimoniale nell'Europa continentale del XVI secolo (II). » *Adventus* 14, 2004, 4–24.
- Rimoldi, Tiziano : « Mariage civil ou mariage religieux ? » Richard Lehmann (ed.) : *Le Mariage. Etudes en Ethique Adventiste 2*. Dammarie-les-Lys : Editions Vie et Santé, 2010, 73–93.
- Rock, Calvin B. : « Marriage and Family. » *Handbook of Seventh-Day Adventist Theology*. Commentary Reference Series 12. Hagerstown : Review and Herald, 2000, 724–750.
- Rodríguez, Ángel M. : « Les mariages interconfessionnels. » Richard Lehmann (ed.) : *Le Mariage. Etudes en éthique adventiste 1*. Dammarie-les-Lys : Editions Vie et Santé, 2007, 251–291.
- Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei : « Instructio 'Matrimonii sacramentum', 18 mars 1966. » *Acta Apostolicae Sedis* 58, 1966, 235ff.
- Scuderi, G. : *Il matrimonio. Problema di fede*. Rome : Concistoro della Chiesa valdese, 1971.
- Seventh-Day Adventist Minister's Manual*. Silver Spring : General Conference of Seventh-day Adventists, 1992.
- Sinodo della Chiesa valdese : « Atti del Sinodo, art. 17. [1965] » E. Paschetto, P. Sbaffi, E. Rivoir (eds) : *Evangelici in Italia. Documenti delle Chiese*

- battiste, metodiste e valdesi (1961–1990). Torino : Claudiana, 1990, 139–140.
- Sonelli, A. : *Il documento del Sinodo valdese sul matrimonio*. Torino : Claudiana, 1972.
- « South Africa: Church Reaffirms Marriage as Biblically Defined Heterosexual Union. » 11 décembre 2006. [En ligne.] Disponible sur <http://news.adventist.org/archive/articles/2006/12/11/south-africa-church-reaffirms-marriage-as-biblically-defined-heterosexual-u> (consulté le 15 janvier 2013).
- Sweeting, M. : *Les Eglises et les mariages mixtes*. Paris : Cerf, 1969.
- Tomko, J. : *Matrimoni misti*. Napoli : Edizioni Dehoniane, 1971.
- Tourn, G. *I valdesi. La singolare vicenda di un popolo chiesa*. Torino : Claudiana, 1983.
- Vavouskos, C. : « Les mariages mixtes d'après le droit en vigueur en Grèce. » *Kanon* 1983, 102–108.
- Vinay, Valdo : « La famiglia come ordinamento divino e come vocazione. » *Protestantesimo* 9.3–4, 1954, 137–148.
- Vogel, C. : « Fiançailles, mariage et divorce d'après le droit en vigueur en Grèce. » *Revue de droit canonique* 4.3, 1954, 298–328.
- White, Ellen G. : *Le foyer chrétien*. Dammarie-les-Lys : Editions Vie et Santé, 1987.

**Abstract**

After describing and comparing the church law of four denominations (Roman Catholic, Orthodox, Waldensian, and Adventist) regarding inter-confessional marriages, this article tries to highlight common features with the aim of finding juridical solutions that the Seventh-day Adventist Church could use to reconsider its praxis of accommodating the requests of some church members and pastors while, at the same time, safeguarding the denomination's doctrinal principles.

**Zusammenfassung**

Dieser Artikel beginnt mit einer Beschreibung und einem Vergleich des Kirchenrechts in vier Kirchen (Katholiken, Orthodoxe, Waldenser und Adventisten) in Bezug auf interkonfessionelle Ehen. Darauf aufbauend werden Gemeinsamkeiten in Augenschein genommen – mit dem Ziel, kirchenrechtliche Lösungen für die Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten zu finden, die Anwendung finden können in Bezug auf die Praxis, Anliegen von Kirchenmitgliedern und Pastoren in diesem Bereich zu entsprechen und gleichzeitig Lehrüberzeugungen der Kirche aufrecht zu erhalten.

Tiziano Rimoldi est directeur du « Istituto Avventista di cultura biblica », Florence. E-mail: [t.rimoldi@avventisti.it](mailto:t.rimoldi@avventisti.it)

## The Sabbath and the Reign of God in the Gospels and in Seventh-Day Adventist Theology

Eliezer Gonzalez

### Abstract

In John 5:17, Jesus simply defended his healing of the crippled man at Bethesda by replying to the Jews, “My Father is working ... and I myself am working.” This fact encapsulates the broader theme of Jesus’ defences against accusations of Sabbath violations. It is striking that, in the exchanges over the Sabbath, Jesus never referred to the Sabbath as a day of rest. What was it in the Jews’ understanding that Jesus was trying to correct? Although on the basis of the Pentateuch the concept of the Sabbath as rest remains both defining and foundational, this paper examines the reasons for, and the nature of, Jesus’ concept of the Sabbath as a day of work. It argues that Jesus’ understanding of the Sabbath was fundamentally messianic in nature, and explores what this may entail. There is a danger that in the pursuit of the idea of the “Sabbath as rest”, one can lose sight of Jesus’ own concept of the Sabbath.

Many facets of the biblical Sabbath have been seen in a positive light by many within the broader Christian community in recent decades.<sup>1</sup> While the work of previous Adventist scholars has rightly highlighted the importance of the Sabbath,<sup>2</sup> the recent work by Tonstad (2009) fills a crucial need by pointing incisively towards the development of a more complete theology of the Sabbath. Within this context, this paper aims to contribute towards the conceptualisation of a New Testament and Christological theology of the Sabbath.

In particular, this paper seeks to highlight Jesus’ understanding of the Sabbath as representing the messianic reign of God. This will be done in the context of his Sabbath healings, but even more importantly, within the context of the proclamation of his messianic identity and ministry. Each of these elements was intertwined within Jesus’ own understanding of his own messianic ministry.

It is important to acknowledge that “the crucial gospel witness to the Sabbath is set in controversy” (Andreasen 1978, 95). In order to endeavour to ascertain Jesus’ own understanding of the Sabbath, it is therefore necessary to examine the evidence within its polemical setting. The Sabbath healings of Jesus were focal

<sup>1</sup> One influential work has been Heschel and Heschel 2005 (originally published in 1951).

<sup>2</sup> This has been significantly within a historical apologetic context, as in the works by John N. Andrews, and in Andreasen (1978, 95), and Bacchiochi (1984, 289–316).

points of controversy. The gospel writers undeniably emphasize Jesus' Sabbath healings to the point that it seems quite reasonable to believe that it was Jesus' own intention to highlight them. O'Day and Hylén (2006, 159) accordingly comment that

the tradition strongly suggests that Jesus deliberately chose the sabbath as an issue over which to do battle. The synoptics (and John) consistently affirm that Jesus, not the afflicted, took the initiative in healings on the sabbath.

Jesus' Sabbath sayings therefore appear mainly within the context of his responses to the ire of the Jewish leaders resulting from these healings.<sup>3</sup> Therefore, if we wish to understand Jesus' own conceptualisation of the Sabbath, then we must consider these sayings. This should be done not with the intention of ignoring the broader context of the Sabbath in the Old Testament and in Second Temple Judaism, but with the intention of focusing on Jesus' own understanding of the Sabbath. In other words, we do not wish to place *a priori* interpretations on what Jesus says about the Sabbath, but rather examine closely what his statements mean in their specific contexts.

It is difficult not to be struck by the audaciously radical nature (Borg 1998, 166)<sup>4</sup> of these Sabbath statements. Becker (1998, 301) observes that they are "repeatable, polemical statements, which he [Jesus] himself probably repeated, and which therefore were preserved in the memories of his hearers." The radical nature of these sayings should be understood within the context of the community identity as defined by first-century Judaism, particularly around the practices of circumcision, food laws, and Sabbath observance; therefore, any perceived challenge to these prevailing notions is likely to have been seen as a challenge to the community itself (O'Day and Hylén 2006, 64). Borg (1998, 171) comments that "to the opponents in the sabbath controversies, in most cases named as Pharisees, this threatened to dissolve the sabbath institution as a distinctive mark of Israel, and thus threatened Israel's existence."<sup>5</sup>

A recent significant work by Andrea Mayer-Haas challenges these common scholarly assumptions using the criterion of historical plausibility. She concludes not only that "Jesus' relation to the Sabbath and his concrete Sabbath praxis were not an outstanding element of his ministry" but also that "altogether, Jesus' concrete Sabbath observance did not differ from one of his average pious contemporaries" (Mayer-Haas 2003, 680). In spite of this, Mayer-Haas is willing to concede that Jesus' encounters with the Pharisees over the Sabbath may be based on a "historic nucleus" (ibid., 679), since groups such as the Pharisees and the Essenes represented particularly pious perspectives. For Mayer-Haas, the Sabbath

---

<sup>3</sup> Matthew 24:20 is the only extant Sabbath saying of Jesus outside of the sayings connected with Sabbath healings.

<sup>4</sup> The radical nature of these sayings has been used by scholars to strongly argue for their authenticity. See also fn. 50, O'Day and Hylén (2006, 159), and Ensor (1996).

<sup>5</sup> See also Davies and Sanders (1999).

narratives in the third and fourth gospels were developed in the context of the later conflicts within Christianity in relation to the Gentile mission and its encounters with Judaism, so that “their content cannot, therefore, be utilized for a direct conclusion regarding the Sabbath activities of the historical Jesus” (*ibid.*, 676).

Scholars such as Mayer-Haas and Meier (2009) have therefore split the previous general consensus.<sup>6</sup> It is evident that the arguments in this essay follow the view that the Sabbath encounters described in the gospels go back to the historical Jesus and reflect the issues of the time. The scope of this essay does not permit an adequate engagement with the thorough work of Mayer-Haas; however, one of the key issues of using the criterion of historical plausibility is precisely the historically *implausible* fact that Jesus was indeed crucified. Although crucifixion was not uncommon in Roman Palestine, the vast majority of first-century Galilean rabbis were *not* crucified. Therefore, the words and actions of Jesus must have sorely antagonised the Jewish leaders. The best evidence that we have for this are the records in the four Gospels.

## 1. Key Characteristics of Jesus’ Sabbath Sayings

### 1.1 The Focus on Work in Jesus’ Sayings

We therefore turn to the character of Jesus’ statements in relation to his Sabbath healings (cf. Blomberg 2001, 108–118; Bauckham 2006, 358–471; Meier 2009, 235, 257). First, it is notable that Jesus clearly highlights the notion of *work* in his defence of his own Sabbath works.<sup>7</sup> In Luke 13, Jesus heals a woman who has been sick for eighteen years, and he responds to the indignant synagogue official by discussing the legitimacy of *work* on the Sabbath day (in particular vv. 15–17). It is also quite notable that Jesus never explicitly enunciated the concept of the Sabbath as “rest” in his extant sayings;<sup>8</sup> rather, this is the understanding of his opponents. Their general view of the Sabbath is as a day for “not working”.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Meier (2009, 237) concludes that none of the narratives of Jesus’ healing on the Sabbath can be accepted as evidence for Sabbath disputes that go back to the historical Jesus. For recent work on the authenticity of the narratives in the book of John generally, see Bauckham (2006). On the authenticity of John 5:1–47 specifically, see Blomberg (2001).

<sup>7</sup> Of course not all work was prohibited in Second Temple Judaism, although the focus would have been clearly on resting and not on working. Jesus sustaining the focus on the concept of work itself is thus extraordinary.

<sup>8</sup> Matthew 11:28–29 may be understood in connection with the associated extended polemic of the disciples’ picking ears of corn on the Sabbath and the healing of the man with the withered hand. However, it is notable that Jesus does not mention the concept of rest directly within the discussion in Matthew 12:3–14, and that even in Matthew 11:28–29, Jesus points to himself as the focus of rest.

<sup>9</sup> See for example Luke 13:14 and the discussion of the Sabbath commands in the Old Testament in Meier (2009, 237). It is fascinating to realise that the translators of the LXX changed the day on

Indeed, after reviewing the Sabbath commands in the Old Testament, Meier (2009, 237) observes that “what is arresting in the whole range of these commands is the simple and stark nature of the essential obligation of the sabbath: every seventh day, Israelites and all belonging to their households must desist from every kind of labor.” However, in apparent contrast, in his own defences of his Sabbath healings, Jesus consistently justifies the concept of *work*, and he does this specifically within the context of the Sabbath. Becker (1998, 301) notes, in the context of Mark 3:4, that

the alternatives that Jesus poses take up formally the basic choice that characterized Judaism’s debate over the Sabbath: to rest or to work. With very few exceptions, the decision was made in favor of resting on the Sabbath, since the Torah permits no other choice.

More specifically in the sayings of Jesus, the Sabbath consistently refers to a present work. Jesus never explicitly refers to creation or to Sinai in order to establish the authority or legitimacy of the Sabbath. Furthermore, even when Jesus refers to past events in defending his Sabbath activities, he always grounds them back into the present reality. And it is this present reality that forms the crux of his arguments.

Similarly, in Luke 13:15–17, Jesus uses examples of work from the hearer’s present time in order to justify his own work. Even in the only instance in which Christ appears to allude to creation, he emphasizes the significance of the present reality to his understanding of the Sabbath. In this case, we see again the shift from the past to the present tense, “27. Jesus said to them, ‘The Sabbath was made (γίνομαι) for man, and not man for the Sabbath. 28. ‘So the Son of Man is Lord (κύριός ἐστιν) even of the Sabbath’ ” (Mark 2:27–28).<sup>10</sup>

If anything, these elements are even more strongly present in the gospel of John (cf. Borgen 1987, 88–97)<sup>11</sup> than in the synoptics (cf. Weiss 2003, 98). In John 9, we see the healing of the man who was blind from birth. As a prelude to the healing narrative and its aftermath, the concept of the “works of God” (τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ) that are to be “displayed” (φανερῶω) are introduced in v. 3, and the imperative, “We must work the works of him who sent me” (ἐμὲ δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντός με) is stated in v. 4. It is evident that these healings are

---

which God ended his work from the seventh to the sixth day in Gen. 2:2 so as to distance God from the idea of any work. The LXX therefore reads, καὶ συνετέλεσεν ὁ θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἕκτῃ [sixth day] τὰ ἔργα αὐτοῦ ἃ ἐποίησεν.

<sup>10</sup> The same pattern is also clearly evident in Matthew 12:1–8.

<sup>11</sup> Note, however, that Meier (2009, 257) thinks that the insertion of the references of the Sabbath into the narratives of the healings recorded in John 5:1–9a and John 9:1–7 most likely post-dates the historical Jesus. However, as this paper suggests, in the account in John 5 the controversy over the Sabbath is integral to the whole of the narrative.

performed within the explicit context, specifically framed by Jesus, of the concept of work.<sup>12</sup>

## 1.2 The Messianic Nature of Jesus' Sabbath Sayings

The majority of Jesus' Sabbath sayings are inextricably connected, not only with Jesus' healing ministry, but also with his proclamation of his messiahship.<sup>13</sup> he considered his ministry to be the present fulfilment of the messianic prophecies and hopes of the past, and that he himself was instrumental in bringing in a new age of the kingdom of God. The close connection between these three aspects may be readily demonstrated in that Jesus' Sabbath work is able to be clearly, and almost symmetrically, aligned with his proclamation of his fulfilment of the messianic prophecy in Isaiah 61:1-2 (Luke 4:16-21). Jesus' restatement of this prophecy seems to have been programmatic for his ministry (cf. Conzelmann 1960, 180; Lowery 2000).<sup>14</sup>

It is correspondingly entirely appropriate to view Jesus' polemical Sabbath statements as messianic statements. In fact, they should be understood, and indeed were understood by the Jews, as direct messianic claims. Within the paradigm of Second Temple Judaism, messianic expectation was closely linked with eschatology. Therefore, in this regard, Allison (2005, 193) seems to be correct in maintaining that "Jesus' attitude toward the law should be correlated with his eschatological outlook." Jesus himself revealed his understanding of the intimate relationship between his healings and the appearance of the kingdom of God in his declaration that, "if I cast out demons by the finger of God, then the kingdom of God has come upon you" (ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ) (Luke 11:20; Becker 1998, 301).

The notion of the two ages and the approaching change of the ages are the "most persistent and dominant symbols in Jewish apocalyptic" (Lewis 1998, 122). The idea is that the present age is coming to an end and the new age of the reign of God will have "dramatic cosmic consequences" in which the created order is "transformed and renewed" (Lewis 1998, 122). Furthermore, "this change of the ages also has very strong ethical and spiritual consequences" (ibid.). Within this context, the Sabbath itself was imbued with eschatological meaning in early Judaism, and was considered as a "partial realization of the world to come" (Gen-

---

<sup>12</sup> This is not to deny that there is a connection with "rest" in the works of Christ. As creative and redemptive works, the works of Christ are also necessarily works that result in rest, as in the Genesis creation paradigm. However, it is significant that in the particular polemical contexts in which Jesus makes the relevant declarations about the Sabbath, he does not, at least explicitly, articulate this connection.

<sup>13</sup> *Contra* Wrede (1971) and others who have followed his view.

<sup>14</sup> The themes of the year of Jubilee were the themes of liberty and of release, the very themes of the Messianic ministry of Jesus.

esis Rabbah 35:7 and 44:17).<sup>15</sup> Consequently, as Allison (2005, 188) rightly observes, "It might be natural, then, for Jesus, who saw his miracles as manifestations of the kingdom of God, to consider Sabbath healings as particularly appropriate symbols or realizations of that kingdom ... salvation and deliverance from Satan are certainly, for Jesus, eschatological realities ... and so they manifest the restoration of the creation."

Even more specifically, the coming messianic age of the reign of God was widely expected to be an age of peace and of rest; and this appears to have been specifically understood in the Old Testament, in the Jewish apocalyptic literature, and in the rabbinic literature, as represented by the Sabbath (Bacchiochi 1984, 289–316, 297–299; Bacchiochi 1985, 56–62). Indeed, as Weiss (2003, 30) notes, "Jewish conceptions of the eschatological significance of the Sabbath were central to the symbolic universe in which the Jews lived." A clear example of this interpretation is from the Latin *Life of Adam and Eve*, a work that is widely believed to date back to a first-century Semitic original. In this work, the archangel Michael says to Seth, after the death of Adam, "Man of God, mourn not for thy dead more than six days, for on the seventh day is the sign of the resurrection and the rest of the age to come; on the seventh day the Lord rested from all His works" (Johnson and Charlesworth 1985, 249–297).

In the light of this evident context, Bacchiochi (1998, 154) interprets Jesus' Sabbath healings and their associated messianic proclamations as Jesus' intentional chosen method to substantiate his messianic claim. In other words, Jesus' Sabbath healings were demonstrations of what the "Messiah was expected to bring namely, the peace and rest typified by the Sabbath" (Bacchiochi 1998, 154). It is for this reason that the gospels present us with Jesus' concept of the Sabbath as being centrally "messianic" in nature. For example, this has been suggested by Ensor (1996, 124) with regard to Jesus' statements preceding the healing of the blind man in John 9:3b–4, in which "Jesus may be making an implicit claim to messiahship ... Jesus probably regarded himself as acting in an unprecedented way, as inaugurating a new era, and as being a 'messianic' figure." Jesus thus identified Himself as the key agent in the inauguration of the reign of God, and appears to have appropriated the concept of the Sabbath as a fundamental component of this identification.

### 1.3 The Radical and Universal Nature of Jesus' Sabbath Sayings

The second essential feature of Jesus' Sabbath sayings that it is appropriate to emphasize here is their radical and universal nature. In fact, one of the most

---

<sup>15</sup> For the notion of the eschatological week in early Judaism, see particularly Weiss (2003, 6–31). Weiss (2003, 104) also notes that "By the first century, Jews had already given eschatological significance to the Sabbath ... The way they [the Johannine community] see it, Jesus did not abolish the Sabbath but rather established the eschatological Sabbath among them."

striking aspects of Jesus' Sabbath polemic is that his focus is a direct engagement with the Torah,<sup>16</sup> and not principally with the scribal tradition. This was a point that was effectively and authoritatively argued by Jeremias (1971, 206–207). We must take care to understand Jesus in the right context here. As the author observes, "Jesus is not concerned with destroying the law but with filling it with its full eschatological measure" (ibid., 207). It is in this sense that Jesus' "criticism" of the written Torah consists in making it "more radical" (ibid., 206).<sup>17</sup>

This interpretation contrasts with one of the major views of Jesus' Sabbath polemic: this is the view that he was merely quibbling over the scribal laws that defined permissible work on the Sabbath. Jesus did in fact reject the Halakhah "in a radical way" and he particularly fought against the Rabbinic Halakhah on the Sabbath (Jeremias, 1971, 208; see also Ensor 1996, 189).<sup>18</sup> However, in the final analysis, Jesus' engagement with the oral tradition with regard to the Sabbath is only tangential to his main purpose, which is an engagement with the fundamental meaning and purpose of the Sabbath itself. Jesus is not content to merely dispute the Pharisaic interpretations of the law but he goes well beyond this: he engages in a fundamental process of the reinterpretation of Scripture itself.

Several lines of evidence clearly support this position. The evidence of the Gospels suggests that Jesus at times systematically ignored scribal traditions regarding the Sabbath in his own practice, and when he alluded to them, he did so within a larger framework (Ensor 1996, 189).<sup>19</sup> Even if we grant that Jesus at times addresses scribal issues in the synoptic Gospels (Basser 2002, 93), this seems to be only as part of his drive to engage with the fundamental concerns of the Sabbath as found in the written Torah. This is consonant with his dealings with other issues of law (e.g., Matt 19:8, 5:20–48). In the Gospel of John, Jesus does not seem to engage with scribal traditions at all and he does not refer to them in the defence of his Sabbath healings.

---

<sup>16</sup> However, it is striking that in his Sabbath sayings, Jesus does not explicitly refer to the Decalogue as given at Sinai. Rather, with regard to the origins of the Sabbath, Jesus alludes to the creation of the world, and of humanity (Mark 2:27), rather than to the origins of the Jewish people themselves. The fundamental, universalistic, and even cosmic nature of Jesus' polemic is unmistakable. Jesus presents his ministry as being clearly cosmic in scope (Tonstad 2009, 218–219). It is evident in these sayings that in Jesus' conceptualisation, the focus of the Sabbath has to do with his own present work as the Son of Man. This is clearly evident in Matthew 12:6 and 12:8.

<sup>17</sup> Regarding the view of Jesus' presentation of the Sabbath as being more rigorist than that of his Pharisaic adversaries, see Queller (2010, 737–758).

<sup>18</sup> Queller (2010, 756), however, challenges the assumption regarding the Markan controversy stories that "the matter ostensibly at issue (in this case, Sabbath halakah) is eclipsed by an overriding motif of conflict *per se* over Jesus' sovereign authority." The issue should perhaps rather be understood as being that in the course of Jesus' declaration of his messiahship, Jesus redefines the Sabbath and engages with halakhic tradition in passing.

<sup>19</sup> The key point here is that Jesus is not content to merely dispute the Pharisaic interpretations of the law, but rather that he goes well beyond this: he engages in a fundamental process of reinterpretation of Scripture.

It is also striking that in his Sabbath sayings, Jesus does not explicitly refer to the Decalogue as given at Sinai. Rather, in saying that “the Sabbath was made for man, and not man for the Sabbath” (Mark 2:27), he reverts to the creation of the world, and of humanity, rather than to the origins of the Jewish people themselves. The fundamental, universalistic, and even cosmic nature of Jesus’ polemic is unmistakable.

As has been noted above, it is evident that Jesus’ Sabbath sayings created a tremendous impact on his hearers. This surely would not have been the case if Jesus had been merely engaging with the scribal traditions regarding the Sabbath; after all, debates at that level were an accepted part of the discourse of first century Judaism. However, Jesus’ statements engaged with the Sabbath at a level that resulted in the Jewish leaders seeking to kill him; this is sufficient evidence that Jesus’ challenge to the prevailing concept of the Sabbath went far beyond a mere contribution to the scribal debates about proper Sabbathkeeping.

This was an aspect that Andreasen (1978, 99–101) recognised when he observed that “Jesus is not responding to the criticism with rabbinic Sabbath theology; he is proposing a new understanding of the Sabbath.” It should be noted, however, that nothing in what Jesus said indicated that his intention was to abolish the Sabbath. Rather, as Tonstad (2009, 250) observes:

[W]hen Christ enters the picture the law sheds whatever the negative connotation of an unrealized imperative might be because the law has become an embodied reality ... If Christ in this way transforms law into narrative, he does not thereby, as the Gospel narratives show, relegate the Sabbath to oblivion.

The status of the Sabbath laws during the time of Jesus must also be borne in mind. In his dissertation on this very question, the findings of Scott (1988, 222) do not indicate that in the early first century there were no Sabbath traditions, but rather that they were in the process of being developed.<sup>20</sup> As such, they were being actively debated during the time of Jesus, before their subsequent formalisation within the oral law (*ibid.*; Loehring 2010, 253).<sup>21</sup> Scott (1998, 224) observes that

the attack against Jesus’ activities on the Sabbath demonstrated the fluctuating status of what was considered acceptable at the time. That Jesus did not violate fixed oral traditions is further evidenced by the fact that no formal charges were brought against Jesus at his trial relating to violating the Sabbath.

---

<sup>20</sup> Importantly, Jeremias (1971, 205) also made the same point.

<sup>21</sup> Loehring’s perspective is that “while Jewish patterns of argumentation regarding the Sabbath, as witnessed by later rabbinic tradition, are clearly present in the Gospels ... the Jesus tradition nevertheless shows a growing tendency of introducing into halakhic reasoning premises that were not shared by other Jews in antiquity. Thus, it reflects a Sabbath practice that was decreasingly susceptible to standardization and halakhic shaping.”

Therefore, Scott suggests that we are justified in removing the image of Jesus as defying a strict oral law of the Pharisees from the background of the Sabbath passages, and that this allows the real issues in the conflict between Jesus and the Jewish opposition to come to light. Nevertheless, the fact remains that the focal point<sup>22</sup> of the passages dealing with the Sabbath controversies is the authority of Jesus to bring about the reign of God

through a demonstration of God's redemptive activity ... Essential to these activities was the claim that Jesus had a unique relationship with God, by which the Jews (correctly) understood Jesus as claiming equality with God. They could not accept such a messiah (Scott 1998, 223).

## 2. John 5:17 as a Specific Example

Tonstad (2009, 182) notes that in all of the gospels, the healing ministry of Jesus on the Sabbath is "a major emphasis and a subject fraught with far-reaching consequences." Furthermore, "while all the gospels tell this story to varying degrees, it is most fully developed in the Gospel of John. In this Gospel the Sabbath healings become the backbone of the entire plot." As Beasley-Murray (1987, 80) observes, specifically referring to John 4:43–5:47:

[E]very aspect of this Christology and Eschatology is foreshadowed in the synoptic Gospels ... But what for the latter is latent is for the Evangelist patent: Christology is the root of the Eschatology; Eschatology is the outworking of the Christology of the only Son of the Father.

Within the gospel of John, the healing of the man at the pool of Bethesda clearly illustrates the suggestions made in this paper. Particularly notable is Jesus' opening and central statement, by which he defends his Sabbath healing, "My Father is working until now, and I Myself am working" (πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται καὶ ἐγὼ ἐργάζομαι – John 5:17).<sup>23</sup>

Of all of Jesus' statements on the Sabbath, this is the one that, perhaps, carries most strikingly cosmic and universal implications. Jesus is seemingly engaging with the fundamental issues that involve the nature and meaning of the Sabbath

<sup>22</sup> However, *contra* Scott, it must be acknowledged that the phrase οὐκ ἔξεστιν (Matt. 12:2) carries clear legal/ethical weight. On the other hand, it is not necessary to assume that Pharisees accused the disciples only of transgressing rabbinic regulations. Scott's argument regarding the fluidity of the rabbinic regulations is relevant; however, the thrust of this present paper is that Jesus was in fact principally and fundamentally engaging directly with the written Torah in his Sabbath healings. In this case, the Pharisees' perceptions expressed in the phrase οὐκ ἔξεστιν may be allowed to stand as their own perceptions.

<sup>23</sup> For the authenticity of this saying, *contra* Rudolf Bultmann, see Beasley-Murray et. al (1971, 237–9) and Ensor (1996, 166, 172). Also see Blomberg (2001, 111), who writes that "a strong case can ... be made for the authenticity of this saying."

itself. He is engaging with the Sabbath at a level that goes far beyond the issue of the traditions of the scribes.<sup>24</sup> Thus Ensor (1996, 173) comments in relation to John 5:16-19 that "He [Jesus] does not defend his healing on the sabbath on the grounds that it does not really count as 'work' (which he might have done since he had only spoken a few words, v. 8, and speaking as such was not prohibited on the sabbath day)."

Jesus' defence of his Sabbath healing in ch. 5 clearly constitutes one of the strongest messianic declarations to be found in the gospels. In his healing of the paralytic, Ensor (1996, 188) says that Jesus "saw healing miracles such as these not only as manifestations of God's power through him, but, more specifically, as signs of the arrival of the messianic age, and therefore of his own role as some kind of messianic figure." In v. 17, Jesus states his essential unity with the Father in terms of his participation, with the Father, in the Father's work. More particularly, in vv. 19-30, Jesus describes his work in unity with, and on behalf of, the Father in terms that would unmistakably have been recognised as messianic. His references to his role in the judgement and to the raising of the dead also announce his messianic identity in clearly eschatological terms and very much within the prevailing apocalyptic discourse of the day (*ibid.*). In connecting the Sabbath with eschatology, which Jesus does through his own messianic identity, Jesus is following the direction given by the Old Testament, in which the Sabbath has an eschatological significance (Yang 1997, 298).

Immediately after the healing in John 5, the principal concern of the Jews, which is mentioned twice, is that Jesus had told the man to take up his pallet and walk. They say to the man who was cured, "It is the Sabbath, and it is not permissible [οὐκ ἔξεστίν] for you to carry your pallet." John therefore makes it clear that Jesus was being persecuted because of the works that he did on the Sabbath: "For this reason the Jews were persecuting Jesus, because he was doing these things on the Sabbath" (John 5:16). However, what Jesus said about these works made it even worse. In responding to the Jews and declaring that his Father was working until now (John 5:17),<sup>25</sup> and that he himself was working, Jesus used the same word (ἐργάζομαι) that is used in the Septuagint in Exodus 20:9 (ἐργᾶ). This would not have been missed by the Jews, who were clearly sensitive to this issue. Ensor (1996, 173) highlights

[t]hat the word 'work' in Jn. 5:17 carries the nuance of that which was prohibited on the sabbath day need not be doubted ... because the words ἔργον and ἐργάζομαι and their Hebrew equivalents are regularly used in the Old Testament passages where the sabbath commandment is laid down. Thus the Greek expressions ἔργον ποιεῖν and ἔργα ποιεῖν are found in the LXX at Gen. 2.2f.,

<sup>24</sup> However, one should note that Mayer-Haas (2003, 527) suggests that in John 5:1-17 "the evangelist uses a miracle narrative of tradition contained in John 5:2-3, 5-9c by expanding it into a Sabbath conflict narrative and making it a prologue of his Jesus speech."

<sup>25</sup> For the significance of "until now" (ἕως ἄρτι), demonstrating convincingly that it does not refer to the abolition of the Sabbath, see Weiss (2003, 101-108).

Ex. 20.9,23.12,31.14,15,35.2 and Deut. 5.13,14; the verb ἐργάζομαι is found at Ex. 20.9,34.21, and Deut. 5.13.

It is therefore almost inconceivable that his hearers would not have had in mind the very words of the fourth commandment, which state, "you shall not do any work".<sup>26</sup> This suggests that Jesus' statement was deliberate and sought to challenge the nature of the contemporary Jewish understanding of the fourth commandment of the Decalogue. As far as Jesus is concerned, it would appear that the heart of the polemic encapsulated in John 5:17 deals squarely with the understanding of the fourth commandment. It is also hardly likely to be a coincidence that Jesus' statement in 5:17 is similar to that found in John 9:4, where Jesus declares in relation to the healing of the blind man, "We must work" (ἡμᾶς δεῖ ἐργάζεσθαι).<sup>27</sup>

Although the focus in these narratives is on the work of the Son of God, the Son is working because he is participating in the work of the Father (cf. Borgen 1987, 89; Kerr 2002, 259).<sup>28</sup> It is notable also that both ἐργάζεται and ἐργάζομαι are singular, present indicative forms of the same verb, emphasizing the present aspect of the work being performed. Borgen (1987, 89) observes that "the problem was the conviction that God cannot stop working. Consequently, the notion of the Sabbath rest of God, as stated in Genesis 2:2-3, stands in tension with this working."

Jesus' claimed not only that he was doing the Father's work of giving life and judging, which are in themselves divine prerogatives, but also that he was doing this work together with the Father. Given the Son's association with the Father in terms of work in 5:17, and the clear Johannine context, "We must do the works of him who sent me" (John 9:4) this indicates that in the Sabbath healing in John 9, the term "we" (ἡμᾶς) refers to both the Father and to Jesus in his messianic capacity.<sup>29</sup>

Kerr (2002, 259) maintains that "the emphasis here in John is not on the continuous and unbroken invisible work of God whether it be described as 'cura continua' or 'creatio continua', but rather on the visible, messianic work of Jesus Christ, the Son of the Father."<sup>30</sup> This is arguably true of the narrative in John 5. Note that in fact

<sup>26</sup> οὐ ποιήσεις ἐν αὐτῇ πᾶν ἔργον (Exodus 20:10, Septuaginta). Note the Hebraism πᾶν ἔργον meaning "all work".

<sup>27</sup> The Textus Receptus has ἐμὲ δεῖ ἐργάζεσθαι. The use of ἡμᾶς would seem to suit the context better.

<sup>28</sup> Borgen cites early evidence of this exegetical debate even from the second century B.C. in Aristobulus (N. Walter: *Der Thoraausleger Aristobulus*. Berlin, 1964, 170-171, 8), in Philo in the first century (Legum Allegoriae I:5-7 and 16-18; De Cherubim 86-90; De Migratione Abrahamo, Migr. 91; Quis Rerum Divinarum Heres 170), and in the rabbinic writings (Gen. R 11:10; Exod. R. 30:6).

<sup>29</sup> *Contra* Bacchiocchi (1985, 78), who writes, "in the Sabbath healing of the blind man recorded in John 9, Christ extends to His followers the invitation to become links of the same redemptive chain saying: 'We must work ...'" The ἡμᾶς rather refers the Son in his association with the Father.

<sup>30</sup> See also Bacchiocchi (1985, 48).

Kerr prioritizes the work of Jesus Christ above that of the Father on the basis of the use of the verb in the indirect middle voice in John 5:17: "My Father is working until now, and I am working" (ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται καὶ ἐγὼ ἐργάζομαι). However, given that the verb ἐργάζομαι is a middle deponent verb, there is no grammatical support for this position (Wallace 1996, 428–430). However, the broader setting of the narrative may also inform the most appropriate view of this question. If the focus in John 5 is on the messianic work of Jesus Christ, then the foundation of this messianic work is expressed in John 5:17, where the joint work of the Father and of the Son of Man is emphasized. It is notable that Jesus' present and future works (John 5:27–29) declare him to be the Messiah, "the very works that I do testify about Me, that the Father has sent Me" (αὐτὰ τὰ ἔργα ἃ ποιῶ μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ ὅτι ὁ πατήρ με ἀπέσταλκεν – John 5:36).

The critical point is that the concept of the Sabbath is entirely bound up in this paradigm, because not only do Jesus' Sabbath works particularly declare his messiahship, but also his messiahship itself consists in the performance of these works (John 5:30).<sup>31</sup> However, this present paper strongly suggests that this "freeing" of the Sabbath goes well beyond "loosening rabbinic prohibitions" and "casuistry".

In the direct but broader context of the healing in John 5, we can see that Jesus engages in an extended discourse on the theme of "works" (ἔργον – vv. 20, 36)<sup>32</sup> after the healing and his initial statement of defence in v. 17. In John 5:19–47, it is clear that the works that Christ does are inextricably bound up with his messianic identity, not merely declaratively, but substantively. As has been noted with regard to v. 10, the concern of the Jews in ch. 5 is the Torah and their understanding of the related prohibitions against work. The manner in which Jesus implicitly engages with Exodus 10:9 in John 5:17 has also been noted. Therefore, just as Jesus' defence commences implicitly with Moses, Jesus also ends it explicitly with Moses in vv. 45–47:

45 Do not think that I will accuse you before the Father; the one who accuses you is Moses, in whom you have set your hope. 46 For if you believed Moses, you would believe Me, for he wrote about Me. 47 But if you do not believe his writings, how will you believe My words?

This is the crux of the entire matter. For Jesus, this is not about the proper observance of the Sabbath. The main issue at stake is the unbelief of the Jews in his identity as the Messiah. Referring to John 9, Loehring observes that, "as in ch. 5, there are no corollaries being drawn for the Sabbath practice of the community.

<sup>31</sup> In this regard, the suggestion of Papaioannou (2009, 9) that John 5:18 should be translated according to the primary meaning of the verb λύω has merit. Accordingly the correct translation would be that "Jesus was setting the Sabbath free".

<sup>32</sup> Note O'Day and Hylan's (2006) observation in John, 67, that "Verses 19 to 30 expand on verse 17."

The Sabbath motif is Christologically focused.” (Loehring 2010, 248) In John 9, the issue hinges on the unbelief in the written revelations that God had given them (John 5:39–40), which resulted in their inability to understand that the Messiah was the one in the heart of all of their sacred writings (John 5:39–49).

The inability of the Jews to understand the purpose of Jesus’ Sabbath healings was bound up with the fact that they did not understand the purpose of the Sabbath itself. They therefore failed to understand that with the coming of the Messiah, and without any diminution in terms of what God had previously revealed, the Sabbath now found its new centre in the new messianic reality.

In his exegesis of this passage, Borgen (1987, 96) observes that “the healing of the paralytic points to the resurrection of the dead.” As an example of the work given to the Son by the Father, “this particular manifestation of God’s providence anticipates the eschatological resurrection” (ibid., 95). The author therefore suggests that this Sabbath work is intended to be seen “within the broader perspective of the cosmos and redemptive history” (ibid., 96). The direct implication is indeed the argument of this paper: the way John portrays Jesus requires the Sabbath to be understood from a messianic perspective.

It is also important to note that Jesus does not consider that his works are to end with his ascension to heaven. Rather, he says in John 14:12, in a context that parallels key themes in John 5, “Truly, truly, I say to you, he who believes in Me, the works that I do, he will do also; and greater works than these he will do; because I go to the Father” (ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ κακείνος ποιήσει καὶ μείζονα τούτων ποιήσει ὅτι ἐγὼ πρὸς τὸν πατέρα μου πορεύομαι – cf. John 5:20).

Therefore, it would appear evident that Jesus intended for the works of his messianic ministry, and those of the reign of God, to be continued on earth by those who believed in him, after his death and ascension. If we accept that in Jesus’ thinking, his works were inextricably bound up with the meaning of the Sabbath, then we can say that Jesus intended his understanding of the Sabbath to be shared by his followers. In other words, Jesus intended that his followers should see the Sabbath through a messianic perspective. In this regard, Weiss (2003, 101) points out that this is not at all a uniquely Johannine understanding, since, “within the Synoptic tradition a definite movement toward a christological understanding of the Sabbath is already in evidence.”

### **3. A Messianic Perspective on the Sabbath: Gospel Implications**

Jesus appears to have been essentially redefining the Sabbath<sup>33</sup> in the context of his understanding of the reign of God. For Jesus, “the Sabbath question has been

<sup>33</sup> Tonstad (2009, 220) comments that in Luke 13:16 “Jesus is exposing not only a moral institution in disrepair but also a defective view of the Sabbath.” Jesus’ “redefinition” of the Sabbath may rightly be understood as his repairing of the moral institution, and of how it should be viewed and

thoroughly incorporated within a christological agenda" (Weiss 2003, 103). Jesus did not do this by annulling what existed and starting afresh, but rather in the same way that he brought the freshness of new perspectives on the law in Matthew 5. As in Matthew 5, he certainly engages with scribal traditions in passing; however, his teaching far exceeded the boundaries of the current polemic. The evidence indicates that Jesus' principal understanding of the Sabbath was from a messianic perspective. However, while Adventists in particular have seen a redemptive aspect to the Sabbath, it would be fair to say that the Christological and soteriological connections have not necessarily been clearly made.

By seeing the Sabbath as Jesus saw it, from a messianic perspective, we are able to view the Sabbath through new lenses: we are looking at the same Sabbath of creation and the same Sabbath of Sinai; however, we acknowledge that the coming of the Messiah changes things. The coming of the Messiah does not change what the Sabbath is, but rather adds layers of meaning that must change the perspective and focus of the followers of Jesus with regard to the Sabbath.

In this regard, Borgen (1987, 89)<sup>34</sup> noted that in first-century Jewish exegesis, "the sabbath both marked an end to something, and a new beginning." In many ways, it was precisely this "new beginning" that Jesus proclaimed, which is why his messianic proclamations appear to be so deliberately tied to his healing ministry and, clearly, to the Sabbath.

Firstly, a Christological understanding of the Sabbath puts the Messiah, Jesus Christ, at the very heart of the concept of the Sabbath. Secondly, and more specifically, the focus of such an understanding of the Sabbath is Jesus' own redemptive work. Thirdly, such an understanding of the Sabbath focuses on Jesus' present redemptive work of freedom and liberation from sin and its curse.<sup>35</sup>

Importantly, a Christological perspective of the Sabbath in no way diminishes the importance of the Old Testament roots of the Sabbath, such as we find in Genesis and Exodus. Instead, it allows us to extend the meaning of the Sabbath theologically, and see its retained beauty and relevance through the lens of the New Testament and its teachings.

---

practised, through both a messianic perspective and on messianic terms. There are parallels here with the view of Queller (2010, 757) regarding the Sabbath healing in Mark 3:1–6 of the man with the withered hand that "the echoes of Deuteronomy ... in its controversy portion point toward a sophisticated, substantive argument about the nature and meaning of Sabbath observance."

<sup>34</sup> Referring to the exegesis of Gen 2:2–3 which is evident in Philo, *Legum Allegoriae*, I:16–18.

<sup>35</sup> It is notable that perhaps it is Karl Barth who has come the closest to understanding and expressing this (*Church Dogmatics*, III/4, 47–72; III/1, 213–228; III/4, 54–55). However, LaRondelle (1982, 281) also senses "an unbearable tension between his [Barth's] idea that the Sabbath is a Creation ordinance and the sign of redeeming grace, on the one hand, and his conclusion that the resurrection of Christ has terminated ... the Sabbath day, on the other hand." I would argue that this is an entirely unnecessary tension, for if the creation Sabbath speaks of the grace and redemption of Christ, and if it must be understood Christologically, then Christology magnifies the Sabbath rather than diminishing it.

#### 4. Seventh-Day Adventist Views: Towards a Christological Theology of the Sabbath

It is appropriate here to acknowledge Seventh-day Adventist efforts towards a Christological understanding of the Sabbath. It is notable that this engagement has in fact been present in Adventist writing in recent decades, although perhaps in an unfocused and timid manner.

Andreasen (1978, 95–108) insightfully devoted a chapter to “The Sabbath and the Gospel”. Ironically, in this work, having pointed out the Christ and Gospel-centred role of the Sabbath in the understanding of Jesus, Andreasen finds cause to lament that “it is only too well known that most Christians do not observe the Sabbath for this reason” (ibid., 103). Andreasen acknowledged the importance of understanding “Jesus’ view of the Sabbath” before considering the role of the Sabbath in the early church (ibid., 97–98). Instead of referring to Jesus’ “redefinition” of the Sabbath, Andreasen referred to his “reassessment of the Sabbath” (ibid., 103). In terms of this reassessment, Andreasen wrote that Jesus made the Sabbath “a messenger of the gospel”,<sup>36</sup> so that Jesus makes the Sabbath point to himself in that “the Sabbath healings point to the eschatological salvation, and the picking of the grain on the Sabbath becomes a reminder of the bread of life which Jesus offered” (ibid., 103).

In 1982, Dederen’s paper in *The Sabbath in Scripture and History* also had important signposts of the direction in which a Christological theology of the Sabbath should evolve. In his paper, Dederen noted<sup>37</sup> that, when rightly considered, “the eschatological implications of the seventh-day Sabbath assume tremendous actuality” (Dederen 1982, 300). This insightful remark can be expanded further in the light of this present paper. Surely the eschatological concept of Sabbath was understood by the New Testament believers as referring to the dawning of the kingdom of Christ through the coming of the Messiah and through his redemptive works. If this is true, the “tremendous actuality” of the Sabbath in its eschatological context has already been “actualised” by Jesus Christ at his first advent. If this “tremendous actuality” exists, and it is the contention of this paper that it must, then it exists only through a Christological understanding of the meaning of the Sabbath.

In 1985, Richard Rice published *The Reign of God*, in which he introduced Christian theology from a Seventh-day Adventist perspective. In his work, Rice points out that “the sabbath also relates to the doctrine of salvation” and “commemorates God’s saving activity” (Rice 1985, 371). Rice continues to note that the Sabbath “illuminates the experience of salvation with its emphasis on divine-human

<sup>36</sup> In a beautifully balanced appraisal, Andreasen writes that “Jesus accepted [the Sabbath] from the Old Testament with its rich theological heritage, and ... he reassessed [it] by making it a messenger of the gospel ... the Sabbath lifts them both [the Sabbath’s Old Testament theological heritage and the gospel] with ease, bringing blessings to man and a message about redemption in Jesus Christ.”

<sup>37</sup> In this case *contra* Barth.

fellowship" (ibid., 372). Surely then it is the incarnated Christ who embodies the very essence of divine-human fellowship. Rice points in this very direction when he writes that "the sabbath indicates that God has been at work to restore his sovereignty ... It also shows that God does not reign by simply imposing superior power; he typically works in and through the things he has made. The creator unites with the creature to accomplish His purposes. We see this most clearly in the person of Jesus – a human being in whom God was personally present" (ibid., 374).

In 1991, Jacques Doukhan published the theological study on "Loving the Sabbath as a Christian: A Seventh-day Adventist Perspective" in a unique book which brought together key interfaith perspectives on the Sabbath. He wrote that the Sabbath has an "eschatological interpretation". (Doukhan 1991, 153) In this study, Doukhan implicitly identified key aspects of a "messianic"<sup>38</sup> theology of the Sabbath. He wrote that the Sabbath has an

eschatological interpretation [that] may be supported in the Bible, since the Sabbath is also called the day of the Lord (Exodus 20:10; Deuteronomy 5:14), an expression that characterizes the eschatological event of God's coming in history (Isaiah 13:9; Joel 2:31; 1 Thessalonians 5:2; 2 Peter 3:12) (ibid., 153).

Doukhan also made the observation, also evident from Jesus' Sabbath healings in the gospels, that "in the New Testament this identification of the Sabbath with God's very presence takes on a particular aspect. Jesus, the one who provides salvation, identifies himself with the Sabbath" (ibid.).

As important as these insights were, the connection between the Messiah and eschatology still proved elusive, and the notion of the Sabbath as "God's very presence" remained merely in nascent form. Surely if the presence of God is expressed through Jesus Christ, which is indeed the core message of the New Testament, then the Sabbath must be the celebratory expression of the presence of Jesus Himself, in his incarnational form, and through the "Spirit of Christ". If this is true, then the meaning of the Sabbath must necessarily be found in the cross and the resurrection.

In 1998, Samuele Bacchioni dedicated a chapter of his book *The Sabbath Under Crossfire* to "The Savior and the Sabbath" (Bacchioni 1998, 137–182). In this chapter, he defines the question which he attempts to address as being "the relationship between the Messianic redemption foreshadowed by the Sabbath and Christ's redemptive ministry" (ibid., 139.) He remarks that, "surprisingly, Sabbatarian literature largely ignores this important aspect of the redemptive meaning and function of the Sabbath in the Old and New Testaments. Its focus is primarily on the creational origin of the Sabbath and its continuity during the course of redemptive history" (ibid.).

---

<sup>38</sup> Terminology mine.

Bacchiochi comments on the two Sabbath healings reported by John that they “substantiate the redemptive meaning of the Sabbath...namely, a time to experience and share the blessings of salvation accomplished by Christ” (Bacchiochi 1998, 165; Bacchiochi 1985, 84–85). The author also states that, according to the New Testament position, “the coming of Christ is seen as the actualization, the realization of the redemptive typology of the Sabbath” (Bacchiochi 1998, 173), so that “in the New Testament, the Sabbath is not nullified, but clarified and amplified by Christ’s teaching and saving ministry” (ibid.).

In spite of the significant way in which Bacchiochi’s work advanced the discussion, and in spite of his clear statements emphasizing the importance of a Christological understanding of the Sabbath, a messianic understanding of the Sabbath is not clearly in view. This seems to be due to the lack of perception that Jesus Himself went beyond a mere engagement with rabbinic casuistry with regard to the Sabbath. Jesus was doing much more than this; he was in fact adding a new interpretative layer of understanding through which he wished the concept of the Sabbath to be understood and applied.

It is relevant then, in these concluding remarks, to make some observations on Tonstad’s significant monograph *The Lost Meaning of the Sabbath Day* (2009). The ideas in this book represent a significant step in helping to provide a broader framework for a theology of the Sabbath within Sabbathkeeping Christian denominations. Tonstad tellingly observes the fact that “the seventh day represents a treasure of lost meaning is substantiated by the biblical witness” (Tonstad 2009, 514). It is this lost meaning that we must continue to strive to recover.

In the final section of his book, which he entitles “God’s Faithfulness in Jesus”, Tonstad states that “no matter how rich and rewarding in the Jewish perception, soundings in the ‘psalm for the Sabbath day’ inevitably lead beyond the Jewish perspective” (ibid., 511), and he confidently calls for us to, “understand, affirm, and proclaim the connection between the faithfulness of God and the life of Jesus” (ibid.). It is time then for us to move beyond merely “the Jewish perspective” on the Sabbath, and to acknowledge that, in Tonstad’s words, “the orientation of the Sabbath is forward-looking, expectant, and hope-filled” (ibid.).

## **5. Conclusion**

This paper has sought to understand the Sabbath as a dimension of the messianic reign of God. Such a perspective is centrally messianic in nature, which instead of presenting Jesus as abrogating the Sabbath, presents Jesus as the interpretative messianic focus of the Sabbath. Rather than detracting from the Sabbath, a messianic perspective adds layers of meaning that enhance the beauty of what God had previously revealed through the Sabbath.

In other words, the Christology of the New Testament must be seen as the focus for understanding and redefining the Old. It does this not in terms of ideas that

never existed in the Old Testament, but rather in terms of ideas that were only germinal and sometimes even poorly understood in the Old Testament, but which the messianic ministry of Jesus brings into the fullness of glory. As this is true for so many other revelations in the Old Testament, it must also be true for the Sabbath.<sup>39</sup>

Therefore, this paper calls for those who affirm the validity of the Seventh-day Sabbath to develop a corresponding Christological basis for its observance. As Christians, that is our calling. I expect that this process will result not only in a greater appreciation of the beauty and the significance of God's gift of the Sabbath, but also in a greater ability to articulate the meaning of the Sabbath in our contemporary world. John Baldovin wrote that, "to ground one's doctrinal affirmations on the intentions of the historical Jesus of Nazareth is a risky business" (Baldovin 1991, 196).<sup>40</sup> Indeed it is, but no other foundation will do.

---

<sup>39</sup> The corollary is that this Sabbath focus should also be the focus of New Testament Christianity. While Sabbathkeeping Christians can share with the Jews the core values of the Sabbath, such Christians should also have a keen messianic focus on the Sabbath, which most significantly has been largely overlooked.

<sup>40</sup> This statement was made in the context of critiquing the Adventist position on the perpetuity of the New Testament Sabbath. While I agree with the sentiment as a fundamental principle, I suggest that Baldovin's articulation of it is a double-edged sword in terms of Baldovin's own position.

## Reference List

- Allison, D. C.: *Resurrecting Jesus: The Earliest Christian Tradition and its Interpreters*. New York: T&T Clark, 2005.
- Andreasen, Niels-Erik: *Rest and Redemption: A Study of the Biblical Sabbath*. Andrews University Monographs, Studies in Religion 11. Berrien Springs: Andrews University Press, 1978.
- Bacchiochi, Samuele: "Matthew 11:28-30: Jesus' Rest and the Sabbath." *AUSS* 22.3, 1984, 289-316.
- Bacchiochi, Samuele: *The Sabbath in the New Testament: Answers to Questions*. Berrien Springs: Biblical Perspectives, 1985.
- Bacchiochi, Samuele: *The Sabbath Under Crossfire: A Biblical Analysis of Recent Sabbath/Sunday Developments*. Berrien Springs: Biblical Perspectives, 1998.
- Baldovin, John F.: "Sabbath Liturgy: Celebrating Sunday as a Christian." Tamara C. Eskenazi, Daniel Harrington, and William H. Shea (eds.): *The Sabbath in Jewish and Christian Traditions*. New York: Crossroad, 1991, 195-208.
- Basser, H. W.: "The Gospels and Rabbinic Literature." C. A. Evans, B. Chilton, and J. Neusner (eds.): *The Missing Jesus: Rabbinic Judaism and the New Testament*. Boston: Brill, 2002, 77-100.
- Bauckham, Richard: *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony*. Grand Rapids: Eerdmans, 2006.
- Beasley-Murray, George R.: *John*. WBC 36. Waco: Word, 1987.
- Beasley-Murray, George Raymond, Rupert W. N. Hoare, and John K. Riches: *The Gospel of John: A Commentary*. Oxford: Blackwell, 1971.
- Becker, Jürgen: "The Torah and Jesus' Authoritative Proclamation of the Will of God." *Jesus of Nazareth*. New York: de Gruyter, 1998, 271-324.
- Blomberg, Craig L.: *The Historical Reliability of John's Gospel*. Leicester: InterVarsity Press, 2001.
- Borg, Marcus: *Conflict, Holiness, and Politics in the Teachings of Jesus*. Harrisburg: Trinity Press International, 1998.
- Borgen, Peder: "Creation, Logos and the Son: Observations on John 1:18 and 5:17-18." *Ex Auditu* 3, 1987, 88-97.
- Conzelmann, Hans: *The Theology of St. Luke*. London: Faber and Faber, 1960.
- Davies, W. D., and E. P. Sanders: "Jesus: From the Jewish Point of View." L. Finkelstein, W. D. Davies, W. Horbury, and J. Sturdy (eds.): *The Cambridge History of Judaism*. Vol. 3: *The Early Roman Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, 618-677.
- Dederen, Raoul: "Reflections on a Theology of the Sabbath." Kenneth A. Strand (ed.): *The Sabbath in Scripture and History*. Washington, D. C.: Review and Herald, 1982, 295-307.
- Doukhan, Jacques B.: "Loving the Sabbath as a Christian: A Seventh-Day Adventist Perspective." Tamara C. Eskenazi, Daniel Harrington, and William

- H. Shea (eds.): *The Sabbath in Jewish and Christian Traditions*. New York: Crossroad, 1991, 149–168.
- Enzor, P. W.: *Jesus and His "Works": The Johannine Sayings in Historical Perspective*. WUNT II 85. Tübingen: Mohr, 1996.
- Heschel, Abraham J., and Susannah Heschel: *The Sabbath*. New York: Farrer, Strauss, and Giroux, 2005 [1951].
- Jeremias, Joachim: *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus*. Vol. 1. John Bowden (tr.). London: SCM, 1971.
- Johnson, M. D. (tr.), and J. H. Charlesworth (ed.): *The Old Testament Pseudepigrapha: Expansions of the "Old Testament" and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*. New York: Doubleday, 1985.
- Kerr, A. R.: *The Temple of Jesus' Body: The Temple Theme in the Gospel of John*. London: Sheffield Academic Press, 2002.
- LaRondelle, Hans K.: "Contemporary Theologies of the Sabbath." Kenneth A. Strand (ed.): *The Sabbath in Scripture and History*. Washington, D. C.: Review and Herald, 1982, 278–294.
- Lewis, S. M.: "The Apocalyptic Nature of 1 Cor 15." *So That God May Be All in All: The Apocalyptic Message of 1 Corinthians 15,12–34*. Rome: Gregorian University Press, 1998, 125–142.
- Loehring, Lutz: "Sabbath Laws in the New Testament Gospels." R. Bieringer, Florentino García Martínez, Didier Pollefeyt, and Peter J. Tomson (eds.): *The New Testament and Rabbinic Literature*. Supplements to the Journal for the Study of Judaism 136. Leiden: Brill, 2010, 207–254.
- Lowery, R. H.: *Sabbath and Jubilee*. St. Louis: Chalice Press, 2000.
- Meier, John P.: *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. Vol. 4: *Law and Love*. New Haven: Yale University Press, 2009.
- Mayer-Haas, Andrea J.: „Geschenk aus Gottes Schatzkammer“ (bSchab 10b): *Jesus und der Sabbat im Spiegel der neutestamentlichen Schriften*. Neutestamentliche Abhandlungen, Neue Folge 43. Münster: Aschendorff, 2003.
- O'Day, G., and John S. Hylan: *Westminster Bible Companion*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2006.
- Papaioannou, Kim: "John 5:18 – Jesus and Sabbath Law: A Fresh Look at a Challenging Text." Paper presented at the Adventist Theological Society Scholarly Dialogue, New Orleans, 21 November, 2009.
- Queller, Kurt: "'Stretch Out Your Hand!' Echo and Metalepsis in Mark's Sabbath Healing Controversy." *JBL* 129.4, 2010, 737–758.
- Rice, Richard: *The Reign of God: An Introduction to Christian Theology from a Seventh-Day Adventist Perspective*. Berrien Springs: Andrews University Press, 1985.
- Scott, R. H., Jr.: "Jesus and the Sabbath: An Investigation of the Sabbath in Jewish Literature from 200 B.C. to A.D. 100 and Its Impact upon the Ministry of Jesus." Ph.D. diss., Southwestern Baptist Theological Seminary, 1988.

- Tonstad, Sigve K.: *The Lost Meaning of the Seventh Day*. Berrien Springs: Andrews University Press, 2009.
- Wallace, D. B.: *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament*. Grand Rapids: Zondervan, 1996.
- Weiss, Herold: *A Day of Gladness: The Sabbath Among Jews and Christians in Antiquity*. Columbia: University of South Carolina Press, 2003.
- Wrede, William R.: *The Messianic Secret*. Greenwood: Attic Press, 1971.
- Yang, Y-E.: *Jesus and the Sabbath in Matthew's Gospel*. JSNT Supplement Series 139. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.

### Zusammenfassung

Nach Johannes 5,17 verteidigte Jesus seine Heilung des Gelähmten in Bethesda, indem er den Juden einfach antwortete: „Mein Vater arbeitet ... und ich arbeite auch.“ Diese Tatsache bringt das umfassendere Thema der Verteidigung Jesu gegen die Anklage des Sabbatbrechens auf dem Punkt. Es ist auffallend, dass Jesus in den Wortwechseln, die den Sabbat betreffen, den Tag nie als Ruhetag bezeichnet. Was war es dann im Verständnis der Juden, das Jesus zu korrigieren suchte? Obwohl die Vorstellung vom Sabbat als Ruhetag auf der Grundlage des Pentateuch sowohl bestimmend als auch grundlegend bleibt, untersucht dieser Aufsatz die Gründe für Jesu Vorstellung des Sabbats als Arbeitstag und das Wesen dieser Vorstellung. Er legt dar, dass Jesu Sabbatverständnis im Wesentlichen messianisch war, und erörtert, was dies bedeuten könnte. Wenn die Vorstellung des „Sabbats als Ruhe“ verfolgt wird, kann dies dazu führen, dass Jesu eigene Sabbatvorstellung aus den Augen verloren wird.

### Résumé

Dans Jean 5.17, Jésus a simplement défendu sa guérison de l'infirmes de Bethesda en répondant aux Juifs: «Mon Père est à l'œuvre... et moi aussi je suis à l'œuvre.» Ce fait résumait le thème plus vaste des défenses de Jésus contre les accusations concernant les violations du sabbat. Il est frappant de constater que dans les échanges concernant le sabbat Jésus ne l'a jamais considéré comme un jour de repos. Que voulait corriger Jésus dans la compréhension juive du sabbat? Bien que selon le Pentateuque le concept du sabbat comme repos demeure à la fois essentiel et fondamental, cet article examine les raisons pour lesquelles Jésus considère le sabbat comme un jour d'activité ainsi que la nature de cette conception. Il défend l'idée que la compréhension du sabbat de Jésus était fondamentalement de nature messianique, et explore ce que cela peut impliquer. En considérant le «sabbat comme un repos», nous courons le risque de perdre de vue la conception du sabbat par Jésus.

Eliezer Gonzalez, Ph.D. Honorary Associate, Department of Ancient History,  
Macquarie University, Sydney, Australia.  
E-Mail: [eliezer.gonzalez@mq.edu.au](mailto:eliezer.gonzalez@mq.edu.au)

## Eschatologie und Humor

Roland E. Fischer

### Zusammenfassung

Christlicher Humor ist oft mit existenziellen Grenzerfahrungen verknüpft und findet sich auch im Kontext biblischer Eschatologie. Humor und Eschatologie haben gleiche Wurzeln und sind ähnlich strukturiert. Das *Trotzdem-Lachen* des Humors und das *Dennoch-Glauben* des Christseins scheinen phänomenologisch verwandt zu sein. Humor hat die Fähigkeit zur Transzendierung des Selbst und der Welt und ist deshalb eschatologisch in seinem Wesen: Humor und Eschatologie treffen sich letzten Endes am Punkt der Weltüberwindung.

Zwei Mönche im Mittelalter machten sich Gedanken über das Jenseits und das Paradies. Wie würde es dort sein? Würde es dort so wie in unserer Welt sein oder würde es anders sein? Sie vereinbarten, dass derjenige, der zuerst sterben würde, dem andern im Traum erscheine und nur ein Wort als Antwort auf ihre brennende Frage sagen sollte: „Taliter“ oder „aliter“. Als einer der beiden verstarb, erschien er tatsächlich dem anderen im Traum. Aufgeregt fragte dieser: „Taliter? Aliter?“ worauf sein Freund antwortete: „Totaliter aliter!“<sup>1</sup>

In den letzten Jahren und Jahrzehnten hat die Humorforschung stark zugenommen; auch der Bezug zwischen Humor und Religion wurde vermehrt untersucht (Baumann 2008; Geybels und Van Herck 2012). In theologischen Abhandlungen über den Humor wird neben den Hinweisen auf humorvolle biblische Passagen versucht, das Wesen des christlichen Humors zu ergründen (Thiede 1986; Kuschel 1994). Weiterhin wird der Humor zu speziellen Disziplinen der Theologie in Beziehung gesetzt, wie z. B. der Ethik, Poimenik oder Homiletik (Drakeford 1986; Sauer und Gruber 1999; Köster 2009). Der Eschatologie wird dabei nur am Rande Aufmerksamkeit zuteil. Deshalb sollen in diesem Artikel Verbindungslinien zwischen Eschatologie und Humor gezogen werden. Gibt es gemeinsame Prinzipien, auf denen beide beruhen? Sind sie sich in ihrem Wesen ähnlich? Ist der (christliche) Humor vielleicht sogar „eschatologisch“ und – umgekehrt – bedarf die Eschatologie des Humors, um für den Menschen nachvollziehbar und relevant zu sein? Die einleitende Anekdote zeigt jedenfalls, dass ein Stilmittel des Humors, in diesem Fall ein Wortspiel, geeignet ist, um das „Unbeschreibbare“, eine eschatologische Wahrheit, anschaulich darzustellen.

<sup>1</sup> Taliter = so beschaffen, derartig; aliter = anders; totaliter aliter = völlig anders.

## 1. Humor im Angesicht der letzten Dinge

Rene Voeltzel hatte in der Kriegsgefangenschaft angefangen, das Material zu seinem Buch über Humor und die Bibel zu sammeln. Über diese existenziell äußerst bedrohliche Situation im Gefangenenlager bekannte er später: „[S]o ging es darum, nicht zu schnell das gesunde Lachen, das in der Not geboren wurde, wieder ersterben zu lassen“ (Voeltzel 1961, 5). Immer wieder haben Menschen erlebt, dass eschatologische Erfahrungen im Leben oder Umstände, die die Endlichkeit des Daseins bewusstmachen, Humor hervorgerufen haben. Das hängt zunächst damit zusammen, dass Humor „im ‚Innersten‘ des Menschen“ gründet und „mit seiner Totalität“ zu tun hat (Thielicke 1982, 62). Eine existenzielle eschatologische Situation fordert die „Totalität“ des Menschen heraus und ruft Humor hervor. Das kann freilich nur dann erfolgen, wenn ein bestimmter Grad an persönlicher Reife erreicht wurde. Ein Merkmal einer reifen Persönlichkeit ist „die Fähigkeit zur Selbst-Objektivierung“ (Drakeford 1986, 25). Damit ist die Kunst gemeint, zurücktreten zu können, Abstand zu sich selbst zu gewinnen und sich „von außen“ zu betrachten. Dies ist auf „subtile Weise mit einem Sinn für Humor verbunden“ (ibid.).

[E]in Rabbiner [antwortete] seinem Arzt, der nach der Untersuchung ein ernstes Gesicht machte. „Wie steht's?“, fragte der Rabbiner. „Es liegt alles in Gottes Hand“, war die Antwort. „Wir wollen das Beste zu Gott hoffen.“ Der Rabbiner lächelte. „Herr Doktor, zu Gott hoffen – das kann ich, glaube ich, besser als Sie. Sagen Sie mir lieber, was ich von Ihnen zu hoffen habe“ (von Campenhausen 1978, 93).

Die extreme Form einer eschatologischen Herausforderung ist sicherlich das eigene Sterben und der Tod. Hier zeigen sich manchmal eine hohe persönliche Reife und eine Tiefe des christlichen Humors:

Einer der alten Wüstenmönche lag im Sterben. Trauervoll, weinend standen die Brüder um sein Lager. Da tat er die Augen auf und lachte mehrmals nacheinander. Betroffen fragten die Brüder: „Sprich, Vater, warum lachst du, während wir weinen?“ Da antwortete er: „Ich habe gelacht, weil ihr den Tod fürchtet; ich habe gelacht, weil ich von großer Arbeit zur ewigen Ruhe gehe.“ Mit diesen Worten schloss er die Augen und starb (Heinz-Mohr 1965, 45).

Eine Form des milden (oder manchmal auch derben) Humors kann man in Grabinschriften finden: „Hier ruht Michael Wiesner, und zwar nur bis zum Tag der Auferstehung“ (von Campenhausen 1978, 23).<sup>2</sup>

Wenn ein Mensch angesichts der letzten Dinge humorvoll reagiert, dann geschieht das nicht zufällig und auch nicht als purer Abwehrmechanismus. Humor wurzelt tief in der menschlichen Existenz. „Wenn wir den Humor eines Menschen

<sup>2</sup> Weitere Beispiele von Grabinschriften oder auch von humorvollen Leichenpredigten finden sich bei von Campenhausen 1978, 21–28; Heinz-Mohr 1965, 14–15.

kennen, dann schauen wir ihm – ins Herz“ (Thielicke 1982, 63). Denn Humor ist eine Lebensanschauung, eine Lebenshaltung, ist „die gesamte Disposition einer Persönlichkeit, die aufgrund aller Erfahrungen und Bemühungen aufgebaut wurde“ (Jónsson 1965, 24).

## 2. Zur Definition von Humor

Viele Humorforscher sind sich darin einig, dass es fast unmöglich ist, Humor zu definieren. Dennoch können fast alle Menschen Humor identifizieren, wenn er auftritt – auch wenn er, kulturell, religiös und personal bedingt, unterschiedlich bewertet wird (Geybels und Van Herck 2012, 11–12). Die Theorien über die Entstehung, Funktion und Wirkungsweise des Humors sind demnach fast zahllos (Köster 2009, 62–104). Trotzdem soll eine Annäherung an das Phänomen versucht werden.

Das Wort Humor kommt vom lat. *humor* und meint die Flüssigkeiten oder Säfte im menschlichen Körper. Diese – im richtigen Mischungsverhältnis – bewirken dann das Wohlbefinden des Menschen, das sich in einer heiteren Grundstimmung ausdrückt. Auch im deutschen Sprachgebrauch entwickelte sich dieses Wort von der allgemeinen Bedeutung „Laune“ oder „Neigung“ zur besonderen Neigung, nämlich der Grundheiterkeit, die dem ganzen Wesen des Menschen die ihr entsprechende Färbung gibt. Obwohl es also keine einheitliche Definition von Humor gibt, wird man sich darauf einigen können, dass er mit Heiterkeit, Gelassenheit und Optimismus zu tun hat, sich in Geistesschärfe, Schlagfertigkeit, Witz und Ironie äußert. „Humor ist, wenn man trotzdem lacht“ – diese altbekannte Definition klingt zwar lapidar, hat aber einen tiefsinnigen Gehalt: Humor trotz der Widerwärtigkeiten des Lebens, der Humorvolle nimmt sich selbst und andere nicht allzu wichtig, er kann Angriffe mit Distanz und Gelassenheit – und eben mit Humor – parieren. Fast allen Formen des Humors liegt die Paradoxie, die Spannung, das Unverhältnis zugrunde. „Alle Techniken des Humors beziehen die Überraschung und die Inkongruenz ein und ... Überraschung entsteht aus der Inkongruenz“ (Drakeford 1986, 60).

Wenn man versucht, das Wesen des christlichen Humors zu ergründen,<sup>3</sup> ist es sinnvoll, die Spur der obigen Definition weiter zu verfolgen: Humor ist, wenn man trotzdem lacht. Das *Trotzdem-Lachen* des Humors und das *Dennoch-Glauben* des Christseins scheinen phänomenologisch verwandt zu sein (vgl. Thiede 1986, 101–105). Christliches Leben und Selbstbewusstsein gründen in der Zuwendung und Liebe Gottes trotz aller menschlicher Schwächen und Heillosigkeit. Christlicher Humor ist demzufolge der Ausdruck der Geborgenheit und Freude in Jesus Christus als dem Auferstandenen – trotz aller menschlicher und

<sup>3</sup> Der Stellenwert des Humors und des Lachens im Christentum ist vor allem durch Umberto Eco's Roman *Der Name der Rose* populär geworden. Eine Diskussion dazu findet sich bei Kuschel 1994, 208–217. Siehe auch: Geybels und Van Herck 2012, 14.

innerweltlicher Brüche, Entfremdungen und Widerwärtigkeiten: „Christlicher Humor stellt sich dar als *begründete* Trotzdem-Freude und Trotzdem-Liebe und in alledem als reifste und tiefste Form des Trotzdem-Lachens“ (Thiede 1986, 103; Hervorhebung im Original).

### 3. Humor und Hoffnung

Eschatologie ist wesensmäßig zukunftsorientiert, sie ist die Hoffnung auf etwas, das wir nicht haben. „Wer auf Gottes Zukunft hofft, in der er abwischen wird alle Tränen von unseren Augen, wer die Dinge aus dieser Optik sieht, kann zu einer getrosteten Heiterkeit finden“ (ibid., 132). Dabei geht es um die Erwartung einer Zukunft, die inkongruent zu unserer Erfahrung ist, die „*totaliter aliter*“ ist. „Wenn man seine Probleme humorvoll betrachtet, heißt das, sie als trivial und folgenlos anzusehen; wenn man sie religiös betrachtet, heißt das, sie mit einem göttlichen Schema in Beziehung zu setzen, das ihnen eine veränderte Bedeutung gibt“ (Drakeford 1986, 26).

Im Sinne dieser Definition könnte man ergänzen: Die Probleme eschatologisch zu betrachten heißt, sie im Licht der Zukunft zu sehen und überraschende Veränderungen zu erwarten. Die Hoffnung trotz der Gegenwart und ihren Problemen manchmal mit einem grimmigen Lachen, eher jedoch mit einem heiteren Lächeln. „Das Gelächter ist der Hoffnung letzte Waffe“ (Cox 1970, 203). Doch auch das Umgekehrte gilt: „Wo Humor ist, ist immer noch Hoffnung“ (Hyers 1983, 202). Hier wird die enge Beziehung zwischen Eschatologie und Humor offenbar: Beide sind zukunftsorientiert, beide beinhalten Elemente der Inkongruenz, der Überraschung und der Veränderung, beide transzendieren die Gegenwart und verweisen auf das Kommende. Die humorvolle Auseinandersetzung mit dieser inkongruenten (und damit auch ungewissen) Zukunft demonstriert die folgende Anekdote:

Moses Mendelsohn, der jüdische Philosoph ... saß mit seinen Freunden Lessing und Nicolai in einem Berliner Weinlokal und diskutierte mit ihnen das Problem der Unsterblichkeit. Am Nebentisch hatte ein Berliner Bürger aufmerksam zugehört. Er konnte sich zuletzt einer Einmischung nicht mehr enthalten, um folgende wahrhaft philosophische Überlegung zum besten zu geben: „Meine Herren, wenn Se wissen wollen, wat meine Meinung is, so jloobe ick nicht an die Unsterblichkeit. Und wissen Se, warum? Wenn ick an ihr jloobe und se kommt nich, dann bin ick enttäuscht. Wenn ick an ihr jloobe und se ereignet sich denn ook, denn is ja weiter nisch dabei. Wenn ick aber nich an ihr jloobe und se kommt nich, dann hab ick ja weiter nisch verloren; wenn ick jedoch nicht an ihr jloobe und se kommt doch, denn freu ick mir“ (von Campenhausen 1978, 31).

#### 4. Transzendierung des Selbst

Biblische Eschatologie ist zweifelsohne auf Gott gerichtet. Hoffnung im biblischen Sinn ist Hoffnung auf und zu Gott. Die Zukunft kann sich der Mensch nicht selbst bringen, sondern die Hoffnung auf das Kommende deutet vom Menschen weg. Hoffnung überschreitet die menschliche Sphäre, sie transzendiert das Menschliche allgemein und transzendiert insbesondere das Selbst. „Dies zu erfahren: dass die Welt nicht auf unseren Schultern ... liegt, dass wir nicht für ihre Gründung, ihren Fortgang und ihre Vollendung verantwortlich sind, bedeutet eine ungeheure Entlastung. Sie befreit aus der Verkrampfung zur Heiterkeit“ (Thielicke 1982, 98). Genau an dieser Stelle kommt der Humor ins Spiel, denn auch der Humor ist in der Lage, Abstand zur eigenen Person aufzubauen und das Selbst zu transzendieren. „Nur wer seine Nichtigkeit durchschaut hat und gleichwohl weiß, dass er deshalb nicht zunichte wird, sondern in einem Liebenden, Aufrichtenden geborgen ist, findet zum heiteren Darüberstehen“ (ibid., 99). Diese Art des Humors, dieses „heitere Darüberstehen“, erschüttert alle menschliche Absolutheit und Selbstüberschätzung. Er ist gegen alle Versuche der menschlichen Selbsterhebung, Unfehlbarkeit und Unbegrenztheit gerichtet. „Humor ist ikonoklastisch. Er stellt alle menschlichen Ansprüche auf Selbstgerechtigkeit und Selbstgefälligkeit in Frage“ (Hyers 1982, 10). Dies drückt sich insbesondere in Formen des Humors wie Ironie, Satire, Hohn und Spott aus. Folgende Anekdote aus dem Mittelalter richtet sich mit mildem Spott gegen Stolz und Eigenlob:

Jaques de Vitry (1180–1254) berichtet: Ich habe von einem Priester erzählen hören, der eine eselartige und schreckliche Stimme hatte, aber trotzdem glaubte, er singe gut. Als er jedoch eines Tages sang, da weinte ein Weib, die ihn hörte: Und der Priester, in der Meinung, die Süßigkeit seiner Stimme sei es gewesen, die das Weib zur Andacht und zu Tränen gerührt habe, begann noch höher zu singen – da weinte sie noch mehr. Da fragte er sie, warum sie weine, und dachte, er werde zur Antwort erhalten, dass sie ihn gern höre. Aber sie sagte: „Herr, ich bin das unglückliche Weib, deren Esel neulich der Wolf gefressen hat, und wenn ich Euch singen höre, so kommt es mir ins Gedächtnis, dass mein Esel genauso zu singen pflegte.“ Auf diese Worte errötete der Priester: Wo er Lob ernten wollte, hatte er Beschämung geerntet (von Campenhausen 1978, 74).

Eine andere, reifere Form des Humors ist die Selbstironie. Diese ist eine „Haltung der Distanz“ (Thielicke 1982, 122), die sich selbst nicht zu wichtig und nicht zu ernst nimmt. Sie beruht auf der Erkenntnis, dass ich nicht der Nabel der Welt bin und das Universum nicht von mir abhängig ist. Deshalb kann ich mein Schicksal und mich selbst leicht nehmen. Eine recht subtile Form der Selbstironie offenbart diese Geschichte:

Sehr menschenfreundlich äußerte sich der hundertjährige Chemiker Eugene Chevreul (1780–1889) über sein Schicksal. Der Greis wurde in Paris von zwei Angestellten eines Beerdigungsinstituts auf offener Straße niedgerannt, worauf sie schleunigst das Weite suchten. Ein Passant, der ihn aufhob, äußerte sich empört über solche Rohheit. „Je nun“, sagte Chevreul, „man muss zu ihrer Entschuldigung doch sagen, dass ich sie etwas gar zu lange warten lasse“ (von Campenhausen 1978, 30).

Während Humor uns an unsere menschliche Begrenztheit, Fehlbarkeit und Sündhaftigkeit erinnert, verweist er uns gleichzeitig auf eine Wirklichkeit jenseits des Menschen und allzu Menschlichen. Wir transzendieren unser Selbst und tun damit das, was die Essenz der Eschatologie ist: nicht den Menschen absolut zu nehmen, sondern die Wirklichkeit von außerhalb des Menschen zu erwarten, von der Zukunft her, von Gott.

## 5. Transzendierung der Welt

Eschatologie deutet auf ein kommendes Zeitalter nach dieser Weltzeit hin, verweist auf eine Welt jenseits dieser Welt. Eschatologie transzendiert unsere Wirklichkeit, hat es mit „Weltüberwindung“ (Thielicke 1982, 62) zu tun. An dieser Stelle ist wiederum der Humor mit der Eschatologie verknüpft. „In seinem Bezug auf den eschatologischen Fluchtpunkt außerhalb der vorfindlichen Welt ist der Humor dem Glauben strukturanalog“ (Köster 2009, 206).<sup>4</sup> Sowohl die Perspektive des Humors als auch die des Glaubens ermöglichen einen anderen Blick auf die Wirklichkeit: Das Präsente erscheint vergänglich, das Dominante vorläufig. „Das Wissen um die Maßstäbe der Ewigkeit lässt das Zeitliche relativieren, lässt es nicht mehr so übermäßig ernst nehmen. Und die weitere Gewissheit, auf der Seite dessen zu stehen, ‚der die Welt überwunden‘, der Schuld, Leid und Tod besiegt hat, schenkt einen Abstand, der diesen sub specie aeternitatis offenkundig werdenden Uernst in einer gewissen Heiterkeit genießen lässt“ (Thielicke 1982, 97–98).

Der Gläubige, der auf der Seite des Weltüberwinders Jesus Christus steht, ja der selbst im Glauben die Welt überwunden hat (siehe 1 Joh 5,4), kann mit einer heiteren Gelassenheit über den Dingen dieser Welt stehen. Er kann über die Anfeindungen dieser Welt triumphieren und über die Anfechtungen der Welt lachen. Ganz im Sinne des Liederdichters Paul Gerhardt:

Die Welt ist mir ein Lachen  
mit ihrem großen Zorn,  
sie zürnt und kann nichts machen,  
all Arbeit ist verlorn (zitiert nach Thielicke 1982, 123).

<sup>4</sup> „‚Fluchtpunkt‘ ist hier als *terminus technicus* aus der Optik zu verstehen und hat mit der Realitätsflucht ... nichts zu tun“ (Köster 2009, 206).

Eine sehr passende Illustration dieser christlichen Haltung der Welt gegenüber ist der Hofnarr. Obwohl er in einer höfischen Gesellschaft lebte, gehörte er doch nicht dazu. Nun *weil* er außerhalb dieser Gesellschaft stand, konnte er ihr in seiner humorvollen und närrischen Art und Weise die Wahrheit sagen. Ganz ähnlich ist auch der Christ „in, aber nicht von“ dieser Welt (siehe Joh 17,11.14) und hat deshalb die nötige Distanz, über diese Welt zu lachen und sie auch zu verlachen. „Nur der, der über den Dingen steht, kann sie auch belächeln“ (Thielicke 1982, 73). Wenn Eschatologie letztlich Weltüberwindung meint, dann ist der Humor „eine zeichenhafte, eine höchst fragmentarische Vorwegnahme, eine ‚Antizipation‘ dieser Weltüberwindung“ (ibid, 62–63).

## 6. Humor und Ostern

Die christliche Weltüberwindung gründet auf dem Ostergeschehen. Durch den Tod und die Auferstehung Jesu Christi sind alle weltlichen und satanischen Mächte besiegt worden. Sünde, Tod und Teufel sind zwar noch in der Welt, wurden jedoch überwunden und sind daher letztlich machtlos. So wurzeln nicht nur Glaube und Hoffnung des Christen im Ostergeschehen, sondern auch der christliche Humor. Tod und Teufel können ausgelacht und verspottet werden, weil sie ihren Schrecken an Ostern verloren haben. In der mittelalterlichen Kirche bis in die Reformationszeit hinein gab es den Brauch des Ostergelächters (*risus paschalis*) (Jacobelli 1992), einer „Mischung aus höhnischem Auslachen der Todesmächte und Jubellachen über die Auferstehung“ (Köster 2009, 171):

Am ersten oder zweiten Osterfeiertag pflegte der Priester eine Predigt zu halten, die derart mit lustigen Geschichten, herzhaften Anekdoten und anspielungsreichen Fabeln gespickt war, dass die ganze andächtige Gemeinde schließlich, auf diesen Augenblick schon gespannt, in ein schallendes, jubelndes Gelächter ausbrach: das Ostergelächter. Der Teufel wurde öffentlich und förmlich ausgelacht (Heinz-Mohr 1965, 5).

Dabei scheuten die Prediger in der Ostermesse auch vor dem „Einsatz selbst obszöner Pantomimen und zweideutiger Geschichten“ (Kuschel 1994, 145) nicht zurück. Der Basler Reformator Oecolampad kritisierte diesen Brauch, doch hielt sich das Ostergelächter bis weit über das 16. Jahrhundert hinaus in der Liturgie, auch wenn obszöne Auswüchse zurücktraten. Es wurde sogar ein Handbuch für Prediger gedruckt, in dem diese angewiesen wurden, wie sie die Leute an Ostern zum Lachen bringen konnten (siehe *ibid.*, 148).

Ein ähnliches Verlachen Satans wird in der gnostischen Schrift „Die Himmelfahrt des Jesaja“ beschrieben. Als Jesus auf die Erde kam, so die Erzählung, hatte er sich verwandelt, um die Geister darüber hinwegzutäuschen, dass der Sohn Gottes Mensch wurde. Bei seiner Rückkehr in den Himmel hielt er sich nicht mehr

verborgen, so dass die Geister verwirrt und beunruhigt waren, und „ihr Irrtum und ihre Niederlage wird am Jüngsten Tag offenbar werden“ (Voeltzel 1961, 60).

Eine noch derbere Form, den Spott über Satan zum Ausdruck zu bringen, findet sich in Luthers „Höllenfahrt Christi“.<sup>5</sup> Er stellt den Teufel dabei als ein gefräßiges Ungeheuer dar, das all die Sünder, die in die Hölle kommen, gierig verschlingt. Nach Karfreitag taucht auch Christus inmitten der Sünderschar in der Hölle auf. Der Teufel, blind vor Fressgier, verschlingt auch Christus aus Versehen mit. Christus aber, der einzige ohne Sünde, „schmeckt“ anders, so dass der Teufel ihn wieder ausspucken muss; nicht aber nur ihn, sondern auch all die Sünder mit ihm. „Auch sie, die ‚in Schatten der Hölle und des Todes‘ saßen ... werden mit ihm frei, weil Christus sich stellvertretend ebenfalls hat verschlingen lassen“ (nach Thielicke 1982, 75).<sup>6</sup>

Humor und Eschatologie sind in ihrer Wesensart also sehr ähnlich: Beide beziehen die Ganzheit des menschlichen Wesens ein, beide sind auf die Zukunft gerichtet, beide transzendieren die Welt, die Menschheit und das eigene Selbst, beide verweisen auf eine jenseitige Wirklichkeit. Letztlich gründet der christliche Humor auf den eschatologischen Ereignissen von Tod und Auferstehung Jesu Christi. „Das erste und letzte Wort hat Gott. Deshalb gehört das letzte Wort nicht dem Tod, sondern dem Leben; nicht der Trauer, sondern der Freude; nicht dem Weinen, sondern dem Lachen. Denn ganz sicher ist es Gott, der zuletzt lacht“ (Hyers 1983, 203).

## 7. Alttestamentliche Eschatologie: Prophetische Ironie

Es ist heute weithin anerkannt, dass sich Humor in der Bibel findet. Viele Spielarten und Elemente des Humors, wie Anekdoten, Wortspiele, Paradoxien, Übertreibungen, Ironie usw. kommen sowohl im Alten als auch im Neuen Testament vor (Holthaus 2003, 74–87). Die Frage, ob Gott selbst Humor habe, kann man wahrscheinlich nur humorvoll beantworten. Billy Sunday, ein amerikanischer Evangelist gegen Ende des 19. Jahrhunderts, begründete die Antwort seinem Publikum gegenüber: „Gott liebt ein bisschen Humor, das erweist sich schon aus der Tatsache, dass er den Affen gemacht hat und den Papagei und den Esel – und manche von euch!“ (ibid., 59). Jedenfalls gibt es etliche Texte im

---

<sup>5</sup> Die Quelle aus dem Werk Martin Luthers war nicht auszumachen; auch Köster nimmt in ihrer Dissertation auf Thielicke Bezug: Köster 2009, 180–181.

<sup>6</sup> Die spätmittelalterliche Schrift „Belial“ des *Jakobus de Theramo* schildert in ähnlich derber Komik einen Prozess der Teufel gegen Christus wegen seines Erlösungswerkes. Am Ende eines langen Rechtsstreits wird die Erlösung der Menschen de jure bestätigt. Siehe dazu auch den Katalog „Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter“ der Ausstellung des Schweizerischen Landesmuseums in Zusammenarbeit mit den Schnütgen-Museum und der Mittelalterabteilung des Wallraf-Richartz-Museums der Stadt Köln, Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung, 1994, 364–368.

Alten Testament, in denen *expressis verbis* erwähnt wird, dass Gott lacht, nämlich seine Feinde verspottet und verlacht (siehe Ps 2,4; 37,13; 59,9; Spr 1,26).

Im Folgenden sollen – gewissermaßen als Fallbeispiele – einige eschatologische Aussagen und Geschichten des Alten Testaments erwähnt werden, die humorvolle Elemente enthalten.

*Elia* – und mit ihm das Volk Israel – steht auf dem Berg Karmel wahrhaft in einer eschatologischen Situation. Vor dem Hintergrund des bedrohlichen göttlichen Gerichts ruft er das Volk zu einer Entscheidung auf: für Baal oder für Jahwe. In dieser höchst brisanten Situation wendet er eine bestimmte Form des Humors an, um seine Botschaft zu vermitteln und zur Entscheidung aufzurufen – die prophetische Ironie. Der Text sagt ausdrücklich, dass Elia die Priester verspottete:

Als es Mittag wurde, begann Elia zu spotten: „Ihr müsst lauter rufen, wenn euer großer Gott es hören soll! Bestimmt ist er gerade in Gedanken versunken, oder er musste mal austreten. Oder ist er etwa verreist? Vielleicht schläft er sogar noch, dann müsst ihr ihn eben aufwecken!“ (1 Kön 18,27 Hfa).

Die Situation wird noch lächerlicher, wenn der Schreiber bemerkt: „Da schrien sie, so laut sie konnten, und ritzten sich“ (1 Kön 18,28). Die Priester scheinen den Spott Elias gar nicht zu bemerken, sondern strengen sich in aller Ernsthaftigkeit an, ihren Gott zum Handeln zu bewegen. Der Autor macht auch im weiteren Verlauf dieser Geschichte mit feinem Spott das törichte Verhalten und das schlussendliche Scheitern der Priester deutlich.

Auch *Jesaja* verwendet in seiner Gerichtsrede gegen die Götzen und die Götzenbildner Ironie und Spott. Er beschreibt einen Zimmermann, der einen Baum fällt, das Holz nimmt und dann mit einem Teil den Ofen heizt und mit dem andern Teil sich einen Götzen schnitzt:

Den einen Teil des Holzes werfen sie ins Feuer, braten ihr Fleisch darüber und lassen es sich schmecken. Sie sitzen an der Glut und sagen: „Ah, diese wohlige Wärme, das tut gut!“ Aus dem übrigen Holz aber schnitzen sie sich einen Götzen. Sie verbeugen sich vor ihm, werfen sich zu Boden und beten: „Rette mich doch, denn du bist mein Gott!“ (Jes 44,16–17 Hfa).

Dieser Vorgang wird von *Jesaja* mehrfach und mit unterschiedlichen Worten beschrieben, so dass man spürt, wie geradezu genüsslich er seinen feinen Spott über diese Götzenbilder ausschüttet. Am Schluss kommt er – scheinbar ernsthaft – zu seinem Resümee:

Keiner denkt einmal gründlich nach und sagt sich: „Einen guten Teil des Baumes habe ich zu Brennholz zerhackt. Über der Glut habe ich Brot gebacken, ich habe Fleisch gebraten und mich satt gegessen. Aus dem restlichen Holz schnitze ich nun so etwas Abscheuliches! Dieser Holzklotz soll mein Gott sein, vor dem ich mich niederwerfe?“ Würde einer von ihnen einmal so weit denken, dann sähe er den Widersinn ein (Jes 44,19 Hfa).

Noch weitere Beispiele von Satire, Ironie und Spott finden sich bei Jesaja, insbesondere in seinen Gerichtsreden (siehe Jes 3,16–24; 14,9–11; 28,7–13). So ist es nicht verwunderlich, dass Jesaja als das größte satirische Buch der Bibel (Jónsson 1965, 43) bezeichnet wurde.

*Amos* ist ein weiterer Prophet, der im Kontext seiner Gerichtsreden Humor im Sinne von Ironie und Satire verwendet. So fordert er das Volk auf, nach Bethel und Gilgal zu kommen, um dort „noch viel mehr zu sündigen“ (Am 4,4 LU). Die Ironie, am heiligen Ort zu sündigen, wird dadurch noch verschärft, wenn er kurz danach dazu auffordert, nicht nach Bethel und Gilgal zu gehen (Am 5,5). Um das Gericht, den Tag des Herrn zu beschreiben, verwendet Amos eine Illustration, die trotz ihrer Dramatik komisch wirkt und fast wie ein Slapstick dargestellt ist:

Es ergeht euch wie einem Mann, der vor dem Löwen flieht und dabei einem Bären in den Weg läuft. Selbst wenn er da noch mit heiler Haut davonkommt und sich zu Hause erschöpft an die Wand stützt – dann beißt ihn dort eine Schlange in die Hand! (Am 5,19 Hfa).

Die Unentrinnbarkeit des göttlichen Gerichts und die Absurdität eines jeglichen Fluchtversuchs werden hier in einer grotesken Komik dargestellt.

Auch prophetische Symbolhandlungen, besonders bei Jesaja, Jeremia und Hesekiel (siehe z. B. Jes 20,2 ff.; Jer 27; 28; 43,8–13; Hes 4; 5; 12; 21; 37), tragen humoristische Züge, so dass sie als „Ironie in Aktion“ bezeichnet werden können. „Mit welchem Ernst auch immer diese fraglichen Gesten vollbracht sein mögen, scheinen sie uns doch alle in verschiedener Stärke die Grundelemente einer Finte in sich zu tragen“ (Voeltzel 1961, 83).

## 8. Alttestamentliche Eschatologie: Humorvolle Erzählungen

Eine biblische Erzählung mit eschatologischer Bedeutung ist zweifelsohne die Geschichte vom *Turmbau zu Babel*. Sie enthält eine Reihe von humorvollen Elementen, wobei die gesamte Erzählung schon mit Ironie gesättigt ist, denn die Menschen bekommen am Ende genau das Gegenteil von dem, was sie beabsichtigten. Sie wollen sich einen Namen machen und streben nach Einheit. Sie bauen den Turm als Ausdruck ihres Einheitsstrebens, damit sie „nicht über die ganze Erde zerstreut“ werden. Aber genau das geschieht: „Der Herr zerstreute sie über die ganze Erde“; der letzte Satz der Erzählung klingt wie ein spöttisches Echo: „So zerstreute der Herr die Menschen über die ganze Erde“ (siehe 1 Mose 11,4–8 Hfa). „Das ist humorvoll: die Menschen beabsichtigen eine Sache, doch es verkehrt sich genau vor ihren Augen in etwas ganz anderes, so dass sie ihre verdiente Strafe bekommen“ (Benson 1983, 196).

Es findet sich noch ein weiteres ironisches Element in dieser Geschichte: Die Menschen wollen groß sein, sich erheben, einen Turm bis an den Himmel bauen; sie wollen Gott erreichen.

Wenn es dort heißt, Gott fuhr vom Himmel herab, um sich den bis zum Himmel reichenden Turm des Menschen anzuschauen (1. Mose 11,4–5), so ist das vollendete Ironie. ... Der Mensch wollte beweisen, dass er Gott nicht braucht, dass er selbst der Himmelsstürmer sei. Und was macht Gott? Voller Humor sieht er vom Himmel herab und sieht mit der Lupe nach seinen Geschöpfen. Gottes Thron steht so hoch über der Erde, dass er bildlich gesprochen sogar herunterfahren muss, um diesen lächerlichen Megaturm überhaupt erkennen zu können (Holthaus 2003, 56).

Das ist ein typisches Element des Humors: die Verkehrung ins Gegenteil. Das scheinbar Kleine und Unbedeutende groß zu machen und – wie in dieser Erzählung – die Scheingröße, Wichtigtuerei und Aufgeblasenheit zu demaskieren und auf das Normalmaß zurückzustutzen. Dafür ist diese Erzählung göttlichen Gerichts über menschliche Versuche der Selbstvergottung ein Paradebeispiel, denn „überlegener, ironischer, heiterer kann das Kleine an menschlicher Scheingröße doch kaum gesehen werden“ (Thielicke 1982, 107).

Eine andere Erzählung mit einem ähnlichen humorvollen Muster ist die Geschichte des Propheten *Jona*. Die Grundironie auch dieser Erzählung ist der Umstand, dass Jona am Ende genau das tun muss, was er anfangs vermeiden wollte. Das wird sogar durch fast wortgleiche Wiederholungen herausgestellt. Am Anfang der Geschichte heißt es: „Aber Jona machte sich auf und wollte vor dem Herrn nach Tarsis fliehen“ (Jona 1,3), also weg von Ninive. Schließlich läuft es jedoch genau darauf hinaus: „Da machte sich Jona auf und ging hin nach Ninive“ (Jona 3,3). Auch die Bekehrungsgeschichte des Propheten ist von einem subtilen Humor durchzogen. Jona, der vor Gott flieht und nicht verkündigen will, muss vor den Schiffsleuten seinen Glauben und sein Schicksal bekennen. Und das, was später in Ninive geschieht und Jona bestimmt nicht will, geschieht ironischerweise in einer Vorwegnahme schon auf dem Schiff: „Sie riefen zum Herrn ... und fürchteten den Herrn“ (Jona 1,14.16). Und auch die Leute von Ninive riefen zu Gott und sie „bekehrten sich“ (Jona 3,8.10).

Schließlich gibt es in dieser Erzählung auch eine „Anzahl lustiger Szenen, die Lachen oder Lächeln nur auf Grund des sich ergebenden sympathischen Schocks erregen, nicht im Verlauf des Textes selber, sondern ganz einfach hic et nunc für den Leser“ (Voeltzel 1961, 13). Es wirkt lustig auf uns, dass Menschen und Tiere fasten, dass beide sich in Sack und Asche hüllen und laut zu Gott rufen sollen. Auch regt es zum Schmunzeln an, dass Gott ganz zum Schluss, gewissermaßen als Nachsatz, darauf hinweist, dass ihm die „vielen Tiere“ wichtig sind. Es ist eben charakteristisch für den Humor, dass er das Kleine am Großen entdeckt. Genau mit diesem Gegensatz von Groß und Klein spielt das Buch Jona, wenn am Anfang ein großer Fisch und am Ende ein kleiner Wurm für das Schicksal des Propheten bedeutsam werden.

Nicht zuletzt wird das pädagogische Kernanliegen der Erzählung, das gnädige Handeln Gottes, mit einer gehörigen Portion Ironie, ja Sarkasmus, serviert: Die Bewohner Ninives blieben am Leben, aber Jona wollte sterben, eben weil sie

nicht starben. Um nicht sterben zu müssen, erlebten sie Gottes Gnade; Jona aber wollte sterben *wegen* Gottes Gnade und Erbarmen. Die Geschichte schließt mit einem offenen Ende; der Leser wird mit einem nachdenklichen Lächeln über sein eigenes Schicksal zurückgelassen und stellt fest: „Die göttliche Ironie ist gleichzeitig ‚pädagogisch‘ und ‚eschatologisch‘“ (Voeltzel 1961, 110).

## 9. Resümee

Es ließen sich an dieser Stelle Beispiele eschatologischen Humors auch aus dem Neuen Testament<sup>7</sup> und insbesondere von Jesus (Kretz 1981) anfügen. Man denke dabei an groteske Bilder (siehe auch Fischer 1995, 59–60), die er im Kontext von Gerichtsreden gebraucht hat, wie z. B. das Wort vom Balken und Splitter (Mt 7,3), vom Durchsehen von Mücken und Verschlucken von Kamelen (Mt 23,23–24) oder vom sprichwörtlichen Gang des Kamels durchs Nadelöhr (Mk 10,20 ff.). Der Schwerpunkt auf dem Alten Testament mag hier genügen, denn es ist längst deutlich geworden, was gezeigt werden sollte: Wahrer christlicher Humor und Eschatologie haben gleiche Wurzeln und sind ähnlich strukturiert. Humor hat die Fähigkeit zur Transzendierung und ist deshalb eschatologisch in seinem Wesen; Eschatologie verwendet häufig Elemente des Humors, um das Unbeschreibbare verständlich zu machen. Was könnte abschließend die eschatologische Spannung, die mit Humor aufgelöst wird, besser erzählen als der jüdische Humor?

In einem ostjüdischen Dorf beschloss die Gemeinde in ungeduldiger Erwartung des verheißenen Messias, ein Türmchen zu errichten und einen Mann anzustellen, der gleich in die Posaune blasen soll, wenn der Messias erscheint, damit ihn alle gebührend empfangen können. Es geschieht und ein Wächter wird eingestellt. Doch seine Besoldung ist wirklich knapp, und so begibt er sich zum Rebbe und beschwert sich. „Gott, du gerechter“, sagt der Rebbe nachdenklich, „es ist wahr: du bekommst einen schlechten Lohn. Aber eines mußt du doch auch bedenken: es ist eine absolut sichere Stellung, lebenslänglich bis zu deinem Tod“ (von Campenhausen 1978, 33).

---

<sup>7</sup> Beispiele aus der paulinischen Literatur nennt Holthaus 2003, 83–85.

**Literatur**

- Baumann, Christoph Peter: *Humor und Religion*. Stuttgart: Kreuz, 2008.
- Benson, John E.: „The Divine Sense of Humor.“ *Dialog. A Journal of Theology* 22, 1983, 191–197.
- Campenhansen, Hans von: *Theologenspieß und -spaß*. 5. Aufl. Gütersloh: Gütersloher, 1978.
- Cox, Harvey: *Das Fest der Narren*. Stuttgart: Kreuz, 1970.
- Drakeford, John W.: *Humor in Preaching*. Grand Rapids: Zondervan, 1986.
- Eco, Umberto: *Der Name der Rose*. München: Hanser, 1982.
- Fischer, Roland E.: „Humor in der Bibel.“ *Aller Diener* 3, 1995, 51–64.
- Geybels, Hans und Walter Van Herck (Hg.): *Humour and Religion*. London: Bloomsbury, 2012.
- Heinz-Mohr, Gerd: *Sermon, ob der Christ etwas zu lachen habe*. 4. Aufl. O.O.: Burckhardthaus-Verlag, 1965.
- Holthaus, Stephan: *Das Lachen der Erlösten*. Basel und Gießen: Brunnen, 2003.
- Hyers, Conrad: „A Funny Faith.“ *One World* 78, 1982, 10–11.
- Hyers, Conrad: „Christian Humor: Uses and Abuses of Laughter.“ *Dialog. A Journal of Theology* 22, 1983, 198–203.
- Jacobelli, Maria Caterina: *Ostergelächter: Sexualität und Lust im Raum des Heiligen*. Regensburg: Pustet, 1992.
- Jónsson, Jakob: *Humor and Irony in the New Testament*. Reykjavik: Bókaútgáfa Menningarsjóds, 1965.
- Köster, Gabriela: *Wir können auch anders: Humor und sein Potential für die christliche Predigt*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2009.
- Kretz, Louis: *Witz, Humor und Ironie bei Jesus*. Olten: Verlag Walter, 1981.
- Kuschel, Karl-Josef: *Lachen Gottes und der Menschen Kunst*. Freiburg: Herder, 1994.
- Sauer, Hanjo, und Franz Gruber (Hg.): *Lachen in Freiheit: Theologische Skizzen*. Regensburg: Pustet, 1999.
- Thiede, Werner: *Das verheißene Lachen: Humor in theologischer Perspektive*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.
- Thielicke, Helmut: *Das Lachen der Heiligen und Narren*. 5. Aufl. Freiburg: Herder, 1982.
- Voeltzel, Rene: *Das Lachen des Herrn: Über die Ironie in der Bibel*. Hamburg-Bergstedt: Herbert Reich Evangelischer Verlag, 1961.

**Abstract**

Christian humour is frequently connected to existential liminal experiences; it can also be found in biblical eschatological passages. Humour and eschatology have the same roots and are structured similarly. To believe against all odds and to laugh in spite of troubles are grounded in a similar attitude: Humour is able to transcend self and the world around us, and is thus eschatological in nature.

**Résumé**

L'humour chrétien est souvent relié à des expériences existentielles liminales ; on le découvre également dans des textes bibliques eschatologiques. Humour et eschatologie ont les mêmes racines et sont structurés de la même façon. Croire envers et contre tout ou rire en dépit de problèmes sont fondés sur une attitude similaire : l'humour rend capable de transcender l'être intérieur comme le monde autour de nous, et est donc eschatologique par nature.

Dr. phil. Roland E. Fischer ist Rektor der Theologischen Hochschule Friedensau und Professor für Praktische Theologie.  
E-Mail: [roland.fischer@thh-friedensau.de](mailto:roland.fischer@thh-friedensau.de)

## „Was haben diese Schafe getan?“ Der Zorn Gottes in 2. Samuel 24

Jens-Oliver Mohr

### Zusammenfassung

Beim Lesen der in 2. Samuel 24 berichteten Ereignisse stellen sich eine Reihe von Fragen: Kommt hier ein primitives Gottesbild zum Vorschein? Was hat es mit der Volkszählung auf sich? Wer ist deren Verursacher – Gott oder Satan? Die vorliegende Untersuchung geht diesen Fragen exegetisch nach und versucht, die berichteten Handlungsabläufe im kanonischen Endtext in sich stimmig zu erklären. Dabei kommt der von Gott intendierten Einstellungsveränderung bei König David eine Schlüsselrolle zu. Auch das Konzept der „doppelten Kausalität“ spielt in der Perikope eine besondere Rolle.

Die Lektüre von 2. Samuel 24 hat Ausleger immer wieder vor eine Reihe von Fragen gestellt. Manche dieser Fragen haben direkt oder indirekt mit dem Bild Jahwes, das in diesem Kapitel vermittelt wird, zu tun:

Vor allem befremdet das Gottesbild, das in den erzählenden Texten zutage tritt. Ein Gott, der ... wegen einer von ihm selbst herbeigeführten Verfehlung des Herrschers in der Pest-Erzählung 70.000 unschuldige Menschen umkommen läßt, entspricht jedoch den Vorstellungen, die im Alten Orient und der frühen griechisch-römischen Antike selbstverständlich waren. Auch wer an der göttlichen Inspiration der Bibel festhält, wird damit schmerzlich daran erinnert, daß ihre Texte zugleich auch Menschenwerk sind, bei dem sich die Mentalität ihrer Entstehungszeit bemerkbar macht (Krauss und Küchler 2011, 245).

Lassen sich die Eigenheiten dieses Kapitels nur durch die Annahme eines „primitiven“ Gottesbildes aus der altorientalischen Vorstellungswelt erklären? Oder gibt es auch andere Interpretationsmöglichkeiten? Beim folgenden Versuch einer alternativen Deutung sollen einige Fragen aufgegriffen und untersucht werden: Wie ist der „Zorn Gottes“ in 2. Samuel 24,1 zu verstehen? Was hat es mit der Volkszählung auf sich? Warum wird sie in dieser Perikope als moralisch verwerflich dargestellt? Warum wird Gott als ursprünglicher Verursacher des Zensus benannt, im weiteren Verlauf jedoch David als allein Verantwortlicher dargestellt? Warum sieht der Parallelbericht (1. Chronik 21) in Satan den eigentlichen Verursacher der Volkszählung? Wie kann es dazu kommen, dass sich

in der kanonischen Endgestalt dieser Bücher derart divergente Aussagen gegenüberstehen?

Diese Fragen sind teilweise ineinander verzahnt, sodass sich Rückgriffe und Überschneidungen nicht vermeiden lassen. In dieser Untersuchung werden keine literarkritisch postulierten Stadien der Textgenese auf ihren jeweiligen Inhalt befragt, sondern das ganze Kapitel wird in der vorliegenden Form als Einheit gesehen, wobei Vers 1 besondere Aufmerksamkeit zukommt. Unter den einzelnen Fragestellungen sollen zunächst Aspekte aus dem bisherigen Forschungsstand kurz referiert und exegetisch bewertet werden. Daran anschließend wird ein Lösungsansatz unter Einbeziehung eigener Gedanken zur Diskussion geboten. Ziel dieser Untersuchung ist eine in sich stimmige Erklärung für die berichteten Handlungsabläufe im kanonischen Endtext.

## 1. Der Zorn Gottes

### 1.1 Chronologische Einordnung

2. Samuel 24,1 beginnt mit *וַיִּסַּר אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לְקַרְוֹת בְּיַשְׂרָאֵל* („Und der Zorn des HERRN fuhr fort gegen Israel zu brennen“). An welche Begebenheit knüpft „der Zorn des HERRN fuhr fort“ an? Ausleger haben früh erkannt, dass 2. Samuel 21–24 eine Ringkomposition bildet:

A 21,1–14: Sauls Blutschuld, ihre Folgen und Beseitigung durch David

B 21,15–22: Helden Davids (Riesentöter)

C 22: Davids Dankpsalm (Ps 18)

C' 23,1–7: Davids letzte Worte

B' 23,8–39: Helden Davids (die Drei und die Dreißig)

A' 24: Davids Volkszählung und ihre Folgen

Anhand dieser Komposition wird deutlich, dass das erneute Aufflammen des göttlichen Zorns gegen Israel an die Begebenheit in 2. Samuel 21,1–14 anknüpft.<sup>1</sup> Außerhalb dieses Kapitels wird in den Samuelbüchern nur noch im Zusammenhang der Bestrafung Usas vom „Zorn des Herrn“ berichtet (2. Samuel 6,7). Da chronologische Angaben fehlen, ist eine zeitliche Einordnung von 2. Samuel 24 recht schwierig.

---

<sup>1</sup> Diese thematische Verbindung wird von der Mehrheit der Ausleger gesehen.

Nach vorherrschender Forschungsmeinung schieben sich 2. Samuel 21–24 in einen fortlaufenden Erzählzusammenhang;<sup>2</sup> es geht um die Geburt des Thronfolgers Salomo, um seine Machtergreifung und um die Ausschaltung anderer Persönlichkeiten, die Salomo im Weg stehen könnten. „Mit dieser Thematik der Thronnachfolge Davids ... haben die in II 2–24 zusammengestellten Textstücke nichts zu tun.“<sup>3</sup> Sie könnten daher den Eindruck erwecken, als handele es sich um ein thematisch ungeordnetes Konglomerat unterschiedlicher Zusätze, die ein Redaktor plump an das Ende der Samuelbücher gestellt hat, weil er sie woanders nicht mehr untergebracht bekam. Die Ringkomposition scheint chronologisch also im „luftleeren“ Raum zu stehen.

Klement (1995) hat dagegen gezeigt, dass es sich bei 2. Samuel 21–24 um einen sorgfältig komponierten Epilog zur Davidgeschichte handelt, der wesentliche Themen der Samuelbücher aufgreift und ihre Struktur in aspektivischer Weise widerspiegelt: Saul und David werden letztmalig gegenübergestellt. Die literarische Sequenz unterscheidet sich von der historischen. Klement ordnet Kapitel 24 chronologisch weit nach Kapitel 21 ein, und zwar nach den kriegerischen Auseinandersetzungen mit den Nachbarvölkern (Moabiter, Ammoniter, Aramäer und Edomiter). Da es noch kein ausgesprochenes Heiligtum Jahwes in Jerusalem gibt, wird die „Überführung der Lade nach Jerusalem ... danach anzusetzen sein“ (Klement 2000, 29). Die in 2. Samuel 24 geschilderten Ereignisse finden chronologisch also vor denen in 2. Samuel 6 und nach den in 2. Samuel 8; 10–12 und 1. Könige 11,14–17 genannten Kämpfen statt. Damit bilden diese Kriege einen wichtigen Verständnishintergrund für das Handeln Davids in Kapitel 24.

## 1.2 Theologische Begründung

Dass sich der Zorn Gottes gegen sein Volk wendet, ist im Alten Testament nichts Ungewöhnliches. Eine kanonische Analyse der in 2. Samuel 24,1 gebrauchten Konstruktus-Wendung  $\text{הָיָה זַרְחָם}$  (s. Tabelle 2) ergibt folgendes Bild: Beispielhaft zeigen diese Perikopen, dass der Zorn Gottes seine Ursache im vorangegangenen Fehlverhalten des Volkes (oder einzelner Menschen) findet.<sup>4</sup> Dieses Verhalten bewirkt Gottes Zorn, der sich dann in bestimmten Auswirkungen zeigt. Außerdem ist in fast allen Texten eine Abfolge nach dem Muster: Ursache → Zorn → Auswirkung auffällig erkennbar.

<sup>2</sup> Dietrich und Thomas Naumann 1995, 157.

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Die in 2. Samuel 24,1 gebrauchte Konstruktus-Wendung  $\text{הָיָה זַרְחָם}$  kommt im Alten Testament in 40 Versen 41-mal vor: 2 Ex 4,14; Num 11,10.33; 12,9; 25,3.4; 32,10.13.14; Dtn 6,15; 7,4; 11,17; 29,19.26; Jos 7,1; 23,16; Ri 2,14.20; 3,8; 10,7; 2 Sam 6,7; 24,1; 2 Kön 13,3; 24,20; Jes 5,25; Jer 4,8; 12,13; 23,20; 25,37; 30,24; 51,45; 52,3; Zef 2,2.3; Klgl 2,22; 1 Chr 13,10; 2 Chr 12,12; 25,15; 28,11.

In nur wenigen Fällen wird dieses Muster gestört;<sup>5</sup> die Tatsache des Zorns manchmal ohne erkennbare Ursache erwähnt.<sup>6</sup> Fast alle dieser Ausnahmen finden sich allerdings beim Propheten Jeremia. Aus dem Kontext des babylonischen Exils geht jedoch deutlich hervor, dass die Ursache für diese Katastrophe von den biblischen Schreibern im Abfall des Volkes von Gott gesehen wird.

Auch in 2. Samuel 24 wird die Ursache des Zornes Gottes nicht explizit erwähnt. Die Auswirkung dieses Zorns scheint das Anstiften Davids zur Volkszählung zu sein, die wiederum den Grund für die folgende Bestrafung des Volkes durch Gott liefert (X [nicht genannte Ursache] → Zorn → Auswirkung → Zensus → Strafe).<sup>7</sup> In seiner Untersuchung von 2. Samuel 24,1 hält Hendrick Koorevaar diese Reihenfolge allerdings für fraglich. Für ihn ist der anfangs erwähnte Zorn „die Folge und nicht die Ursache des Zählens“. Zur Begründung führt er aus:

Sonst haben wir die merkwürdige Sache, dass es in 2. Sam 24 zweimal um einen Zorn geht. Der eine Zorn in 2. Sam 24,1 und der andere Zorn in 2. Sam 24,10–25. Vom ersten Zorn wissen wir aber nicht, warum dieser Israel trifft, und wir empfangen nirgends eine Antwort auf die Frage warum. Der andere Zorn in 2. Sam 24,10–25 ist die logische Folge der Zählung. Es ist aber willkürlich und unannehmbar, dass es im einen Fall nicht und im anderen Fall wohl eine Erklärung gibt. Wenn es aber einen Zorn von Jhwh gibt, dann dürfen wir erwarten, dass es einen Grund gibt (Koorevaar 1995, 228).

Daher bestehe Vers 1 „also aus zwei Teilen, die historisch in umgekehrter Reihenfolge stehen. ... Der erste Vers stellt historisch zuerst die Tatsache des Zornes und danach die Ursache des Zornes fest“ (ibid.).

Koorevaar plädiert daher dafür, Versteil 2 mit einem Plusquamperfekt, also vorzeitig, zu übersetzen. Damit würde dieser Teil eine Hintergrundinformation zu Versteil 1 liefern: „Etwas oder jemand hatte (nämlich) David veranlasst, Israel zu zählen“ (ibid.). Dieser Vorschlag hat auch den Vorteil, dass das Gottesbild nicht mit dem „Aufreizen“ in Verbindung gebracht werden muss. Was ist davon zu halten?

Kapitel 24 bildet im Großen und Ganzen eine Erzählung. Es herrschen Narrativketten vor, die mit dem Imperfectum consecutivum den Vordergrund der Erzählung bilden (vgl. Schneider 2007, 178). Nahezu alle Verse beginnen mit einer Wayyiqtol-Form, sie bieten also eine chronologische Abfolge. Folgendes Textschaubild von 2. Samuel 24,1–9 mag das für die ersten Verse verdeutlichen:

<sup>5</sup> 2 Sam 24,1; Jer 4,8; 12,13; 23,20; 25,37; 30,24; Klg1 2,22; 2 Chr 28,11.

<sup>6</sup> Der Kontext von Jer 4,8; 12,13 und Klg1 2,22 lässt jedoch Rückschlüsse auf die Ursache zu (vgl. Tabelle 2).

<sup>7</sup> קָרַר nach KBL (3. Aufl.): Beulenpest.

וַיִּסַּף אֶת־יְהוָה לַחֲרוֹת בְּיַשְׂרָאֵל  
וַיִּסַּף אֶת־דָּגָד בָּהֶם לֵאמֹר  
לֵךְ מִנֶּה אֶת־יִשְׂרָאֵל וְאֶת־יְהוּדָה׃  
וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֶל־יֹאָב אֶת־הַחֵיל אֲשֶׁר־אִתּוֹ  
שׁוּט־נָא בְּכָל־שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל מִדָּן וְעַד־בְּאֵר שֶׁבַע  
וּפְקְדוּ אֶת־הָעָם׃  
וַיַּדְעוּ אֶת־מִסְפַּר הָעָם׃  
וַיֹּאמֶר יוֹאָב אֶל־הַמֶּלֶךְ  
וַיֹּסֶף׃ יְהוָה אֱלֹהֵיךָ אֵלֶּיךָ הָעָם כָּהֵם וְכֵהֶם מֵאֵה פְעָלִים  
וְעֵינֵי אֲדֹנָי־הַמֶּלֶךְ רֹאוּת  
וְאֲדֹנָי הַמֶּלֶךְ לִמָּה חָפֵץ בַּדָּבָר הַזֶּה׃  
וַיִּחַזַּק דְּבַר־הַמֶּלֶךְ אֶל־יֹאָב וְעַל שְׂרֵי הַחֵיל  
וַיִּצְא יוֹאָב וְשְׂרֵי הַחֵיל לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ לִפְקֹד אֶת־הָעָם אֶת־יִשְׂרָאֵל׃  
וַיַּעֲבְרוּ אֶת־הַיַּרְדֵּן  
וַיִּחַזְקוּ בְּעַרְוֹתָם׃ מִיַּזְעֵר אֲעָר בְּתוֹךְ־הַגְּמַל הַגָּד וְאֶל־יַמְצוֹר׃  
וַיָּבֹאוּ הַגְּלָעָדָה וְאֶל־אַרְצוֹ מַחֲמִים חֲדָשִׁי  
וַיָּבֹאוּ גְּמָה יָעוּ וְסָבִיב אֶל־צִדּוֹן׃  
וַיָּבֹאוּ מִבְּצֵר־צֹר וְכַל־עָרֵי הַחֲזִי וְהַקְּנַעֲנִי  
וַיִּצְאוּ אֶל־גִּבְגָּב יְהוּדָה בְּאֵר שֶׁבַע׃  
וַיִּשְׁטוּ בְּכָל־הָאָרֶץ  
וַיָּבֹאוּ מִקְצֵה תְּשֻׁעָה חֲדָשִׁים וְעֶשְׂרִים יוֹם יְרוּשָׁלַם׃  
וַיִּתֵּן יוֹאָב אֶת־מִסְפַּר מִפְּקֹד־הָעָם אֶל־הַמֶּלֶךְ  
וַתְּהִי יִשְׂרָאֵל שִׁמְנֵהּ מֵאוֹת אֶלֶף אִישׁ־חֵיל׃ שֶׁלֶף חֲרָב  
וְאִישׁ יְהוּדָה חֲמֹש־מֵאוֹת אֶלֶף אִישׁ׃

Um Vorzeitiges zu verdeutlichen beziehungsweise Hintergrundinformationen zu liefern, müsste der Erzähler die Erzählfolge durch Tempuswechsel unterbrechen. Dazu bietet sich das Perfekt „als *perspektivisches*, zurückschauendes Tempus“ an (Schneider 2007, 180). Innerhalb der Narrativ-Kette von Kapitel 24 kommt es tatsächlich einige Male zu Unterbrechungen, und zwar bei Übergängen von Erzählung zu direkter Rede der Protagonisten. Die generellen Merkmale solcher Übergänge sind nach Wolfgang Schneider:

Der Übergang von der Erzählung zum Dialog ist markiert durch *Tempuswechsel*, durch *Personwechsel* (1. und 2. statt 3. Person) und durch ein Verb für „sagen“ (meist eine Form von אמר), das auch in schnell wechselnder Rede und Gegenrede fast nie fehlt und die Erzählhaltung des Erzählers auch in längeren Dialogen gegenwärtig hält. Um das *Ende* der wörtlichen Rede anzuzeigen, genügt der Tempus- und Personenwechsel (Schneider 2007, 188).

Genau diese Merkmale finden sich auch in 2. Samuel 24,1. Folgende Tabelle mag dies verdeutlichen:

**Tabelle 1. Grammatische Struktur von 2. Samuel 24,1**

Satzfolge	Grammatische Struktur	Hebräisch
Satz 1	Gliedsatz 1 (WayX) <i>Und der Zorn des Herrn fuhr fort,</i>	וַיִּסַף אֶת־יְהוָה
	Gliedsatz 2 (Infinitiv Constructus) <i>gegen Israel zu entbrennen.</i>	לְקַרֵּת בְּיִשְׂרָאֵל
Satz 2	Gliedsatz 1 (Way0) <i>Und er reizte David auf gegen sie,</i>	וַנִּסַּת אֶת־דָּוִד בָּקָם
	Gliedsatz 2 (Infinitiv Constructus) <i>sagend:</i>	לֵאמֹר
Satz 3	Gliedsatz 1 (Imperativ) <i>Geh!</i>	קֵר
Satz 4	Gliedsatz 1 (Imperativ) <i>Zähle Israel und Juda!</i>	מְנֵה אֶת־יִשְׂרָאֵל וְאֶת־יְהוּדָה:

Die ersten beiden Sätze weisen durch ihre Wayyiqtol-Form auf den Beginn einer Erzählkette hin. Unterbrochen wird die Erzählung durch die Qal-Imperative der Sätze 3 und 4, eingeleitet durch לֵאמֹר in Gliedsatz 2 von Satz 2. In Vers 2 wird die Erzählung durch eine Wayyiqtol-Form wieder aufgenommen. Das bedeutet, dass Satz 2 textsyntaktisch gesehen keine Hintergrundinformation liefert und gegenüber Satz 1 nicht vorzeitig zu verstehen ist, sondern durch Abfolge mit ihm verbunden bleibt.

Noch eine weitere Beobachtung spricht gegen den Vorschlag von Koorevaar: Im chiastischen Paralleltext 2. Samuel 21 (s.o.) wird anfänglich nur die Auswirkung des (nicht expliziten) Zornes Gottes genannt: eine dreijährige Hungersnot. Dass deren Ursache und Beseitigungsmöglichkeit erst anschließend folgt, ändert nichts am üblichen Muster: Die Ursache war vorher zwar verdeckt, aber dennoch vorhanden (X [später genannte Ursache] → X [implizierter Zorn Gottes] → Auswirkung). Die Schlussfolgerung mag erlaubt sein, dass in Kapitel 24 die Ursache des Zornes Gottes ebenfalls nicht erwähnt wird.

Folgende Perspektiven lassen diese fehlende Begründung dennoch nicht als „willkürlich und unannehmbar“ (Koorevaar) erscheinen: Zum einen lässt sich aus der oben beschriebenen Untersuchung der אֶת־יְהוָה-Stellen erkennen, dass die Ursache des Zornes Gottes in den untersuchten Texten (siehe Tabelle 2) grundsätzlich aus der Perikope selbst oder dem weiteren Kontext erkennbar ist. Zum zweiten wird diese Feststellung durch weiter gefasste Analysen des Zorn-Gottes-Motivs im Alten Testament bestätigt. Jeremias kommt daher in seiner Studie zu folgendem Ergebnis:

Im Falle des Zornes ist den alttestamentlichen Texten leicht zu entnehmen, dass ihnen bei der Übertragung des Begriffs auf Gott die im menschlichen Kontext abstoßenden Elemente weitestgehend fremd sind oder doch zumindest ganz in den Hintergrund treten: die überempfindliche Verletzlichkeit, mit der

Menschen „außer sich“ geraten; die blinde Wut, in der sie das eigene Handeln nicht mehr zu kontrollieren vermögen und blindlings dreinschlagen; die Amoralität und Gesetzlosigkeit des Handelns, mit der Menschen im Zorn sich selbst absolut setzen, übliche Maßstäbe überschreiten und alle Regeln verletzen. Gottes Zorn ist für die überwiegende Mehrzahl alttestamentlicher Texte sorgsam begründet durch exzessive menschliche Schuld, in wenigen anderen Fällen dem Menschen zwar unbegreiflich schmerzlich, aber deshalb keineswegs außerhalb der Moral (Jeremias 2009, 7).

Die Ableitung darf daher erlaubt sein, dass es sich bei dem in Kapitel 24 geschilderten Zorn Gottes ebenfalls um einen begründeten Zorn handelt, dessen Ursache allerdings nicht explizit genannt wird. Warum nicht, kann möglicherweise aus der zweiten Ableitung erschlossen werden. Die Erzählung in Kapitel 24 beschreibt eine Handlungsveränderung bei König David. David wird durch die Abfolge der Ereignisse immer einsichtiger, was seinen Anteil an der Schuld und der Strafe anbelangt.

Davids Verfehlung muss also anderswo gelegen haben. Offenbar war es ... die forsche Selbstherrlichkeit, mit der er trotz Joabs Bedenken auf der Durchführung der Volkszählung bestand. Damit wird noch ein weiterer Aspekt der Erzählung sichtbar. Sie zielte nicht nur auf den Altarbau und die Darbringung der Opfer, sondern auch auf eine Läuterung Davids (Krauss und Küchler 2011, 244).

Zu Beginn setzt er sich selbstherrlich gegen die Bedenken Joabs und der Heeroberen hinweg (Vers 4). Nach der Zählung folgt die erste Reue (Vers 10). Sie scheint aber nicht so weit zu gehen, dass er bei der Auswahl der Strafe darauf achtet, sie nur auf sich zu beschränken. Diese Einstellung wird erst explizit, als David den Vernichtungs-Engel vor Jerusalem sieht (Vers 17). Letztlich ist er sofort bereit, die nötigen Schritte zu unternehmen, um die Plage abzuwenden. Dass er sich dabei nicht unnötig schonen will, beweisen seine Worte an Arauna: „nicht umsonst“ (Vers 24). Auch hier mag daher die Ableitung erlaubt sein, dass der Grund für den Zorn Gottes in der inneren Haltung Davids (und des Volkes?)<sup>8</sup> gesucht werden muss, die erst einmal explizit gemacht werden soll, damit Gott sie ahnden kann. Die Reihung sähe dann folgendermaßen aus: X [innere Haltung: Stolz, Selbstherrlichkeit und Überheblichkeit/mangelndes Vertrauen/Selbstzufriedenheit] → Reizung → Zensus → Strafe → Resultat: Demütigung/Haltungsänderung/Opfer → Ende der Strafe. Damit wäre das Handeln Gottes gerade nicht willkürlich, weil er mit der Bestrafung wartet, bis die Einstellung des Königs explizit wird. Gerade auch das vorzeitige Stoppen der Plage (Vers 16) durch Jahwe zeigt ja sein Mitleid und Erbarmen.

---

<sup>8</sup> „The present form of the narrative suggests that Yahweh's wrath may have been due to some unspecified sin on the part of Israel“ (Anderson et al. 1989, 284).

## 2. Die Volkszählung

Was hat es nun mit der Volkszählung auf sich? Warum wird sie als moralisch verwerflich dargestellt? Ausleger haben immer wieder darauf hingewiesen, dass der Zensus an sich kein Vergehen darstellen kann. In der Geschichte Israels hatte es bislang mehrere solcher Zählungen gegeben. In 2. Mose 30,11–12 begegnet uns sogar eine Ausführungsvorschrift:

Und der HERR redete zu Mose und sprach: Wenn du die Gesamtzahl der Söhne Israel aufnimmst nach ihren Gemusterten, dann sollen sie bei ihrer Musterung ein jeder dem HERRN ein Lösegeld für sein Leben geben, damit bei ihrer Musterung keine Plage über sie kommt.

Da 4. Mose 1 und 31 Beispiele einer gelungenen Zählung darstellen, liegt es nahe zu vermuten, dass David der genannten Abgabeverordnung (ein halber Schekel für das Heiligtum) nicht nachkam (so bereits bei Josephus). Die meisten Ausleger gehen ferner davon aus, dass Davids Zensus militärisch motiviert war (Anderson et al. 1989; Stolz 1981 etc.). Koorevaar sieht Angst als Hauptmotiv für Davids Handeln an. Kyle P. Greenwood meint dazu: „premature planning and preparation for the construction of the temple“ („vorzeitige Planung und Vorbereitung für den Bau des Tempels“) (Greenwood 2010, 467) und damit Zwangsarbeit als Verfehlung Davids. Dies wäre in den Augen Gottes verwerflich gewesen. Adrian Schenker schreibt:

Es leuchtet jetzt ein, aus welchem Grund JHWH den König gerade zu einer Volkszählung und nicht zu einer anderen Tat aufforderte, als er ihn gegen Israel aufbringen wollte. Die Volkszählung hat zwei Seiten: als usurpiertes Recht erzürnt sie JHWH, den Inhaber dieser Kompetenz, und bringt daher Verhängnis über den König und das Volk, die ihre Hand nach diesem Recht ausstrecken; aber als gewährtes Recht ist sie durchaus möglich und in Ordnung. Eine solche Zählung kann zum Einfallstor eines Verhängnisses werden, sie braucht es nicht. Das Zünglein an der Waage, das den Ausschlag für das Sinken der einen oder anderen Waagschale gibt, ist JHWHs Erlaubnis zur Musterung des Volkes. Verschmäht es der König, sie einzuholen, senkt sich das Verhängnis auf ihn und sein Volk herab; empfängt er sie, kraft einer Gabe, die das JHWH allein zustehende Recht auf Zählung des Volkes anerkennt, so bleibt alles im Gleichgewicht (Schenker 1982, 21).

### 2.1 Von wem geht die Initiative aus?

Satz 2 in Vers 1 gibt kein bestimmtes Subjekt an: וַיִּסַּף אֶת-דָּוִד בְּקֶדֶם. Auf wen bezieht sich וַיִּסַּף? Der Zusammenhang legt nahe, Gott als Handlungsträger des „Aufreizens“ Davids zu sehen. Koorevaar schlägt dagegen eine sehr kreative

Möglichkeit vor, Gott grammatikalisch von einem moralisch bedenklichen Handeln zu entlasten – er möchte das Subjekt von Satz 2 unbestimmt lassen:

Gewöhnlich sieht man in ‚er‘ Jhwh, aber das ist sogar in der heutigen Endgestalt fraglich. Das Subjekt in Vers 1b wäre dann der Zorn Gottes und nicht die Person Gottes. Wenn wir Jhwh Subjekt sein lassen, dann verschieben wir das Beziehungswort. Der Zorn Jhwh's kann aber schwer das Subjekt des Verbs sein (Koorevaar 1995, 228).

Koorevaar übersetzt die Präfixkonjugation dritte Person maskulin von סוּר daher mit „man“ oder „jemand“: „Man (jemand) hatte David gegen sie angesetzt, um zu sagen: Gehe, zähle Israel und Juda.“<sup>9</sup> לְאָמַר in Vers 1 würde demnach nicht Rede Gottes, sondern das, was David sagt, einleiten.<sup>10</sup> Positiv bei diesem Ansatz wäre eine Auflösung der Spannung in Gottes Handeln (s. o.). Fraglich ist nur, ob er auch über diesen Abschnitt hinaus durchgehalten werden kann.

Eine Suche nach alttestamentlichen Stellen, in denen אָרֶיךָ יְהוָה die Funktion des Subjekts übernimmt, liefert mehrere Ergebnisse. Diese Stellen zeigen, dass in dieser Konstruktion das *Nomen rectum* (Jahwe) und nicht das *Nomen regens* (Zorn) als Bezugswort für das Verb im nachfolgenden Satz fungiert.<sup>11</sup>

Es liegt nahe, auch in 2. Samuel 24,1 die natürlichste Lesart beizubehalten und davon auszugehen, dass Jahwe das Bezugswort von אָרֶיךָ darstellt. Fraglich bleibt allerdings noch, ob לְאָמַר die Rede Gottes oder Davids einleitet. Auch hier hilft uns die vergleichende Suche im Alten Testament weiter. Wenn wir nach Konstruktionen suchen, die 2. Samuel 24,1 syntaktisch gleichen (s. obige Tabelle) und לְאָמַר verwenden, könnte man aus diesen Stellen das Bezugswort von אָמַר ableiten.<sup>12</sup>

Die gefundenen Verse zeigen, dass לְאָמַר als Anzeiger direkter Rede des Subjektes des Wayyiqtol-Satzes verstanden werden kann.<sup>13</sup> Es ist also Jahwe, dessen Aufreizung im Imperativ zur Volkszählung seine Gestalt gewinnt.

## 2.2 Versuch einer Systematik

Wie stellt sich nun das Bild eines Gottes dar, der Menschen offensichtlich nur deshalb zu gewissen Handlungen reizt, um sie später dafür bestrafen zu können? Zunächst ist festzuhalten, dass סוּר nach Clines ein Verb ist, das „einen Versuch zu überzeugen, nicht die Handlung des erfolgreichen Überzeugens“ anzeigt

<sup>9</sup> Koorevaar 1995, 224–225, unter Hinweis auf einschlägige Grammatiken, die allerdings 2. Sam 24,1 nicht explizit erwähnen.

<sup>10</sup> Sätze 3–4, vgl. Elberfelder Übersetzung: „Und er reizte David gegen sie auf zu sagen: Geh hin, zähle Israel und Juda!“ [Hervorhebung hinzugefügt, J. M.].

<sup>11</sup> Vgl. zum Beispiel Num 12,9; 32,13; Deut 29,26; Ri 2,14.20; 3,8; 10,7; 2 Kön 13,3 u. a.

<sup>12</sup> Folgende Verse sollen als Hinweise genügen: Gen 5,28; 23,12; 34,20; Num 16,25–26; 32,10.

<sup>13</sup> Mit wenigen Ausnahmen, zum Beispiel Gen 31,1; 38,12–13; Jos 10,16–17.

(Clines et al. 1989, 5). Im Sinne der Sprechakttheorie ist es wohl ein illokutionäres Verb, bei dem es auf den Vollzug der Handlung ankommt, nicht auf die (perlokutionäre) Wirkung. Daher verbleibt auch die Verantwortung bei David.

Vor allem aber muß die für unser Empfinden ungeheuerliche Annahme, Gott haben einen Menschen ‚zur Sünde gereizt‘, differenziert werden. Tatsächlich wurde David nicht zu einer moralisch verwerflichen Tat aufgefordert, sondern zu einem Tun, das in jener Zeit zwar als riskant galt, aber in sich weder gut noch böse war (Krauss und Küchler 2011, 243–244).

Ein weiterer Aspekt betrifft die Wirkung, die mit dem Aufreizen verbunden war. Systematisch lässt sich das Handeln Gottes dem Handeln Satans gegenüberstellen: Während Satan den Menschen verführt, um ihn durch die Sünde in die Sphäre des Unheils zu bringen, reizt Gott den in dieser Sphäre befindlichen Menschen auf, um ihm die Folgen seiner Handlung oder Einstellung vor Augen zu bringen. Gottes Ziel bleibt dabei aber die Rückführung des Menschen in die Sphäre des Heils durch Reue und Vergebung.<sup>14</sup>

Das Gottesbild, wie es sich in 2. Samuel 24 darstellt, passt also zum Bild eines liebenden Gottes, dem die moralische Entwicklung des Königs von Israel nicht gleichgültig ist. Sondern der David mit seiner inneren Fehlhaltung konfrontieren möchte, um ihm zu einer Wesensänderung verhelfen zu können. Dies kann allerdings erst dann geschehen, wenn die innere Fehlhaltung Davids explizit gemacht wird.

---

<sup>14</sup> Vgl. Wallis, Sp. 810–814: „Wenn aber von Verführung auch durch JHWH gesprochen wird, dann nur unter der Voraussetzung, daß JHWH souverän die Geschichte der Menschen in Händen behält und am Ende auch zum Guten wenden kann (vgl. Ijob 42, 7–17). Man kann davon ausgehen, daß seine gute Absicht trotz der Anfechtungen ungebrochen bleibt (2 Sam 24, 10–17). In diesem Falle kann die Verführung durch JHWH auch im Sinne seines Heilswillens gewertet werden“. Sowie Delitzsch und Keil 2006, 535: „Der Gedanke aber, ... daß Gott einen Menschen zu bösem Tun reize, findet sich auch sonst im A[lten] Test[ament]. ... Diese Stellen zeigen übrigens, daß Gott nur diejenigen zum Bösen reizt, die gegen ihn gesündigt haben, daß also die Reizung darin besteht, daß Gott den Sünder antreibt, die Bosheit seines Herzens in Tatsünden zu offenbaren, oder demselben Anlaß und Gelegenheit zur Entwicklung und Bestätigung der bösen Lust des Herzens bietet, damit der Sünder entweder durch die böse Tat und ihre Folgen zur Besinnung und Umkehr von seinem bösen Wege gelange, oder, falls sein Herz durch die böse Tat sich noch mehr verhärtet, für das Gericht des Todes reif werde. Die Reizung des Sünders zum Bösen ist mithin nur eine besondere Art, wie Gott überhaupt Sünden durch Sünder straft; denn Gott reizt nur zu bösem Tun gegen solche, die Gottes Zorn durch ihre Sünde sich zugezogen haben.“

### 3. Gott oder Satan?

#### 3.1 Bisherige Ansätze

Wie ist die Spannung von 2. Samuel 24,1 zur parallelen Perikope 1. Chronik 21 zu deuten, wenn in 1. Chronik 21,1 Satan als der Urheber des Aufreizens genannt wird? Der religionsgeschichtliche Ansatz versucht eine Lösung aufgrund des unterschiedlichen Alters der Perikopen: Die Samuelbücher wurden früher abgefasst als die Chronika. In der vorexilischen Vorstellungswelt der Israeliten gab es lediglich eine duale Sichtweise von Jahwe: Er vereint beides in sich – Gut und Böse. Erst nach dem Exil kam es aufgrund des persischen Einflusses zu einer Projektion des Bösen auf eine gottfeindliche Macht (Satan). Ein weiterer Ansatz versucht beide Aussagen von der Ursache her zu vereinen: Alles, was Gott zulässt, bewirkt er in gewisser Weise auch.

Wenden wir uns zunächst einmal 1. Chronik 21,1 zu. Dort wird der Ausdruck „Satan“ ohne Artikel benutzt, das heißt in seiner ursprünglichen Bedeutung „Gegner“. Will man hier „den Satan“ lesen, müsste man שָׂטָן als Eigennamen interpretieren. Dieser Gebrauch würde aber voraussetzen, dass die Chronik in ihrer „theologischen Entwicklung“ schon weiter ist als das Sacharjabuch, das den gefallenen Engel immer noch mit Artikel benennt und ebenfalls aus nachexilischer Zeit stammt (vgl. Sach. 3,1). Es bleibt daher zumindest eine sinnvolle Möglichkeit, שָׂטָן hier als „Gegner“ zu erfassen. Damit könnten Davids Feinde im Norden und Süden gemeint sein.<sup>15</sup>

Nach der zeitlichen Einordnung von Klement (2000) würde es möglicherweise auch Sinn machen, dass die Gegnerschaft nicht von einer konkreten, sondern von einer diffusen Bedrohung ausging (daher keine Namensnennung in 1. Chronik 21,1), oder dem Wunsch nach größerer Expansion und noch mehr Gebietszuwachs.

---

<sup>15</sup> Der Aramäer Reson und der Edomiter Hadad zum Beispiel; vgl. 1 Kön 11,14–25: „Und der HERR ließ Salomo einen Widersacher erstehen, den Edomiter Hadad; der war vom königlichen Geschlecht in Edom. Es geschah nämlich, als David Edom geschlagen hatte, ... da floh Hadad, er und einige edomitische Männer von den Knechten seines Vaters mit ihm, um nach Ägypten zu entkommen; Hadad aber war damals ein sehr junger Mann. ... Und Gott ließ Salomo noch einen Widersacher erstehen, nämlich Reson, den Sohn Eljadas, der von seinem Herrn Hadad-Eser, dem König von Zoba, geflohen war. Der sammelte Männer um sich und wurde Oberster einer Räuberschar, als David die Aramäer umbrachte. Und sie zogen nach Damaskus und ließen sich darin nieder, und sie herrschten in Damaskus wie Könige. Und er war für Israel ein Widersacher alle Tage Salomos.“

### 3.2 Doppelte Kausalität

Die Spannung zwischen 2. Samuel 24,1 und 1. Chronik 21,1 ließe sich auch dadurch auflösen, dass man im Sinne einer „doppelten Kausalität“ von menschlichem und göttlichem Handeln gleichzeitig ausgeht. Der Begriff der doppelten Kausalität geht in der Bibelwissenschaft auf Isac Leo Seeligmann zurück:

An dem Umstand, daß der Geschichtsverlauf in der Bibel sowohl vom göttlichen Eingreifen wie von der menschlichen Tat bestimmt sein kann, ist kaum etwas Problematisches. Von Interesse aber ist, daß sich die göttliche und die menschliche Motivation manchmal auf das *gleiche Ereignis* beziehen. Das kann so geschehen, dass das betreffende Ereignis an einer Stelle als Eingreifen Gottes vorgestellt wird, an einer anderen als menschliches Handeln: man kann da von einem *alternierenden Auftreten* der Motivationen reden. Viel öfter finden sich der göttliche und der menschliche Faktor nebeneinander und sogar ineinander verschlungen an ein und derselben Stelle, so dass man von einer doppelten Kausalität des Geschehens reden kann.<sup>16</sup>

Beispiele für doppelte Kausalität in der uns vorliegenden Endgestalt des Alten Testaments sind Gideons Befreiungsschlag, Jonatans Kampf gegen die Philister oder Davids Taktik mit Huschai: Richter 7,7 macht klar, dass die Rettung aus der Hand der Philister nicht auf die Überlegenheit des israelitischen Heeres, sondern auf Jahwe zurückzuführen ist. In Richter 8,22 wird dagegen Gideon als Retter gefeiert. Die Perikope 1. Samuel 14,1–15 macht deutlich, dass die Ursache für Jonathans Sieg gegen die Philister auf Gottes Eingreifen zurückzuführen ist (Zeichen, Erdbeben, Schrecken Gottes). In Vers 45 wird die Rettungstat Jonathan selbst zugeschrieben. David vertraut nach dem Bericht von 2. Samuel 15,32–37 auf die Täuschungstaktik von Huschai. Dass sein Rat Erfolg hat, geht nach 2. Samuel 17,14 allerdings auf Gottes Anordnung zurück. Aus diesen Beispielen wird deutlich, wie göttliches und menschliches Wirken in den Berichten als ineinander verschlungen dargestellt werden.

Im Fall von 2. Samuel 24,1 und 1. Chronik 21,1 ist die doppelte Kausalität erst durch beide Bücher zu erkennen (vgl. im Neuen Testament Mk 14,10 mit Joh 13,2). Aber auch hier kann man die beiden unterschiedlichen Ursachenzuschreibungen zusammen denken, wenn sie im Sinne der doppelten Kausalität den Blickwinkel jeweils auf die menschliche beziehungsweise auf die göttliche Ursache des Geschehens hinführen.

---

<sup>16</sup> Seeligmann und Smend 2004, 137–138. Den Begriff gibt es auch in der Rechtswissenschaft: „Doppelte Kausalität wird angenommen, wenn mehrere unabhängig voneinander gesetzte Bedingungen zusammenwirken, die zwar auch für sich allein zur Erfolgsherbeiführung ausgereicht hätten, die tatsächlich aber alle in dem eingetretenen Erfolg wirksam geworden sind (vgl. BGH, NJW 1993, 1723). In derartigen Fällen wird allen Bedingungen die Ursächlichkeit für den Erfolgseintritt beigemessen.“ Quelle: <http://www.juraforum.de/lexikon/Kausalitaet%20-%20doppelte> (Zugriff: 10.09.2009).

#### 4. Zusammenfassung

Ziel dieser Untersuchung war es, zu zeigen, dass es sich bei der Schilderung des Zornes Gottes und seiner Auswirkungen in 2. Samuel 24 keineswegs um ein „primitives“ Bild eines willkürlich strafenden Gottes handelt. Vielmehr liegt dieser Zorn in Davids (und Israels) falscher Einstellung begründet. Die Strafe der Pest hat das doppelte Ziel, sowohl David zu läutern als auch dem Volk durch die Wahl des Tempelplatzes einen Sühneort zu schaffen. Die Spannung zum Parallelstellbericht in 1. Chronik 21,1, wo Satan die handelnde Person ist, lässt sich mit dem Konzept der „doppelten Kausalität“ erfassen. Dabei ist „Satan“ mit Gegner zu übersetzen, und das Resultat sowohl auf eine menschliche Ursache als auch auf Gottes Handeln zurückzuführen.

Tabelle 2. Analyse der 41 אַחֲזֵי־יָהוָה -Vorkommen

Beleg	Ursache	Abfolgemuster / Auswirkung	Bemerkung
Ex 3,14	Moses Weigerung, Ruf Gottes zu folgen	U-Z-A: Unterstützung durch Aaron	
Num 11,10	Gier und Klagen des Volkes	U-Z-A: Plage im Volk	A erst in V. 33
Num 12,9	Auflehnung Aarons und Mirjams gegen Mose	U-Z-A: Aussatz für Mirjam	
Num 25,3–4	Unzucht und Götzendienst des Volkes	U-Z-A: Tod der Führer, Plage im Volk	
Num 32,10–14	Zweifel/Weigerung des Volkes, Land einzunehmen	U-Z-A: 40 Jahre Wüstenwanderung	Erzählung des Mose im Rückblick / Warnung
Dtn 6,15	Götzendienst	U-Z-A: Vernichtung	Ledigl. Warnung/Drohung
Dtn 7,4	Götzendienst	U-Z-A: Vernichtung	Ledigl. Warnung/Drohung
Dtn 11,17	Götzendienst	U-Z-A: Ausbleiben des Regens	Ledigl. Warnung/Drohung
Dtn 29,19–26	Götzendienst/Bundes- bruch	U-Z-A: Vernichtung	Ledigl. Warnung/Drohung
Jos 7,1	Achan vergreift sich am Gebannten	U-Z-A: Niederlage im Kampf	
Jos 23,16	Götzendienst	U-Z-A: Vernichtung	Ledigl. Warnung/Drohung

Beleg	Ursache	Abfolgemuster / Auswirkung	Bemerkung
Ri 2,14	Götzendienst	U-Z-A: Auslieferung an Feinde	
Ri 2,20	Götzendienst	U-Z-A: Verschonung der Feinde Israels	
Ri 3,8	Götzendienst	U-Z-A: Fremdherrschaft über Israel	
Ri 10,7	Götzendienst	U-Z-A: Auslieferung an Feinde Israels	
2 Sam 6,7	Vermessenheit Usas	U-Z-A: Tod Usas	
2 Sam 24,1	?	X-Z-A: Reizung/Plage	
2 Kön 13,3	Fehlverhalten von Joahas, König von Israel	U-Z-A: Auslieferung an Feinde Israels	
2 Kön 24,20	Fehlverhalten von Zedekia, König von Juda	U-Z-A: Verwerfung des Volkes	
Jes 5,25	Verschmähung der Worte Gottes	U-Z-A: Volk wird geschlagen	Prophetischer Weheruf
Jer 4,8	Lediglich in V. 4 wird Bosheit angegeben	X-Z-A: Zerstörer aus dem Norden	Prophetische Gerichtsvision
Jer 12,13	Lediglich in V. 8 wird Widerstand angegeben	X-Z-A: Fehlende Erträge	Prophetische Klage
Jer 23,20	Falsche Propheten?	Generelle Aussage über Wirksamkeit des Zornes Gottes	
Jer 25,37	?	X-Z-A: Verwüstung der Weideplätze	Prophetisches Gerichtswort an die Nationen
Jer 30,24	Gottlosigkeit?	X-Z-A: Wirbelsturm	Prophetische Gerichtsvision
Jer 51,45	V. 35 spricht von Gewalttaten Babylons	U-Z-A: Zerstörung Babels	Prophetische Gerichtsvision
Jer 52,3	Bosheit des Königs von Juda	U-Z-A: Verwerfung Judas	
Zef 2,2-3	Andeutung in V. 1 (Abfall von Gott)	U-Z-X: keine genannte Auswirkung	Prophetische Warnung
Ps 106,40	Abfall von Gott (in vorigen Versen ausgeführt)	U-Z-A: Preisgabe an Feinde	Poesie über Geschichte Israels
Klgl 2,22	V. 14 spricht andeutungsweise von der Schuld Judas	X-Z-A: Vernichtung	Klagelied über Unheil im Land

Beleg	Ursache	Abfolgemuster / Auswirkung	Bemerkung
1 Chr 13,10	Vermessenheit Usas	U-Z-A: Tod Usas	Par. 2 Sam 6,7
2 Chr 12,12	Abfall Rehabeams, König von Juda	U-Z-A: Preisgabe an Feinde (V. 5)	Abwendung des Zorns
2 Chr 25,15	Götzendienst Amazjas	U-Z-A: Gefangennahme Amazjas (V. 23)	
2 Chr 28,11	Maßlose Festnahme von Kriegsgefangenen	U-Z-X: keine genannte Auswirkung	Prophetische Warnung

U: im Text bzw. Kontext genannte Ursache; Z: Zorn Gottes;  
A: Auswirkung; X: nicht genannt

## Literatur

- Anderson, A. A., David A. Hubbard, Glenn W. Barker und Bruce M. Metzger: *2 Samuel*. Word Biblical Commentary 11. Waco: Word Books, 1989.
- Clines, David J. A., und Bruce M. Metzger: *Job 1–20*. Word Biblical Commentary 17. Waco: Word Books, 1989.
- Delitzsch, Franz, und Carl Friedrich Keil: *Commentary on the Old Testament*. 2. Aufl. Peabody: Hendrickson, 2006.
- Dietrich, Walter, und Naumann, Thomas: *Die Samuelbücher*. Erträge der Forschung 287. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.
- Fokkelman, Jan P.: *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel*. Assen: Van Gorcum, 1990.
- Greenwood, Kyle P.: „Labor Pains: The Relationship between David’s Census and Corvée Labor.“ *Bulletin for Biblical Research* 20.4, 2010, 467–478.
- Jeremias, Jörg: *Der Zorn Gottes im Alten Testament: Das biblische Israel zwischen Verwerfung und Erwählung*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2009.
- Klement, Herbert H.: *2 Samuel 21–24: Structure, Context and Meaning in the Samuel Conclusion*. Coventry: Coventry University, 1995.
- Klement, Herbert H.: „David und ‚Hiram von Tyrus‘: Zum Unterschied von literarischer und chronologischer Sequenz in biblischer Historiographie.“ *Jahrbuch für evangelikale Theologie* 14, 2000, 5–33.
- Koorevaar, Hendrik: „‚Gott‘ oder ‚man‘ (jemand), ‚Satan‘ oder ‚ein Gegner‘: Die Übersetzung der Präfixkonjugation dritte Person maskulin Singular in 2. Sam 24,1 und der Begriff ‚Satan‘ in 1. Chr 21,1 auf Grund eines

- Vergleiches dieser parallelen Texte miteinander.“ *Fundamentum* 16.3, 1995, 224–236.
- Krauss, Heinrich, und Max Küchler: *David – der kämpferische König*. Freiburg/Schweiz: Paulusverlag, 2011.
- Schenker, Adrian: *Der Mächtige im Schmelzofen des Mitleids: Eine Interpretation von 2 Sam 24*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.
- Schneider, Wolfgang: *Grammatik des biblischen Hebräisch: Ein Lehrbuch*. 3. Aufl. München: Claudius, 2007.
- Seeligmann, Isac Leo, und Rudolf Smend: *Gesammelte Studien zur Hebräischen Bibel*. Forschungen zum Alten Testament 41. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.
- Stolz, Fritz: *Das erste und zweite Buch Samuel*. Zürcher Bibelkommentare 9. Zürich: Theologischer Verlag, 1981.
- Wallis, Gerhard: „סוּת“ *ThWAT*, Sp. 810–814.

#### Abstract

Reading the events reported in 2 Samuel 24 raises a series of questions: Does a primitive image of God emerge here? What is the census all about? Who is its cause – God or Satan? The present study examines these questions exegetically and attempts to explain the reported courses of action in the canonical end text. In this process, God's intention to change attitudes plays a key role for King David. The concept of “double causality” also plays a special role in the pericope.

#### Résumé

Une série de questions apparaissent en lisant les événements rapportés en 2 Samuel 24: une image primitive de Dieu ressort-elle de ce texte? Quel est le sens du dénombrement? Qui en est la cause – Dieu ou Satan? La présente étude examine ces questions de manière exégétique et tente d'expliquer les principaux plans d'action dans le texte canonique final. Dans le processus, l'intention de Dieu de changer les attitudes joue un rôle essentiel pour le roi David. Le concept de la «double causalité» joue également un rôle particulier dans la péricope.

Dipl.-Theol. Jens-Oliver Mohr ist Vizepräsident des Süddeutschen Verbandes und leitet den Bereich „Presse- und Öffentlichkeitsarbeit“ des Nord- und Süddeutschen Verbandes der Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten.  
E-Mail: jens.mohr@adventisten.de

## Der Griff nach dem Reich

### Säkularisierte Eschatologie im 20. Jahrhundert. Rosa Luxemburg und Che Guevara<sup>1</sup>

Dieter Leutert

#### Zusammenfassung

Rosa Luxemburg und Che Guevara waren im letzten Jahrhundert die Haupterzähler einer säkularisierten Eschatologie. Das Ziel der Geschichte bestand für beide in der Errichtung eines säkularisierten Friedensreiches, des Kommunismus. Der Beitrag zeigt, wie sie dabei auf verschiedene biblische Begriffe zurückgriffen und diese mit der Terminologie der Nationalökonomie ersetzten. Auch in ihrem Leben zeigten sich biblische Parallelen: Beide wurden vom „Glauben“ an den Kommunismus bestimmt und wurden durch ihre Ermordung zu „Märtyrem“.

Wie nah und leuchtend wäre uns doch die Zukunft, falls zwei, drei, viele Vietnams auf dem Angesicht der Erde erblühten, mit ihrem täglichen Soll von Tod und immensen Tragödien, mit ihrem täglichen Heldentum, mit ihren immerwährenden Schlägen gegen den Imperialismus, ihn dazu verdammend, unter den Peitschenhieben eines wachsenden Hasses der Völker der Welt zu verschwinden. Che Guevara (Greiner 2010, 108).

Die beiden letzten Jahrhunderte waren das klassische Zeitalter der säkularisierten Eschatologie. Deren Geschichte beginnt zwar in der Zeit der Renaissance, ihren fulminanten Höhepunkt aber erreicht sie nun erst: im 19. Jahrhundert mit dem Kampfruf im Werk von Karl Marx, schließlich im 20. Jahrhundert mit den die Welt aufwühlenden Versuchen, die Marx'sche Botschaft zu verwirklichen. In der Sprache der Bibel war dies der Griff nach dem Reich – dem Reich Gottes völligen Friedens, völliger Freiheit und Gerechtigkeit. Marx und Engels und viele ihrer Gefolgsleute waren der Überzeugung, den Weg dahin gefunden zu haben. Sie hatten keine Scheu, auf die biblische Begrifflichkeit zurückzugreifen. Sie

---

<sup>1</sup> Dieser Artikel erschien zuvor mit einem leicht abweichenden Titel: „ ‚Reich Gottes-Hoffnung‘ im 20. Jahrhundert: Rosa Luxemburg und Che Guevara“, in: D. Leutert: *Von hinten gesehen: Streifzüge durch die Geschichte*. Friedensau: BoD, 2016, 159–167.

sprachen von der „letzten fremden Macht“, die am Ende des Kampfes verschwinden wird. Rosa Luxemburg nannte die proletarische Revolution den „Golgathaweg“. An dessen Ende werde der „neue Mensch“ erscheinen. Dem Höhepunkt konkreter säkularisierter Eschatologie im Sieg der russischen Oktoberrevolution und dem Aufstieg der Sowjetunion folgte bald der Niedergang. Das Machtgefüge blieb zwar bis beinahe zum Ende des 20. Jahrhunderts erhalten, doch im Inneren breiteten sich Gleichgültigkeit, Zynismus und Ablehnung aus. Rosa Luxemburg und Che Guevara sind die letzten großen „Gläubigen“. Beider tragisches Scheitern erscheint uns heute folgerichtig – sie passten nicht mehr in die Zeit. Auch darum wohl sind beide zum Mythos geworden. Beide verbindet in eigentümlicher Weise eine geradezu religiöse Inbrunst. Ihnen ähnlich sind zwei Frühere: Thomas Müntzer (1490?–1525) und Maximilian Robespierre (1758–1794). Freilich war Robespierre kein Sozialist oder Kommunist, und Müntzer vertrat eine, wie er meinte, biblische Eschatologie (Vorbereitung der Wiederkunft Jesu durch Ausrottung der Gottlosen und Aufrichtung des gerechten Gottesreiches). Neben Rosa Luxemburg und Che Guevara könnte noch ein Späterer genannt werden: Rudi Dutschke (1940–1979). Auch er ein tragisch Gescheiterter, wenngleich von geringerem geschichtlichem Format.

In der säkularisierten Eschatologie tritt an die Stelle der biblischen Terminologie die der Nationalökonomie. Inhaltlich wird die Basis des Vertrauens auf das Handeln Gottes ersetzt durch das Vertrauen auf des Menschen Allmacht. Der Griff nach dem Reich im 20. Jahrhundert kostete die Welt annähernd hundert Millionen Tote.

Rosa Luxemburg stammt aus einer großbürgerlichen jüdischen Familie im damals russischen Polen, geboren 1871. Sie besuchte das Gymnasium in Warschau und studierte mit anschließender Promotion in Zürich (Öffentliches Recht, Nationalökonomie und Sozialwissenschaften). Seit ihrem fünften Lebensjahr war sie gehbehindert. Einen plötzlichen starken Schmerz in der Hüfte diagnostizierten die Ärzte als Knochentuberkulose und legten das Kind ein Jahr in Gips. Seither hinkte sie. Später stellte sich heraus, dass sie lediglich eine Verrenkung hatte. Ihr Leiden minderte nicht ihre erotische Ausstrahlung. Eine fünf Jahre währende Scheinehe mit Gustav Lübeck verschaffte ihr die deutsche Staatsbürgerschaft. Sie hat ihren „Ehemann“ nur bei der Trauung und der Scheidung gesehen. Seit 1898 war sie SPD-Mitglied und wohnte in Berlin. Ihr Lebensstil war bourgeois-vornehm. Bald galt die für die Parteipresse Arbeitende, auch in öffentlichen Veranstaltungen Agitierende, als brillante Intellektuelle und führende Genossin. Lenin kannte sie seit 1902.

Rosa Luxemburg verbrachte einen Großteil ihres politischen Lebens in Haft, meist unter humanen, ja großzügigen Bedingungen. Die letzte Festnahme erfolgte im Juli 1916 wegen Teilnahme an einer Antikriegsdemonstration. Am 8. November 1918, einen Tag vor Ausbruch der Novemberrevolution, wurde sie entlassen. Schon am 11. November übernahm sie mit Karl Liebknecht und Leo Jogiches die Leitung der revolutionär-sozialistischen Gruppe „Spartakus“ und am

31. Dezember 1918 wiederum zusammen mit Karl Liebknecht die der neu gegründeten Kommunistischen Partei Deutschlands (KPD). Sie hatte noch zwei Wochen zu leben.

Rosa Luxemburg und Che Guevara gelten heute als die mythischen Leitgestalten des Sozialismus-Kommunismus. Die Erinnerung an Marx und Engels ist verblasst. Geachtet sind sie noch als die Theoretiker der Bewegung. Lenin, Stalin und Mao werden als befleckt angesehen. Sie vermögen nicht das Gemüt anzusprechen. Rosa Luxemburg und Che Guevara werden verehrt als Märtyrer, als die großen Charaktere. Vom intellektuellen Werk Rosa Luxemburgs ist in strahlendem Glanz nur ihr legendärer Freiheitstext geblieben. Che Guevara berühmtes jesuähnliche Foto ist zur Ikone der radikalen Linken geworden. Rosa Luxemburgs Marxismusfortentwicklung ist bedeutsam nur noch als „Blick durchs Schlüsselloch“: Ihre Theorie enthüllt uns die suggestive, inbrünstig-religiöse Kraft und Hingabe ihrer Persönlichkeit. Die Teleologie des klassischen Marxismus – die Geschichte laufe mit unbeirrbarer Zielgerichtetheit auf den Kommunismus zu – genügte ihr nicht. Sie überspitzte Marx beinahe bis zum Automatismus hin. Diese Überzeugung erlaubte ihr freilich den „Luxus“ ihrer Freiheitsthese: Wenn die geradezu als Gottheit verstandene Geschichte die Rettung der Welt *will*, dann kann auch freie, vielleicht negative Meinungsäußerung gelassen hingenommen werden.

Rosa Luxemburg hatte ihre wichtigste theoretische Arbeit schon 1912 geschrieben: „Die Akkumulation des Kapitals“. Sie wollte Marx präzisieren. Ihre Grundthese lautete: Der Kapitalismus kann nur solange existieren, wie er für seinen Produktionsüberschuss einen nichtkapitalistischen Markt in Gestalt der Kolonien hat. Weil er aber mit seinem Export diesen Markt zerstöre (z.B. das Handwerk ruiniere), zerstöre er damit sich selbst. Verweise auf entgegenstehende Fakten lehnte sie ab.

Frappierend ist, dass sie individuellen und selbst kollektiven menschlichen Handlungen, die nicht von vornherein durch „historische Gesetze“ festgelegt sind, nicht die geringste Kraft zutraut; diese Ungläubigkeit wird in allen wichtigen Fragen deutlich, in denen sie ihren unter den Anhängern des Marxismus abweichenden Standpunkt hervorhob (Kolakowski 1988, 92).

Rosa Luxemburgs historisches Freiheitsmotto ist ausgerechnet von einer nach DDR-Lesart „konterrevolutionären“ Gruppe neu ins Bewusstsein gerückt worden. Am 17. Januar 1988 hatten mutige Schüler der Ostberliner Carl-von-Ossietzky-Oberschule am Rande der offiziellen Liebknecht-Luxemburg-Demonstration Transparente entfaltet mit der Forderung: „Freiheit ist immer Freiheit des Andersdenkenden“. Sie wurden verhaftet und mit Schulverweis bestraft. Seitdem wird der Satz Rosa Luxemburgs immer wieder zitiert. Er ist beinahe zum geflügelten Wort geworden und hat wesentlich zur Verklärung ihrer Person beigetragen. Dem Historiker muss die Frage erlaubt sein: In welchem Zusammenhang steht das Zitat, wie haben wir es zu verstehen? Der geschichtliche Hintergrund ist

Rosa Luxemburgs Verhältnis zu Lenin und der russischen Oktoberrevolution 1917 und den nachfolgenden Ereignissen – bis zu ihrem frühen Tod in der Nacht vom 15. zum 16. Januar 1918. Sie hat vom realen Sowjetkommunismus nur wenig mitbekommen: die allerfrüheste Phase, etwa ein Jahr, eingeschränkt durch ihre Haft und dem dadurch bedingten schwierigen Informationsweg (in Freiheit nur reichlich zwei Monate). Freilich könnte man diese Phase auch den Revolutionsfrühling nennen, weitgehend noch frei von den furchtbaren Ereignissen der folgenden Jahrzehnte. Die Frage nach dem Sinn des Luxemburgmottos ist letztlich die Frage nach Luxemburgs Verhältnis zur Gewalt. Sie war weder Pazifistin noch Vertreterin der parlamentarischen Demokratie. Sie war durch und durch Revolutionärin, propagierte den gewaltsamen Umsturz und feierte Lenin und Trotzki. Allerdings müsse *nach* der Erringung der Macht Meinungsfreiheit gelten. Ihre Kritik an den Sowjets richtete sich nicht gegen die Revolution, sondern gegen die brutale Bekämpfung derer, die von den Sowjets – wie sie meinte – zu Unrecht als Konterrevolutionäre abgestempelt wurden. Am 25. Juli 1918 bringt sie in einem Brief an Luise Kautsky ihre Erschütterung über den Tod der 200 linken Sozialrevolutionäre zum Ausdruck, die auf Befehl Lenins hingerichtet worden waren. Schon einige Monate zuvor hatten die Bolschewiki das Schlüsselbeispiel für ihre Demokratiefeindschaft geliefert: die gewaltsame Auflösung der Konstituante. Vom 12. bis 14. November 1917 hatten in Russland Wahlen für eine verfassungsgebende Nationalversammlung stattgefunden – zum größten Unbehagen der nun schon regierenden Kommunisten. Sie standen aber im Wort, denn in der Opposition hatten sie selbst den Wahlen zugestimmt. Die Bolschewiki erreichten nur ein knappes Viertel der Stimmen. Das war ihnen Grund genug, den ersten Versuch einer Demokratie in Russland zu ersticken. Rosa Luxemburg entschloss sich, ihren Kummer vom Herzen zu schreiben: auf etwa 100 Seiten eines Schulheftes (im Gefängnis zu Breslau) in ihrem Aufsatz „Die russische Revolution“. Leider gab sie dem Drängen ihrer Freunde nach und verzichtete auf eine Veröffentlichung. Das Werk erschien erst 1922.

„Freiheit nur für die Anhänger der Regierung“, schreibt sie, „nur für die Mitglieder einer Partei – mögen sie noch so zahlreich sein – ist keine Freiheit. Freiheit ist immer nur Freiheit des anders Denkenden.“ Und sie fährt fort: „Lenin ... vergreift sich völlig im Mittel. Dekret, diktatorische Gewalt der Fabrikaufseher, drakonische Strafen, Schreckensherrschaft, das sind alles Palliative.“ ... „Ohne allgemeine Wahlen, ungehemmte Presse- und Versammlungsfreiheit, freien Meinungskampf erstirbt das Leben in jeder öffentlichen Institution, wird zum Scheinleben, in dem die Bürokratie allein das tätige Element bleibt.“ Am Ende dieses Prozesses werde es nur noch Beifall auf Kommando und einhellige Zustimmung geben, „im Grunde also eine Cliquenwirtschaft – eine Diktatur allerdings, aber nicht die Diktatur des Proletariats, sondern die Diktatur einer Handvoll Politiker, d.h. Diktatur im bürgerlichen Sinne ... Ja weiter noch: solche Zustände müssen eine Verwirrung des öffentlichen Lebens zeitigen“ (zit. nach Gallo 1993, 330–331).

Der verblüffende Widerspruch in ihrer Gewaltauffassung – zwar mit Gewalt an die Macht, doch dann Ausübung der Macht ohne Gewalt – löst sich in ihrem Glauben von der Formel von Karl Marx „Das Sein bestimmt das Bewußtsein“: Gegen seinen Willen schaffe der Kapitalismus der Gesellschaft eine proletarisch-politische Mehrheit, die auf der neuen Basis, den neuen Eigentumsverhältnissen an den Produktionsmitteln, nun auch ganz neu denke und den Menschen bewusst das Heil bringe. Demzufolge ist, wie Rosa Luxemburg glaubte, Diktatur des Proletariats die authentische Demokratie.

Es überrascht nicht, dass sie in der nationalen Frage eine reaktionäre Position vertrat. Die nationalen Bewegungen, so der Ukraine, Polens und Finnlands, verurteilte sie als „separatistische Bestrebungen“, die „mit eiserner Faust zu unterdrücken“ seien (Kolakowski 1988, 110). Der Nationalismus zersplittete die Arbeiterbewegung und lenkte sie vom eigentlichen Ziel ab.

Aufgrund dieses doktrinären Glaubens war Rosa Luxemburg in vielen Fällen gänzlich blind für die empirischen Realitäten des gesellschaftlichen Lebens, und oft ließ ihre Beurteilung der politischen Situation einen erstaunlichen Mangel an Unterscheidungsvermögen erkennen – sowohl in der nationalen Frage als auch in der Frage der Revolution. Ihr Werk erhält dadurch eine erstaunliche theoretische Geschlossenheit, eine Geschlossenheit jedoch, die sich nur durch extremen Dogmatismus und völliges Verschließen gegen die Tatsachen erreichen läßt (Kolakowski 1988, 92).

Die Erschießung Rosa Luxemburgs durch Soldaten der Regierung war ein Mord, war ein Verbrechen. Doch auch hier sollten um der geschichtlichen Wahrheit willen beide Seiten gehört werden. Die Kommunisten versuchten mit aller Gewalt, ohne Scheu vor Greuelthaten, nach russischem Vorbild die demokratische Revolution in die – nach ihrem Sprachgebrauch – sozialistische hinüberzuführen. Deutschland sollte in eine Sowjetrepublik verwandelt werden, nicht zuletzt mit Hilfe vieler sowjetrussischer Emissäre. Die sozialdemokratische Reichsregierung unter Friedrich Ebert suchte das zu verhindern. Ihr Problem war, dass sie – wohl mit Recht – fürchtete, sich auf die regulären Truppen nicht mehr verlassen zu können. Man griff zurück auf Freiwilligenverbände, „Freikorps“, die freilich weithin nur nominell der Regierung unterstanden. In Rosa Luxemburg sah die nichtkommunistische Mehrheit des Volkes die Repräsentantin drohenden sowjetischen Unheils. Keinem war ihre Kritik an Lenin und Trotzki bekannt. Sie hätte rechtzeitig fliehen oder untertauchen können. Doch sie entschloss sich zum Opfergang, wohl unter dem Eindruck eines tief verletzenden Gedichts, das sie am 13. Januar 1919, zwei Tage vor ihrem Tod, im sozialdemokratischen „Vorwärts“ gelesen hatte.

Das Leichenhaus  
Vielhundert Tote in einer Reih –  
Proletarier!  
Es fragten nicht Eisen, Pulver und Blei,

ob einer rechts, links oder Spartakus sei,  
Proletarier!  
Wer hat die Gewalt in die Straßen gesandt, Proletarier!  
Wer nahm die Waffe zuerst zur Hand  
und hat auf die Entscheidung gebrannt?  
Spartakus!  
Vielhundert Tote in einer Reih –  
Proletarier!  
Karl, Rosa, Radek und Kumpaneï –  
Es ist keiner dabei, es ist keiner dabei!  
Proletarier! (zit. nach Gallo 1993, 364)

Zwischen Rosa Luxemburg und Che Guevara (1928–1967) liegt ein knappes halbes Jahrhundert. Es sind die Jahrzehnte, die Welt und Menschheit eine schreckliche Entzauberung bereiteten. Dem Heilsversprechen der marxistischen Prophetie folgte das Grauen. Darum spielt sich das Wirken Che Guevaras vor einem ganz anderen Hintergrund ab, und ihn zu verstehen fällt ungleich schwerer.

Ernesto Che Guevara, ausgestattet mit Willenskraft, Eigensinn und Selbstvertrauen ungewöhnlichen Ausmaßes, war im Schwarz-Weiß-Denken ein Kind seiner Zeit. Er scheiterte an der Realität, die er sich weigerte wahrzunehmen. Wie viele Größen des Sozialismus/Kommunismus stammt er aus der Oberschicht. Die Familie Guevara de la Serna, irisch-spanischer Herkunft, gehörte zum argentinischen Adel. Der Vater ist Großgrundbesitzer und Geschäftsmann, freilich schon im Abstieg. Die Mutter Celia, seine wichtigste Bezugsperson, ist Kommunistin. Der spanische Bürgerkrieg 1936 bis 1939 politisiert den Knaben. Ernesto schließt in Buenos Aires ein Medizinstudium ab, hat aber kein Interesse an seinem Beruf und kaum je als Arzt gearbeitet. Er war ein Frauenschwarm, zudem mit einer poetischen Ader ausgestattet, ein Mensch, der immer aufs Ganze ging und andere zu begeistern wusste – alles in allem ein Charismatiker.

Reisen durch Südamerika verschafften ihm ein Bild vom sozialen Elend. In Costa Rica hat er 1953 die erste Begegnung mit kubanischen Revolutionären, ist in Guatemala Zeuge des von Präsident Jacobo Arbenz 1951 bis 1954 versuchten sozialen Umbaus, erlebt mit, wie die USA die Reformen zu Fall bringen und wird nun selber zum utopisch-sozialistischen Revolutionär und glühenden Feind Amerikas. Versuche, als Arzt zu arbeiten, scheitern endgültig. Es ist der Mann endloser politischer Debatten. Was ihm noch fehlt, ist das konkrete politische Projekt. Das liefert ihm Fidel Castro, dem er 1955 in Mexiko erstmals begegnet. Castro war damals 29, Guevara 27 Jahre alt. Der Weg zu Ruhm und Tod beginnt. „Che“ wird er nun gerufen – ein von seinem Dialekt herrührender Spitzname.

Kuba gehörte damals zu den fortgeschrittensten Ländern Lateinamerikas. Freilich war der Wohlstand relativ. Zwischen Stadt und Land, Schwarz und Weiß klaffte ein Abgrund. Trotzdem bestätigt das Beispiel Kubas, dass das revolutionäre Potenzial dort am größten ist, wo schon ein gewisses Wohlstands- und Bildungsniveau vorhanden ist. Fidel Castro und seine Freunde hatten sich in Kuba bereits

betätigt, erfolglos, waren aber trotz Gefängnishaft glimpflich behandelt und schließlich auf Veranlassung der katholischen Kirche begnadigt worden. Eine Milde, die sie 1959 nach geglückter Machtübernahme ihren Gegnern nicht widerfahren ließen.

Che Guevara übte im neuen, revolutionären Regime von Anfang an höchste Staatsfunktionen aus. Bis 1961 war er Präsident der Nationalbank, anschließend Industrieminister. 1965 war er der Regierungsarbeit überdrüssig. Er fasste den Plan, anderswo in der Welt das erfolgreiche kubanische Experiment zu wiederholen. Spürte er auch, dass er auf die Dauer neben Castro keinen Platz haben konnte? Der ungestüme, hochfahrende, realitätsverachtende Guevara musste dem Pragmatiker Castro schwierig werden. Guevara verärgerte den Kreml mit einer Kranzniederlegung an Stalins Grab, mehr noch mit freundlichen Gesten gegenüber dem suspekt gewordenen China. Als Weltreisender in Sachen Revolution suchte er ein Land, das optimale Voraussetzungen für ein zweites Kuba bot.

Seine Wahl fiel auf Bolivien. Ist es abwegig, ihn mit Don Quijote zu vergleichen? Beide vereinten in ihrer Gestalt Tragik und Komik: waren auf eine Phantasmagorie fixiert, mit höchstem Einsatz und letztem Ernst. Guevaras tödliches Bolivienabenteuer (6. November 1966 bis 9. Oktober 1967) kann als Beispiel einer bis zum Irrwitz getriebenen Realitätsverweigerung gelten. Das Scheitern war gleichsam programmiert. Guevara wusste, dass die Sowjetunion seine außerkubanischen Aufstandsversuche strikt ablehnte. Er hätte wissen müssen, dass er darum von den kommunistischen Parteien vor Ort keine Unterstützung erhoffen durfte. Damit aber war seinem bolivianischen Projekt jegliche lokale Infrastruktur entzogen. Castro hatte die in Kuba seinerzeit zwar auch nicht, aber sein Gegner, das Batista-Regime, war demoralisiert.

Die Sowjetunion hatte sich nach der Kubakrise 1962 mit den USA partiell geeinigt: Verzicht der USA auf eine gewaltsame Lösung des Kubaproblems, Verzicht der Sowjetunion auf weitere Eingriffe in Lateinamerika. Ein Abgesandter des Kremls, das altgediente Politbüromitglied Anastas Mikojan, hatte 1962 in Havanna in langen, geradezu väterlichen Gesprächen Guevara zu beruhigen versucht. Eindringlich sein buchstäblich letztes Wort:

Sie wurden als Helden geboren, bevor in Lateinamerika eine revolutionäre Situation herangereift war, aber das sozialistische Lager ist noch nicht so stark, daß es fähig ist, Ihnen zu Hilfe zu kommen ... Es wird eine Zeit kommen, da wir es unseren Gegnern zeigen werden. Aber wir wollen nicht auf schöne Weise sterben. Der Sozialismus muß leben. Entschuldigen Sie die Rhetorik (Castaneda 1997, 292–293).

Mikojan kannte Guevara zu wenig. Sicherlich war er nicht todessüchtig. Doch seit seiner frühen Jugend hatte er den Gedanken, ein Opfer wie Christus zu vollbringen.

Die Landbevölkerung, auf die Guevara alles setzte, stand ihm gleichgültig bis ablehnend gegenüber. Bolivien hatte bereits eine Bodenreform hinter sich.

Guevara hätte die Veränderungen im Land seit seinem letzten Aufenthalt 1953 richtig einschätzen können. Hilfe von außen war schwierig: Bolivien hat keine Küste. Die kleine Gruppe von etwa hundert Kämpfern, mit denen Guevara über die Berge zog, war mit Unzuverlässigen und Verrätern durchsetzt. Schon bald war ihnen die Armee auf den Fersen. Es gab keine Funkverbindung nach außen. Guevara wurde schwer krank, musste getragen werden. Das Unternehmen gestaltete sich zum Leidenszug. Militärexperten glaubten, dass eine von Kuba ausgehende Hilfsaktion Chancen gehabt hätte – entweder als massives militärisches Eingreifen oder als Herausholen Guevaras. So oder so hätte Castro den Bruch mit der Sowjetunion riskiert. Der Kreml hatte bereits mit der Einstellung seiner Militär- und Wirtschaftshilfe gedroht. Letztlich aber wäre für Guevara neben Castro kein Platz mehr gewesen. Beide waren zu groß, beider politische Vorstellungen hatten sich weit auseinanderentwickelt. Castro ging notgedrungen den Weg des Pragmatismus, Guevara blieb der glühende Ideologe, der Prophet, ja der Christus einer säkularisierten Eschatologie. Trotzdem ist an Castros bleibender Bewunderung für Guevara nicht zu zweifeln.

Am 8. Oktober 1967 wurde Guevara, den nur noch wenige Kämpfer begleiteten, verwundet und gefangen genommen, am 9. Oktober auf Befehl der Regierung erschossen. Nach Augenzeugenberichten bot Guevara das Bild eines Menschen, der gern am Leben geblieben wäre – er hoffte auf einen Prozess. Doch Bolivien besaß kein Hochsicherheitsgefängnis und scheute ein internationales Aufsehen erregendes langwieriges Verfahren. Der Leichnam wurde auf einem nahe gelegenen Flugfeld vergraben, 1995 exhumiert und in Havanna prunkvoll beigesetzt.

Dem Betrachter heute bleibt es ein Rätsel, wie Guevara die Missstände und Verbrechen des Kommunismus, die doch längst jedem offenkundig waren, ignorieren konnte. Wirtschaftliche Dauernotstände, Knechtung der Menschen, Elend der Straflager – kurz: eher die Hölle als das Paradies. Wollte er dies alles nicht sehen, weil es nicht in seine Vision passte? Es gibt einen Rechtfertigungsversuch. Guevara postuliert, die Diktatur des Proletariats richte sich in der Anfangsphase auch gegen Teile des Proletariats. Gegen im Bewusstsein Zurückgebliebene müsse Druck ausgeübt werden, zu ihrem Glück. Der Revolutionär leide darunter, dass er um des künftigen Heils willen Schlimmes tun müsse.

Lassen Sie mich sagen, auch auf die Gefahr hin, lächerlich zu erscheinen, daß der wahre Revolutionär von großen Gefühlen der Liebe geleitet wird. Es ist unmöglich, sich einen echten Revolutionär ohne diese Eigenschaft vorzustellen. Vielleicht liegt hierin eines der großen Dramen des Führenden: Er muß eine leidenschaftliche Seele mit einem kühlen Intellekt verbinden und ohne mit der Wimper zu zucken, schmerzliche Entscheidungen treffen (Guevara 1984, 32–33).

Gueveras Denken kreist um zwei Schwerpunkte. Zum einen: Er predigt den neuen Menschen. Immer und immer wieder beschwört er die Geburt des neuen Menschen.

Es geht darum, daß das Individuum sich erfüllter fühlt, durch viel größeren inneren Reichtum und viel größere Verantwortung. Der Einzelne in unserem Land weiß, daß die glorreiche Zeit, in der zu leben ihm zufiel, eine Zeit des Opfers ist, denn er weiß Opfer zu bringen (Guevara 1984, 32).

Der neue Mensch ist der zum Opfer bereite. Das Opfer ist die Erfüllung. – Der andere Schwerpunkt ist Amerika: tiefster Hass auf den großen Feind des Menschengeschlechts. Amerika ist für ihn das schlechthin Böse – der letzte Feind. Und der Kampf gegen Amerika ist gleichsam das Armageddon.

An welchem Ort der Tod uns auch überraschen mag, er sei willkommen, wenn unser Kriegsruf nur aufgenommen wird und eine andere Hand unsere Waffe ergreift und andere Menschen bereit sind, die Totenlieder mit Maschinengewehrsalven und neuen Kriegs- und Siegesrufen anzustimmen (Koenen 2002, 306).

Im selben Aufsatz, veröffentlicht am 15. April 1967 in der Zeitschrift „Tricontinental“ in Havanna, schreibt Guevara:

Haß als ein Element des Kampfes; unbeugsamer Haß auf den Feind, der einen Menschen über seine natürlichen Grenzen hinaustreibt und ihn zu einer wirkungsvollen, gewalttätigen, selektiven und kaltblütigen Tötungsmaschine macht. Das ist es, was unsere Soldaten werden müssen (Castaneda 1997, 461).

Dass bei Rosa Luxemburg das Moment der Gewalt, ja des Hasses zwar nicht fehlt, aber eher im Hintergrund bleibt, mag auch am Zeitpunkt ihres Auftretens in der Geschichte gelegen haben. Herausragender Zug ihres Denkens ist der Glaube: Wie eine Maschine auf ihr vorbestimmtes Ziel zu rollt, mündet die Weltgeschichte in ihre Erfüllung, das Heil. Beiden, Luxemburg und Guevara gemeinsam ist die Vision, kurz davor zu stehen.

Die Naherwartung ist zwar ein Charakteristikum der säkularisierten Eschatologie. Deren Kernstück aber ist das Bild der drei Weltalter: am Anfang der Urkommunismus als das „Paradies“, die jetzige Geschichte (der Klassenkampf) als bloße Vorgeschichte, schließlich die mit dem Kommunismus beginnende eigentliche Geschichte, die Vollendung. Das Privateigentum an den Produktionsmitteln ist das Böse, ja der Sündenfall, der den Menschen pervertiert hat. Nunmehr stehen sich in einem welthistorischen Kampf Ausgebeutete und Ausbeuter wie Licht und Finsternis unversöhnlich gegenüber. Das Proletariat ist der Kollektivmessias, der die Befreiung bringen wird. Im Kommunismus wird der Mensch zu neuer Göttlichkeit erhoben, alles Böse wird verschwinden und Glück und Überfluss herrschen. Säkularisierte Eschatologie ist, auf eine kurze Formel gebracht, „ein

ins Irdische umgeleiteter religiöser Enthusiasmus, eine in politischen Fanatismus transportierte messianische Erwartung“ (Ratzinger 1992, 15–16).

Die Achillesferse der säkularisierten Eschatologie ist der Mensch, der jetzige, reale Mensch, vor allem: der Freiheitsanspruch des Individuums. Über den setzt sich Marx hinweg. Sein Gesellschaftskonzept ist entindividualisiert. Für die „so genannten Menschenrechte“, die er eine „demokratische Litanei“ nennt, hat er nur Spott. Seine Vision ist die Änderung der menschlichen Natur. Der Mensch müsse „Gattungswesen“ werden. Dem Kommunismus gehe eine „revolutionäre Diktatur des Proletariats“ voraus (Marx [MEW] 1956, 364, 370; Marx [MEW] 1962, 28–29). Rosa Luxemburg schreckte vor solcher Konsequenz zurück. Sie trat die Flucht nach vorn an in Gestalt eines extremen Determinismus: Die gleichsam zur Gottheit erhobene Geschichte lege den Menschen das Ja zum Kommunismus ins Herz. Che Guevara hat die Gewalt trotzig bejaht – um der „Gattung“ willen.

**Literatur**

- Castaneda, Jorge G.: *Che Guevara*. Frankfurt: Insel-Verlag, 1997.
- Che Guevara, Ernesto: *Der neue Mensch: Entwürfe für das Leben in der Zukunft*. Dortmund: Weltkreis, 1984.
- Gallo, Max: *Rosa Luxemburg*. Zürich: Benziger, 1993.
- Greiner, Bernd: *Die Kuba-Krise: Die Welt an der Schwelle zum Atomkrieg*. München: Beck, 2010.
- Koenen, Gerd: „Phantasmagorien einer Weltrevolution – Die ‚Neue Linke‘ von 1968.“ Uwe Backes und Stephane Courtois (Hg.): *Ein Gespenst geht um in Europa: Das Erbe kommunistischer Ideologien*. Köln: Böhlau, 2002, 285–322.
- Kolakowski, Leszek: *Die Hauptströmungen des Marxismus*. Bd. 2. München: Piper, 1988.
- Marx, Karl: *Marx Engels Werke* [MEW]. Bd. 1. Berlin: Dietz, 1956.
- Marx, Karl: *Marx Engels Werke* [MEW]. Bd. 19. Berlin: Dietz, 1962.
- Ratzinger, Joseph: *Wendzeit für Europa? Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt*. Freiburg i. Br.: Johannes Verlag Einsiedeln, 1992.

### **Abstract**

Rosa Luxemburg and Che Guevara were the main narrators of a secular eschatology in the last century. For both, the goal of history was the establishment of a secular empire of peace: communism. The article shows how they resorted to different biblical terms and how they substituted them with terms of national economy. Their lives also show biblical parallels: Both were determined by „faith“ in communism and became „martyrs“ through their assassination.

### **Résumé**

Rosa Luxembourg et Che Guevara étaient les principaux représentants de l'eschatologie sécularisée du siècle dernier. Pour les deux, la finalité de l'histoire était l'instauration d'un empire de paix sécularisé: le communisme. L'article montre comment ils ont utilisé les différents termes bibliques et comment ils les ont remplacés par des termes propres à l'économie nationale. Leurs vies font également apparaître des parallèles bibliques: les deux étaient engagés dans le communisme par la «foi» et sont devenus des «martyrs» par leur assassinat.

Dieter Leutert, Berlin, war von 1965 bis 1995 Dozent für Kirchengeschichte und Philosophie an der Theologischen Hochschule Friedensau

## Frederick Carnes Gilbert<sup>1</sup>

Benjamin Baker

### Abstract

Frederick Carnes Gilbert (1867–1946) was a pioneering Jewish Adventist evangelist, administrator, and author. Gilbert's unlikely conversion as a recent immigrant to the United States in the late 1880s was an embodiment of Seventh-day Adventists' dawning realization of a divine mandate to reach all the peoples of the world with the gospel. Although his story is exceptional, Gilbert's subsequent mission to reach his own ethnic group with his newfound faith is typical of Adventism's second generation vis-à-vis missiological precision and specialty in the wider project of global evangelism. Yet Gilbert's efforts to win Jews in America to Adventism are also a glimpse into the rigor and arduousness of turn-of-the-century evangelistic efforts. His first-hand accounts of an often harsh reception by fellow emigres belie the fact that his mission to Jews was not successful – numerically, at least. But it was not for trying; neither can Gilbert be criticized for rigidity of method, as he consistently sought more effective strategies in reaching his people. In his longest-held and final post as General Conference field secretary, Gilbert necessarily had to shift his previously myopic mission focus from Jewish Americans to the people of the wider world. Perhaps this shift in his ministry was a model of the new type of world church leader, as well: one that was burdened with evangelism to all people and not just a single ethnicity.

### 1. Early Life (1867–1886)

Frederick Carnes Cohen was born on September 30, 1867, in London, England, to Falk and Miriam Cohen (1825–1883, 1829–1913), both of Jewish ethnicity and strict adherents of Orthodox Judaism.<sup>2</sup> Married at a young age in Suwalki, Poland,

---

<sup>1</sup> This article started as a “model article” for the *Encyclopedia of Seventh-day Adventists* project (a major publication project running between 2015–2020). Benjamin Baker was then the managing editor of this encyclopedia. Since it was much more comprehensive than the article that was finally going to be published, the author agreed that it be published in *Spes Christiana*.

<sup>2</sup> National Archives and Records Administration (NARA), Washington D.C.; NARA Series: Passport Applications, January 2, 1906–March 31, 1925; Roll #: 2167; Volume #: Roll 2167-Certificates: 243976–244349, 17 Jan 1923–18 Jan 1923. Falk Cohen apparently used the surname “Albersmith” as well.

then a territory of the Russian Empire, the Cohens experienced virulent anti-Semitism there, and fled to Germany in hopes of a more tolerant atmosphere. The persecution was severe there too, and after a very brief stay the couple migrated to England. At last in Britain the Cohens found tolerance and even prosperity for those of their ethnicity, as represented in the political career of the popular Jewish Prime Minister Benjamin Disraeli. In England the Cohens had eight children (Gilbert 1911, 15–19).

Frederick had a strict Orthodox Judaic upbringing, being trained by a rabbi in the Talmud Torah, having a bar-mitzvah, donning phylacteries, and even entertaining a career as a rabbi. Because of the persecution that his parents and ancestors received at the hands of Christians, as well as the instruction he received in school, Frederick was unusually strident in his hatred of Christianity. As a child he suffered from severe asthma and lung disease, and, near death, was hospitalized several times. Tragically, when Frederick was fifteen years old, his father died (*ibid.*, 38–62).

## **2. Migration to the United States (1886–1889)**

Considering himself an “orphan,” Frederick decided to relocate to the United States after being encouraged to do so by close relatives and his physician, who believed that the sea voyage and climate in America would be more conducive to his health. Although his father had warned him before he died that America was a “godless land,” where “a man will lose his religion ... in a very short time,” Frederick set sail from England in May of 1886, on the way across the Atlantic resolving to stay true to his Orthodox Jewish tradition. On the voyage he sustained an injury as well, which necessitated ten days in the hospital after he embarked in New York City (*ibid.*, 62–65). It was probably on his arrival to America that Frederick changed his surname to Gilbert.

Staying with relatives in “this great Jewish metropolis of the world,” New York City, Frederick obtained “employment among Gentiles” in a clothes factory, immediately facing pressure to work on the Sabbath, which he did, symptomatic of a slacking in his observance of Judaism. After nearly a year of relative prosperity, Frederick was fired from his position and entered upon a period of desperation, in which he was friendless, unemployed, and hungry. When a labour organization furnished him funds to relocate to Boston, Massachusetts, Frederick jumped at the offer (*ibid.*, 66–70).

In the Boston area Frederick followed up on a recommendation from an acquaintance to stay with a Christian family called the Fiskes. Because he was desperate for living accommodations, Frederick, still negative toward Christians, nevertheless persuaded G.F. Fiske to let him board at his home, although Fiske was initially averse to it. The Fiskes were Seventh-day Adventists, and as Frederick learned more about this unfamiliar faith, he immediately recognized

vital similarities between it and Orthodox Judaism, of which, even though he had backslidden from, was still very fond. But more than anything else, it was the Christian compassion and lifestyle of the Fiskes that impressed Frederick during the years that he lived with them. He wrote: "They lived their religion more than they talked it ... [T]heir lives were indeed a living exposition of the Christian religion. For two years I had been with this family; they claimed to believe the bible, and they acted it; they taught Jesus was the Savior of all men, and they showed their faith in this by following His example ... They had a very different spirit from many others who called themselves Christians" (ibid., 90).

When one day G. F. Fiske remarked to Frederick, "You ought to be a Christian," the young man was launched into spiritual tumult (ibid., 93). To accept Jesus was to go against everything he was taught growing up, and to forsake his ancestral heritage. Yet the very next morning Frederick accepted Christ into his heart. In his later ministry and writings Gilbert would repeatedly say that he accepted Christ *because* he believed in Judaism, not in spite of it, and that he saw in Christ a perfect fulfilment of the Law and the Prophets. As expected though, his new faith put him at odds with his Jewish relatives, including his mother, who disowned him. Meanwhile the persecution at the shoe factory in which he worked became violent. Although his faith in Christ was fresh though, Frederick's resolve was steely. On April 16, 1889, Frederick Gilbert was baptized into the Seventh-day Adventist Church by Orville Orlando (O.O.) Farnsworth ("Obituaries," "Gilbert," 1946, 20). Gilbert was not the first Jewish convert to the Seventh-day Adventist Church; a Polish immigrant of Jewish ethnicity named Marcus Lichtenstein had converted to the faith around 1871.<sup>3</sup>

### 3. Early Ministry (1889–1907)

After his baptism the 23-year old Gilbert quit his factory job and took up literature evangelism. For nine months the new convert canvassed books and studied the Bible intensively. Although often weary, hungry, and homeless, he recalls that "those months of labour were among the most blessed of my life" (Gilbert 1911, 14). It became clear to him that his life work was to be in ministry, particularly focusing on winning Jewish people to Christ.

In preparation for a life in ministry Gilbert enrolled in South Lancaster Academy in 1890, financing his studies through work, loans, and the generosity of friends. While a student, Gilbert wrote an article for the *Review and Herald* titled "'Remember' the Sabbath" that prefigured his place as the resident Adventist authority on Hebrew and the Torah, and able apologist of the church's distinctive doctrines (Gilbert 1891, 674). In the summer of 1893 Gilbert sold books and did

<sup>3</sup> See M. B. Lichtenstein 1871, 283–284. Note G. W. Amadon's "Note to the Above."

Bible work with the New York Conference, and, while attending camp meeting, was encouraged by veteran minister Sands Harvey (S.H.) Lane to do public evangelism, a vote of confidence that greatly influenced Gilbert. In 1894 Gilbert finished his studies at South Lancaster (Gilbert 1911, 124, 126).

In June 1894 Gilbert embarked upon his public ministry in Boston, then a city of approximately half a million people, to a Jewish population of approximately 20,000, at the time primarily immigrants from Eastern Europe (Gilbert 1895, 732). He spoke in Yiddish in open air meetings, and engaged in extensive public debates with rabbis and sceptics in scenes that he likened to Christ's interactions during his public ministry, paid personal visits to rabbis, and attended synagogues. Gilbert also utilized the power of the written word, publishing his first tract, "Hebrews, and Rights of Conscience," during this time, the first one thousand copies being paid for by funds raised from a Sabbath morning appeal made in a Boston Adventist church by George B. (G.B.) Wheeler, Gilbert's partner in ministry.<sup>4</sup> Gilbert received other kinds of support for his ministry from the Adventist Church: at the 31<sup>st</sup> General Conference session in Battle Creek, Michigan, on March 3, 1895, he shared a talk on his background and work ("General Conference Proceedings," 1895, 463), and his progress reports on his ministry to the Jews were featured in the *Review and Herald* (Gilbert 1896, 29). On July 1, 1896, Gilbert was issued a ministerial license for the New England Conference by president Hampton Watson (H.W.) Cottrell (Ministerial License, Fred C. Gilbert 1896).

Despite these affirmations from his church, in the Jewish neighbourhoods of Boston Gilbert reported persecution for his attempts to preach the gospel, from bottles and rocks hurled at him, fist poundings, to letters with death threats. It seems from reports of the day that Gilbert won some to the faith, but despite sound methods on his part, his very public ministry was more of a sensation and scandal to Jews in Boston. After two years of this, church leaders, and Gilbert himself, thought it best that he do ministerial work among the *Goyim*, or Gentiles, which he did for the next decade with the New England Conference (Gilbert 1911, 126–144). Yet in those initial years Gilbert was honing methods to best reach the Jews: learning the Jewish mentality, stressing their ancient heritage as God's chosen people, presenting Christ as the fulfilment of the Jewish scriptures, distributing New Testaments, highlighting the similarities between Judaism and Adventism, and providing aid for refugees and orphans.

On March 16, 1896, Frederick Gilbert married Ella May Graham, with H.W. Cottrell as presiding minister (Massachusetts Vital Records, 1840–1911, 1911–1915). Born in Mansfield, Connecticut, on July 11, 1865, Ella was the daughter of William H. and Mary Thayer Graham, both of whom had been Millerites and were among the first Sabbatarian Adventists. In an early life marked by

---

<sup>4</sup> "Editorial Notes," 1895, 800. For Jewish population figures in Boston, see Sarna 2005, 343.

trailblazing moments, Ella was present with her mother at the Boston port when John, Charles, and Mary Andrews set sail for Switzerland on September 15, 1874; baptized by Stephen Nelson (S.N.) Haskell in 1877; one of nineteen charter students of South Lancaster Academy at its opening on April 19, 1882; and along with three other women, a member of the school's first graduating class in 1888 ("Obituaries," "Ella Graham Gilbert," 1944, 19). A little more than half a year after his marriage to Ella Graham, Gilbert became a naturalized citizen of the United States.<sup>5</sup> The Gilberts had four children: Ruth Marjorie (Miller, 1897–1979), Miriam G. (Tymeson, 1902–1984), William Paul (1903–1958), and Louis B. (1910–?).<sup>6</sup>

As often happened with gifted ministers in late 19<sup>th</sup> century Adventism, Gilbert's star quickly rose. At the New England Conference camp meeting held at West Newton, Massachusetts, from June 9–19, 1898, he was ordained to the gospel ministry (Palmer 1898, 13). In the years before and after the turn of the century Gilbert held evangelistic meetings, helped establish churches, and lectured extensively throughout New England, often with ministerial mentors George B. Wheeler (1840–1904), Miles D. (M.D.) Matson (1858–1908), Arba Hill (A.H.) Clark (1850–1903), all who, unfortunately, died during or shortly after their labours with him.

Much more than just an evangelist to Jewish people, Gilbert enjoyed impressive success among a wide variety of people, with baptisms and new churches coming from his efforts (Gilbert, 1902, 6; 1903 a, 23; 1903 b, 85; 1903 c, 99–100). An article by him or updates on his labours were featured in virtually every issue of *Atlantic Union Gleaner*, the official periodical of the Atlantic Union Conference, which began publication in 1902. That same year Gilbert published his first book, *Practical Lessons from the Experience of Israel for the Church of To-day* and later a pivotal tract, "Israel's Deliverer" (Gilbert 1902). *Practical Lessons* would have a second edition in 1914, 826 pages in all (Gilbert 1914). Gilbert's writings were sophisticated works that provided deep insights into the Old Testament and Jewish history, culture, and tradition, with parallels for the present day always in mind. The uniqueness of his works can be seen in the moniker he printed under his name on the title page: "A Hebrew Christian."

Inevitably, Gilbert turned his full attention back to his main burden. In late 1905 he and Albert E. (A.E.) Place (1856–1950) negotiated rent for a building in the South End of Boston in a large Jewish neighbourhood (Gilbert 1906, 2–3). The Jewish Mission would be funded by Gilbert's book sales of *Practical Lessons* and donations from church members (Gilbert 1906, 5–6). Interest in the work for

---

<sup>5</sup> National Archives and Records Administration (NARA), Washington D.C.; NARA Series: Passport Applications, January 2, 1906–March 31, 1925; Roll #: 2167; Volume #: Roll 2167-Certificates: 243976–244349, 17 Jan 1923–18 Jan 1923.

<sup>6</sup> Year: 1910; Census Place: Lancaster, Worcester, Massachusetts; Roll: T624\_628; Page: 15A; Enumeration District: 1766; FHL microfilm: 1374641.

Jews among Seventh-day Adventists was generated not only by Gilbert, but by Ellen G. White, who famously stated in a talk at the 1905 General Conference on May 27 that "The time has come when the Jews are to be given light" (White 1905, 8). Based on White's charge, Gilbert's home conference, Atlantic Union,<sup>7</sup> took the following action at their 1905 year end meetings: "That we consider the publication of the Jewish tract, 'Israel's Deliverer,' by F. C. Gilbert, as a right step in this direction, and that other literature for the Jews be prepared, and that definite steps be taken by this Conference to start, in the near future, more public and evangelistic work for this people" (Gilbert 1905, 5). Just months later it was reported that some four million pages of Gilbert's tract had been dispersed among the Jews of New England (Farnsworth 1906, 2).

On April 17, 1906, the Jewish Mission was dedicated, the largest project to date geared toward the Jewish people that the denomination had undertaken, with conference officials and Adventist leaders, as well as other Christian leaders, participating and in attendance (Jewish Mission Workers 1906, 4–5). Gilbert, superintendent of the mission, was joined by seven other staff: Jennie L. Person, Weet Reemt (W. R.) Uchtmann, Minnie A. Sanderson, Mary Wheeler, Benjamin Chadwick, Laura B. Carahoff, and Ella Gilbert. Many of these published reports on the mission in the *Atlantic Union Gleaner* ("Central New England Conference Proceedings," 1907, 6). Gilbert's modus operandi for the mission was to "follow the methods laid down by the Saviour as far as possible," in the belief that "the work of Jesus on earth was among the Jews ... and the conditions which existed among the Jews in the time of Christ are identical with those of the present day" (Gilbert 1911, 238).

The Jewish Mission performed numerous functions for the Jewish neighbourhood, its residents mostly from Russia. The mission: held religious meetings, both inside and open air, in which Gilbert (and sometimes Uchtmann) lectured on Bible topics and Jewish history; held Sabbath School and church services; provided medical care; took in orphans; fed the poor; offered sewing classes; published Gilbert's tracts and a monthly magazine, *The Good Tidings of the Messiah*; and distributed literature. The outdoor meetings caused considerable unrests – Gilbert reporting of violent assaults due to the contents of his messages – and police officers had to be present to keep the peace, which sometimes they failed at doing. Apart from the considerable humanitarian services the mission performed though, Gilbert reported many hard-won converts to the faith (ibid., 238–262). The mission expanded to include the "Good Tidings Home," a refuge centre in Concord, Massachusetts, for Jews who were persecuted for accepting Christianity, managed for a time by Anna Vanderbilt (1873–1943), a Jewish convert to Adventism (ibid., 293–302).

---

<sup>7</sup> Gilbert was directly under the Central New England Conference, which was organized in 1903.

In his time in Boston, Frederick Gilbert cultivated a relationship with Ellen G. White. Gilbert was a staunch believer in the prophetic gift exhibited by White, throughout his ministry lecturing on the spirit of prophecy, promoting the distribution of her writings, and even publishing a book titled *Divine Predictions of Mrs. Ellen G. White Fulfilled* (Gilbert 1922). In the first decade of the 20<sup>th</sup> century he wrote and spoke with White a number of times, apprising her of his burden and work for the Jews. White's opinion was high of Gilbert. Once she said of him: "We need one hundred such men where we now have one" (White 1904, paragraph 10), and another time, "the ministry of Elder Gilbert is accepted of God and he needs encouragement by words and means to continue the work" (White 1907, paragraph 22). To Gilbert, who had a couple of bouts with severe illness, she once wrote with maternal care: "You must be guarded. Do not tax your powers so severely. Hitherto the Lord has been with you, and He will continue to bless your efforts, and will lead others to unite with you in your work. But you are in danger from more sources than one. Your enemies will be incensed against you because this truth is being carried to the Jews" (White, 1908, paragraph 2). On one occasion White wanted to give money to Gilbert to assist him in the construction of the "Good Tidings Home," but had already made pledges to other projects (White 1908, 1). On June 30, 1909, though, she did visit the "Good Tidings" property, and her assistant Dores Eugene (D. E.) Robinson wrote positively about the occasion and Gilbert and his team's efforts (Robinson 1909, 8). There are additional mentions of Gilbert and his ministry in several of White's correspondences that bear out that she followed his ministry with interest, and told others of his successes. For his part, Gilbert would continually cite quotations from Ellen White to persuade the church to support the work for Jewish people.

#### 4. The Jewish Department (1907–1922)

With the reorganization of the General Conference from 1901–1903, and the organization of the North American Division in 1910, the Seventh-day Adventist Church was better equipped organizationally to fulfil its mission of giving the gospel to "every nation, kindred, tongue, and people." It had long been the belief of early Adventists that the church originated in the United States because it was a "melting pot" of peoples from all over the world. And so, in the first decade of the twentieth century when extensive church reorganization was occurring, more systematic and targeted strategies were sought to reach America's myriad ethnic groups.

Along these lines, the Central New England Conference formed a Jewish Department in 1907, directed by F. C. Gilbert, secretary, who was still based in South Lancaster, Massachusetts. This department received an annual appropriation of \$750 from the Atlantic Union, and \$1000 from the General Conference (Farnsworth 1909, 133) to carry on a program of evangelization of

Jewish people in New England, a program that included: systematic literature distribution through mail and literature evangelists, open air and evangelistic meetings, church workers giving Bible studies, initiatives like Ingathering, religious liberty advocacy, and support of the Jewish Mission and "Good Tidings Home," as well as other outreach centres ("Joint Meeting of the Two Conferences," 1907, 8).

Gilbert was simultaneously the Jewish Representative for the Atlantic Union Conference, which also had a Scandinavian Representative (Milian Lauritz [M.L.] Andreassen) and a Negro Representative (James Kemuel [J.K.] Humphrey). These men were what may be termed missiological specialists, focusing on the sizeable ethnic groups in the union territory ("Atlantic Union Conference," 1910, 20). This was a part of a wider missional strategy of the General Conference, which inaugurated the North American Foreign Department, on whose Advisory Committee Gilbert was a member, at the 36<sup>th</sup> General Conference session on May 28, 1905 ("F.C. Gilbert," GCCM 1905, 6). At the 37<sup>th</sup> General Conference session on May 20, 1909, in the fourth meeting of the North American Foreign Department, Gilbert urged that a Jewish department be placed under the North American Foreign Department ("North American Foreign Department," 1909, 1). On March 25, 1911, Gilbert's recommendation was implemented, and the Jewish Department, with F.C. Gilbert as superintendent, was organized under the North American Foreign Department ("Jewish Department," GCCM 1911). Gilbert's work, begun in the Jewish enclaves of Boston, was now a fixture in the church's administrative structure.

By 1911, something of an established phenomenon in Adventism, F.C. Gilbert released his autobiography, *From Judaism to Christianity and Gospel Work among the Hebrews*. Basically self-published by his imprint in South Lancaster, *From Judaism to Christianity* is a 384-page work that blends autobiography with a primer on Jewish history and customs, as well as Gilbert's reflection on his work for Jews and how it should be done in the future. The volume has many compelling storylines – Gilbert's immigration to America, his hard road in a strange country, his acceptance of Christianity, estrangement from his family, reconciliation with his mother, and finally his successful ministry to his people. There are also controversial ideas from the outspoken minister, such as this: "The reason why we [Jews] have been so persecuted, and have had all these troubles these many years is because we rejected our only hope and Messiah, Jesus Christ, and we crucified Him. As long as we reject Him, and do not believe in Him as our Saviour and Messiah, we shall continually be in trouble" (Gilbert 1911, 106). Indeed, *From Judaism to Christianity* is a valuable primary source of the struggles of a complex young man trying to reconcile his traditional religion with his newfound Savior, all while in a foreign and often hostile land, forsaken by those he loves. As Ellen G. White once said of Gilbert, "He always has a very interesting history to relate" (White 1908, 1), and backed by Gilbert's adopted

church, sales of this unique and important work did well. *From Judaism to Christianity* is today an Adventist classic.

In his administrative role as leader and spokesperson of the Jewish work for the Seventh-day Adventist Church in North America, Gilbert expanded his vision beyond just New England to wherever Jewish people were in the United States. At the 1913 General Conference session he reported of a movement of Russian Jews to the American South, urged that Jews be evangelized in every union conference, and noted that "there are [Jewish Adventist] believers in several of the States of America" (Gilbert 1913, 58–59). F. C. Gilbert remained in South Lancaster in his time with the Jewish Advisory of the North American Division, still a member of the executive committee of the Atlantic Union Conference and Massachusetts Conference, and was for some years primarily an employee of Atlantic Union ("F. C. Gilbert's Work," GCCM 1918). In a time of organizational flux, there were considerable alterations to the Jewish department: In 1913 the title was changed to the Jewish Department Advisory Committee, and then the Jewish Advisory Committee. On June 12, 1918, the General Conference Committee voted that the Jewish Advisory Committee be placed under the Department/Bureau of Home Missions, effectively making it a department of the General Conference ("Jewish Work," GCCM 1918).

Now among Adventism's most valued ministers, the General Conference sent Gilbert on numerous trips each year to speak at camp meetings, conduct revivals and tent meetings, and represent the General Conference on committees and in meetings. Gilbert was also appointed a member of the General Conference Executive Committee, and a delegate to General Conference sessions. In his capacity as a GC administrator, Gilbert not only spoke about and promoted the Jewish work, but the work of the entire world church.

## 5. General Field Secretary (1922–1946)

At the 40<sup>th</sup> General Conference session on May 24, 1922, the delegates voted to create a new position: general field secretary of the General Conference. The job description was voted into the Constitution and By-Laws of the General Conference of Seventh-day Adventists as Article VI: "The term 'general field secretary' shall be used to designate such persons as may be employed by the General Conference to travel extensively both at home and abroad in the interests of the general work" ("Constitution and By-Laws of the General Conference of Seventh-day Adventists," 1922, 245). A general field secretary was to be an officer of the General Conference, along with the president, vice president, secretary, associate and assistant secretaries, treasurer, associate and assistant treasurers, auditor, and statistical secretary. In line with his stature and facility as a church ambassador, F. C. Gilbert, along with four others, was voted in as the first general field secretary (*ibid.*, 249).

In 1922 Frederick and Ella Gilbert moved from their Massachusetts home of some twenty-five years to Takoma Park, Maryland, less than a mile from the nation's capitol. The couple became fully ensconced in the General Conference, the headquarters building then located on the property of Washington Missionary College (now Washington Adventist University), along with the Review and Herald Publishing Association, the Washington Sanitarium (now Washington Adventist Hospital), and later a seminary (Seventh-day Adventist Theological Seminary). The Gilbert's second daughter, Miriam Tymeson, would become a fixture in the community, a longtime educator who founded the John Nevins Andrews School and influenced generations of church leaders (Coe 1984, 4-5).

F. C. Gilbert was now an international church administrator, and his itinerary as a general field secretary reflected it. In February 1923 after he assisted with evangelistic meetings in Canada, Gilbert set sail for China on February 22, tasked by the General Conference Committee to "labor for a number of months in the interest of the work" in the Far Eastern Division (Gilbert 1923, 19-20). In China and Japan Gilbert attended biennial meetings, met with Adventist leaders, surveyed the state of the work, encouraged church workers and members, gave talks, and participated in evangelistic efforts. While in the ship leaving China for Japan on September 1, Gilbert experienced the Great Japan Earthquake, or Great Kanto Earthquake, which devastated the Japanese archipelago and claimed the lives of more than 140,000. Gilbert was terribly shaken, pronouncing, "Perhaps this is the worst disaster that has happened in this world since the flood" (Gilbert 1923, 12). After several days he visited church workers and members, as well as various buildings owned by Adventists, in an effort to determine the damage. Apparently there were no Adventist fatalities. From this official international first trip to his last, Gilbert published updates on his travels in the *Review and Herald*. Like Gilbert's nine-month trip to the Far East, his new position would demand extensive travel: weeks here for a camp-meeting or Week of Prayer in the United States or Canada, months there for a tour of the work in a country abroad. So extensive were Gilbert's travels that at one point in May 1931 he had exhausted his budget, and the GC Officers voted that he incur no further expenses until a new budget was approved ("Expense of F. C. Gilbert," GCCM 1931). Often his wife Ella accompanied him on his trips, as on their year-long visit to Europe and the Middle East in 1931-1932. His other major international trips were to the Inter-American Division in 1934-1935, India in 1939, and the South American Division in 1943. Gilbert was a ubiquitous guest speaker at Adventist gatherings, a tireless evangelist, and a skilled fundraiser for missions. In his time as general field secretary, he remained superintendent of the Jewish work, keeping uppermost the interests of the Jewish work and being a tireless advocate for its advancement. He would only resign from that position in 1944, when his health

would not permit him to continue.<sup>8</sup> As general field secretary Gilbert was also a member of numerous boards and committees, and wrote scores of articles and several popular books, including the 1937 *Messiah in His Sanctuary* (Gilbert 1937). His prodigious work ethic is illustrated in a vote by GC Officers in 1933: "F. C. Gilbert states that he has never taken a vacation in twenty-five years, and requests the privilege of taking two weeks off from August 1 to 15. Agreed, that we approve Brother Gilbert's plan for a vacation" ("F. C. Gilbert's Vacation," GCCM 1933).

Inevitably, Gilbert's hectic schedule took a heavy toll on him. In the last years of the 1930s he often had to cut short trips or cancel them altogether due to illness. A severe stroke in 1943 significantly curtailed his travel schedule, and marked the beginning of the end. Then, five days into the New Year of 1944, Ella, his beloved wife of almost 50 years, died after a months-long battle with illness. On December 21 of that year, F. C. Gilbert resigned as the Associate Secretary of the Bureau of Home Missions for the Jewish Department due to his health. The vote by the General Conference Committee to accept his resignation offered Gilbert "sincere appreciation of the loyal and self-sacrificing service he has rendered during the fifty-five years of his connection with the work, not only in his special Department, but through his general ministry here in the homeland and in the overseas fields he has frequently visited" (GCCM 1944).

Gilbert would never have a chance to resign from his post as general field secretary. On the Sabbath morning of August 31, 1946, he died aged 78 in his home in Takoma Park, Maryland. In his almost quarter century as a general field secretary, F. C. Gilbert: had an influential voice in the decisions, both great and small, of the World Church, raised tens of thousands of dollars for mission work, was a major participant in the internationalization of Adventism, was instrumental in the baptism of hundreds of souls, and was a beloved elder statesman of the church in a critical era of its existence. On his death the minutes of the General Conference Committee say of him, among other things, that "He was an earnest, devoted worker, counting no task too arduous to undertake" ("Death of F. C. Gilbert," 1946, 152). Gilbert was, along with Charles Decatur (C. D.) Brooks, the longest to serve as a General Conference general field secretary.

## 6. Contribution

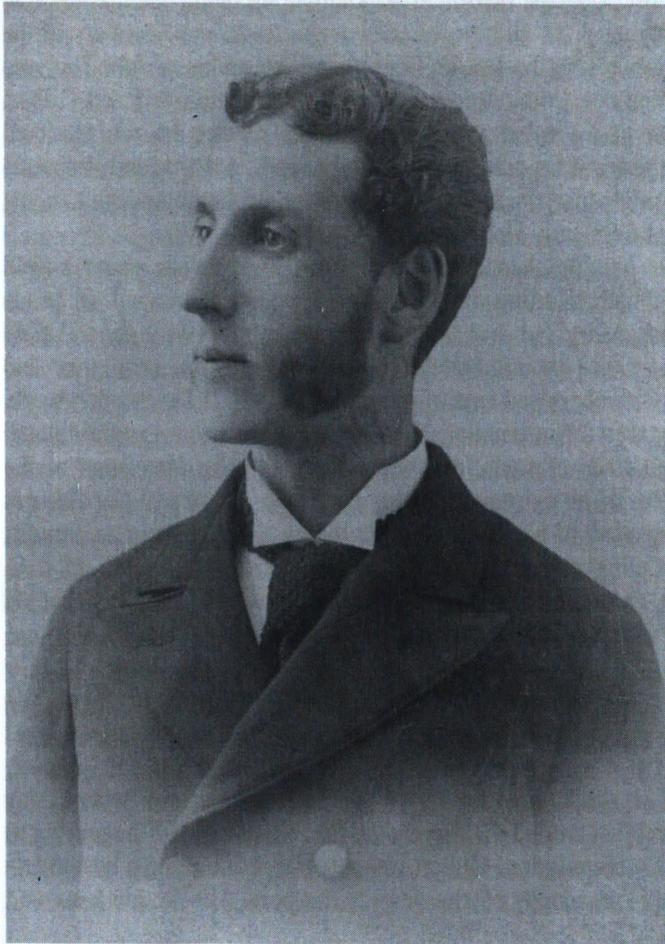
F. C. Gilbert was an important figure of second generation Seventh-day Adventism. Converted just around the time when the movement was beginning to comprehend its worldwide mission, Gilbert was integral in initiating a systematic mission program for the people of the Jewish diaspora. His enthusiasm and

---

<sup>8</sup> Gilbert was active in this position until his resignation (see, for instance, Gilbert 1943, 2-3).

*Benjamin Baker*

indomitability for the reception of the gospel among his people is a common feature of the trailblazers of the church, who often received only tepid support for their burdens from the church. Yet Gilbert was able to make his work a part of the administrative program of the church, and by so doing able to keep it before leaders and members. An effective evangelist of the spoken and written word, Gilbert utilized a cerebral approach to soul-winning, seeking to convince both Jew and Gentile of the rightness of the gospel through an in-depth survey of Jewish history and tradition, with the focus always leading to the Messiah. As one of the first general field secretaries of the World Church, like some church leaders before him and many after, Gilbert was able to effectively transform and transition from a rather narrow missiological focus to a global one. His passion and burden for all souls is worthy of emulation today.



*This photograph shows Frederick Carnes Gilbert. Source: General Conference Archives*

## Reference List

- "Central New England Conference Proceedings." *Atlantic Union Gleaner*, October 23, 1907, 6.
- "Constitution and By-Laws of the General Conference of Seventh-day Adventists," *The General Conference Bulletin*, May 25, 1922, 245.
- "Editorial Notes." *Review and Herald*, December 10, 1895, 800.
- General Conference Committee Minutes [GCCM]. General Conference Archives, Silver Spring, USA.
- "General Conference Proceedings." *The General Conference Bulletin*, March 4, 1895, 463.
- "Joint Meeting of the Two Conferences." *Atlantic Union Gleaner*, November 25, 1907, 8.
- Ministerial License, Fred C. Gilbert. September 4, 1896. General Conference Archives, Box No.: 6848; Box Title: "PC 2 Gilbert Box 4"; Record Group: PC 2; Folder: "PC 2 Gilbert Collection unprocessed".
- "North American Foreign Department." *The General Conference Bulletin*, May 24, 1909, 1.
- "Obituaries." "Ella Graham Gilbert." *Review and Herald*, February 17, 1944, 19.
- "Obituaries." "Gilbert." *Review and Herald*, September 26, 1946, 20.
- "Twelfth Meeting." *Atlantic Union Gleaner*, November 13, 1905, 5.
- "Twenty-Eight Meeting." *Review and Herald*, June 8, 1905, 6.
- 1910 Year Book of the Seventh-day Adventist Denomination*. Washington, D.C.: Review and Herald, 1910.
- Coe, Charlotte P. "A Woman of Quality – A Teacher of Distinction." *Columbia Union Visitor*, October 15, 1984, 4–5.
- E. G. White to G.W. Reaser, Letter 62, 1908, February 2, 1908.
- E. G. White to W.C. White, September 1, 1904, Letter 391, 1904.
- Farnsworth, E. W.: "Atlantic Union Report and Memorial." *The General Conference Bulletin*, May 24, 1909, .133.
- Farnsworth, E. W.: "The Jewish Mission." *Atlantic Union Gleaner*, March 21, 1906, 2.
- Gilbert, Frederick C.: "Experience in the Japanese Disaster." *Adventist Review and Sabbath Herald*, October 4, 1923, 12.
- Gilbert, Frederick C.: "From America to China." *Adventist Review and Sabbath Herald*, July 19, 1923, 19–20.
- Gilbert, Frederick C.: "Hebrews, and Rights of Conscience." *Review and Herald*, December 10, 1895, 800.
- Gilbert, Frederick C.: "Make Friendly Calls upon our Jewish Neighbours and Friends." *Atlantic Union Gleaner*, April 21, 1943, 2–3.
- Gilbert, Frederick C.: "'Remember' the Sabbath." *Review and Herald*, November 3, 1891, 674.
- Gilbert, Frederick C.: "Rhode Island." *Atlantic Union Gleaner*, January 14, 1903, 23.

- Gilbert, Frederick C.: "Slocumville and Westerly, R.I." *Atlantic Union Gleaner*, February 25, 1903, 99-100.
- Gilbert, Frederick C.: "South Framingham and Boston." *Atlantic Union Gleaner*, October 1, 1902, 6.
- Gilbert, Frederick C.: "The Jewish Mission in Boston." *Atlantic Union Gleaner*, March 14, 1906, 5-6.
- Gilbert, Frederick C.: "The Jewish Work." *The General Conference Bulletin*, May 16, 1913, 58-59.
- Gilbert, Frederick C.: "The Jewish Work." *The General Conference Bulletin*, May 16, 1913, 58-59.
- Gilbert, Frederick C.: "The Time Has Come." *Atlantic Union Gleaner*, February 28, 1906, 2-3.
- Gilbert, Frederick C.: "The Work in Everett." *Atlantic Union Gleaner*, February 18, 1903, 85.
- Gilbert, Frederick C.: "Work among the Jews." *Review and Herald*, January 14, 1896, 29.
- Gilbert, Frederick C.: "Work among the Jews." *Review and Herald*, November 12, 1895, 732.
- Gilbert, Frederick C.: *Divine Predictions of Mrs. Ellen G. White Fulfilled*. South Lancaster, MA: Good Tidings Press, 1922.
- Gilbert, Frederick C.: *From Judaism to Christianity and Gospel Work Among the Hebrews*. Lancaster: Good Tidings Press, 1911.
- Gilbert, Frederick C.: *Messiah in His Sanctuary*. Takoma Park, MD: Review and Herald, 1937.
- Gilbert, Frederick C.: *Practical Lessons from the Experience of Israel for the Church of To-day*. South Lancaster, MA: South Lancaster Printing Company, 1902.
- Gilbert, Frederick C.: *Practical Lessons from the Experience of Israel for the Church of To-day*. South Lancaster, MA: Good Tidings Press, 1914.
- Jewish Mission Workers. "Dedication of the Jewish Mission in Boston." *Atlantic Union Gleaner*, April 25, 1906, 4-5.
- Lichtenstein, M. B.: "Effects of Tobacco." *The Health Reformer*, June 1871, 283-284.
- Massachusetts Vital Records, 1840-1911. New England Historic Genealogical Society, Boston, Massachusetts.
- Massachusetts Vital Records, 1911-1915. New England Historic Genealogical Society, Boston, Massachusetts.
- National Archives and Records Administration (NARA). Washington D.C.; NARA Series: Passport Applications, January 2, 1906-March 31, 1925; Roll #: 2167; Volume #: Roll 2167-Certificates: 243976-244349, 17 Jan 1923-18 Jan 1923.
- Palmer, E.T.: "New England Conference and Tract Proceedings." *Review and Herald*, August 23, 1898, 13.

- Robinson, D. E.: "Visit in Central New England." *Review and Herald*, December 2, 1909, 8.
- Sarna, Jonathan D.: *The Jews of Boston*. New Haven, CT: Yale University Press, 2005.
- White, Ellen G. "The Need of Home Religion." *Review and Herald*, June 29, 1905, 8.
- White, Ellen G.: "Our Duty Toward the Jews." Manuscript 87, 1907, August 16, 1907.
- White, Ellen G.: "Work Among the Jews." Manuscript 1, 1908, February 3, 1908.

### Zusammenfassung

Frederick Carnes Gilbert (1867–1946) leistete Pionierarbeit als jüdisch-adventistischer Evangelist, Administrator und Autor. Gilberts unwahrscheinliche Bekehrung als neuer Immigrant in die Vereinigten Staaten in den späten 1880er Jahren verkörperte die aufkommende Erkenntnis, dass Siebenten-Tags-Adventisten ein göttliches Mandat innehaben, um alle Völker der Welt mit dem Evangelium zu erreichen. Obwohl seine Geschichte außergewöhnlich ist, ist Gilberts folgende Mission, seine eigene ethnische Gruppe mit seinem neu gefundenen Glauben zu erreichen, typisch für die zweite Generation des Adventismus in Bezug auf missiologische Präzision und Spezialisierung in dem umfassenderen Projekt der globalen Evangelisation. Gilberts Bemühungen, Juden in Amerika zum Adventismus zu gewinnen, geben jedoch zugleich einen Einblick in die Erstarrtheit und die Schwierigkeiten der evangelistischen Bemühungen der Jahrhundertwende. Seine Berichte aus erster Hand über einen oft harschen Empfang von anderen Auswanderern verleugnen die Tatsache, dass seine Missionierung von Juden nicht erfolgreich war – zumindest zahlenmäßig. Aber es gab damals keinen Raum, um sich auszuprobieren; Gilbert kann auch nicht für die Starrheit der Methode kritisiert werden, da er immer effektivere Strategien suchte, um sein Volk zu erreichen. In seinem längsten und zugleich letzten Posten als Feldsekretär der Generalkonferenz musste Gilbert seinen bisher kurzsichtigen Missionsschwerpunkt von jüdischen Amerikanern auf Menschen in der ganzen Welt verlagern. Vielleicht war diese Verschiebung in seinem Dienst auch ein Vorbild für den neuen Typus des Weltkirchenleiters, der mit der Evangelisation für alle Menschen und nicht nur für eine einzelne Ethnie belastet war.

### Résumé

Frederick Carnes Gilbert (1867–1946) était un pionnier juif adventiste, un administrateur et un écrivain. La conversion peu commune de Gilbert comme récent immigrant aux Etats-Unis à la fin des années 1880 était une incarnation de la prise de conscience des adventistes du septième jour d'un mandat divin d'annoncer l'évangile à toutes les nations de la terre. Bien que sa mission soit exceptionnelle, sa mission ultérieure d'atteindre son propre groupe ethnique avec sa nouvelle foi est typique de l'adventisme de la deuxième génération concernant la précision et la spécificité missiologiques dans un projet plus vaste d'évangélisation globale. Pourtant les efforts de Gilbert pour gagner les Juifs à l'adventisme en Amérique sont aussi un aperçu de la difficulté et de la rigueur des efforts d'évangélisation au tournant du siècle. Ses premiers récits d'une réception souvent rude par les immigrants confirment le fait que sa mission envers les Juifs n'était pas une réussite – du moins sur un plan numérique. Mais ce n'était pas faute d'avoir essayé; Gilbert ne peut pas être critiqué à cause d'une méthode rigide, alors qu'il tentait constamment de mettre au point des stratégies plus efficaces pour atteindre son peuple. Dans son dernier poste longtemps occupé en tant que secrétaire itinérant à la Conférence générale, Gilbert a dû obligatoirement modifier son approche des Juifs américains pour atteindre les gens d'un monde plus vaste. Son changement au cours de son ministère a peut-être été un modèle du nouveau type de direction de l'Eglise mondiale, à savoir: nous sommes chargés d'évangéliser toutes les nations et pas seulement une ethnie particulière.

Benjamin Baker, Ph.D., lectures in writing at the University of Maryland.  
E-mail: Benjaminj.baker@hotmail.com

## Tempered Enthusiasm: Adventists and the Temperance Movement<sup>1</sup>

Richard Rice

### Abstract

The Temperance movement was by many accounts the largest and most successful of the Protestant reform movements in America during the 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> centuries. Seventh-day Adventists enthusiastically participated in it – sharing its objectives, even adopting its standards as “tests of fellowship” – but only up to a point. Ellen White, for example, endorsed the goals of the movement, spoke widely on the subject of temperance, encouraged cooperation with the WCTU, and urged church members to vote for Prohibition. On the other hand, she viewed the prospect legally enforced Sunday observance, which many Temperance advocates supported, as a sign of impending doom. Does the Adventist relation to the Temperance movement a century and a half ago provide a precedent or a caveat for Adventist involvement in social and political movements today – or perhaps both?

### 1. Prohibition’s Backstory: America’s Drinking Problem

Prohibition is sometimes characterized, or caricatured, as a misguided and ultimately unsuccessful attempt by an overzealous cadre of kill-joys to stifle the innocent pleasure of the decent American public. But the facts are that alcohol consumption had been acknowledged as a serious problem in the United States for years and by many standards Prohibition was notably successful in meeting it. Drink was everywhere in early America, and Americans drank in enormous quantities. Indeed, statistics suggest that drinking was not merely a national pastime, it was a national occupation.<sup>2</sup> At the time of the Revolution Americans drank the equivalent each year of three-and-a-half gallons of pure, two-hundred proof alcohol per person (Larkin n. d.). By 1830 the annual amount increased to 7

---

<sup>1</sup> A slightly different version of this article was published by the journal *Spectrum* (44/1, 2016, 41–55) in agreement with the author.

<sup>2</sup> The taste for alcohol dated back to the Puritans. The ship that brought John Winthrop to Massachusetts Bay Colony in 1630 had more than 10,000 gallons of wine and three times as much beer as water (Okrent 2010, 7–8).

gallons of pure alcohol per person, or three times as much as Americans now consume (Okrent 2010, 8).

Between 1850 and 1890, the US population tripled, but its capacity for beer increased 24-fold, from 36 million gallons to 855 million. The leading imbibers were immigrants – from Ireland and Germany to begin with, followed by other Europeans – and the saloon became a pervasive presence in American cities.<sup>3</sup>

As liquor permeated the national fabric, women were frequently victims of its abuse. A drunken husband or father was pain enough, but many women had to endure the associated ravages – lost money, lost job, even a scourge later referred to as “syphilis of the innocent,” venereal disease contracted from husbands who found something more than alcohol to entertain them in the saloons.<sup>4</sup>

During the 19<sup>th</sup> century the perception grew that the abuse of alcohol, or intemperance, was not just a moral problem for those who overindulged, but a significant social problem, indeed, a threat to the very well-being of the country. In series of sermons published in 1827, influential clergyman Lyman Beecher described beverage alcohol as harmful to just about everything a nation needs to flourish. With godly living compromised by the evils of drink, he insisted, the virtue of the citizenry was in doubt and the nation was imperilled.<sup>5</sup>

## 2. The Temperance Movement in Three Acts

Although the route from temperance to Prohibition followed a “steep and twisting path” (Okrent 2010, 24), it is generally described as occurring in three different waves (Ahlstrom 1972, 871).

The first occurred in the early 19<sup>th</sup> century with the efforts by individual clergymen like Lyman Beecher to curb drinking. Their work contributed to the founding of the American Temperance Society in 1826. Prohibition gained support during the 1840’s and 50’s, with a number of states prohibiting the selling and manufacturing of liquor,<sup>6</sup> but all these laws were repealed by the end of the decade (Okrent, 11–12).<sup>7</sup>

---

<sup>3</sup> Fully 80% of licensed saloons were owned by first generation Americans, according to US census figures (Okrent 2010, 25–26).

<sup>4</sup> *Ibid.*, 16.

<sup>5</sup> Beecher’s list included “the health and physical energies of a nation,” the “national intellect,” “the military powers of a nation,” the “patriotism of a nation,” the “national conscience or moral principle,” the “national industry,” and “civil liberty” (*Six Sermons on the Nature, Occasions, Signs, Evil, and Remedy of Intemperance*, quoted in Noll 2002, 296–297).

<sup>6</sup> By 1855 fully forty percent of the states were legally dry (Rittenhouse n. d., 2).

<sup>7</sup> In the 1830s and 1840s national and state societies generated an enormous output of antiliquor tracts, and hundreds of local temperance societies were founded to press the cause, first of moderation in drink but increasingly of total abstinence from liquor. The temperance campaign proved extremely successful, particularly in New England and New York. Most New England

The second wave was marked by the establishment in 1869 of the National Prohibition Party, which had an impact on two presidential elections.<sup>8</sup> The most memorable participants in this phase were women, particularly members of the WCTU, the Woman's Christian Temperance Union.

The very name of the WCTU identifies the factors that ultimately accounted for the organization's success. National Prohibition could never have been realized without the dual support of religion and of women. Organized by a small group in Cleveland, Ohio on November 17, 1874, the WCTU is still active, and according to its website, represents "the oldest voluntary, non-sectarian woman's organization in continuous existence in the world" ("Early History," n. d.). By the mid 1890's the WCTU had become the largest and most active of the non-secret temperance organizations in the United States, with branches in every U.S. state and territory.<sup>9</sup> During the same decade it made its way to other countries, such as New Zealand, where it contributed to the 1893 passage of both the women's suffrage bill and the liquor bill (Valentine 2015, 75). Under the direction of the formidable Frances Willard, who sometimes called her followers "Protestant nuns" (Okrent 2010, 18), the organization grew to an army of 250,000 and became "the nation's most effective political action group in the last decades of the nineteenth century" (ibid., 16).

While temperance was the specific concern of the WCTU, Willard expanded its interests dramatically. Its members envisioned individual reformation – it was not enough just to get the flask out of a drinking man's pocket, "the New Testament must be placed there in its stead" (Willard 1883, 176–177). But that was just a beginning. Under the principle, "Do Everything," and declaring herself a "Christian socialist," Willard placed on the WCTU agenda the eight-hour day, workers' rights, government ownership of utilities, railroads, factories, and theatres, vegetarianism, cremation, and less restrictive women's clothing, along with "alcohol free, tobacco free, lust free marriage" (Okrent 2010, 19), as well as

---

communities became sharply divided between drinkers and non-drinkers. By the 1840s, liquor consumption had fallen to less than half its previous level, and hundreds of thousands of men had signed pledges of total abstinence. Much of this change proved more or less permanent – since the mid-nineteenth century, per capita alcohol consumption in the United States has never gone back to pre-1820 levels (Larkin n. d.).

<sup>8</sup> The second wave swelled in the 1870s and 1880s. Founded in 1869, the Prohibition Party ran its candidates in the presidential election on 1872 on a platform of universal suffrage, business regulation, public education, and constitutional prohibition (ibid.). The party's power reached its zenith in the national election of 1884, when it took enough votes from the Republican candidate, James G. Blaine, to allow the Democratic candidate, Grover Cleveland, to win. In the election of 1888 it again took votes from the Republican candidate, Benjamin Harrison, who narrowly defeated Cleveland but won only a minority of the popular vote (Sinclair 1962, 85).

<sup>9</sup> The names it gave its various departments in 1889 indicate the wide scope of the organizations activities: Organization, Preventative, Educational, Evangelistic, Social, and Legal (*The Cyclopaedia of Temperance and Prohibition*, 1891, 650–651).

legislated Sunday observance.<sup>10</sup> In her expansive vision, the purpose of the WCTU was nothing less than “to help forward the second coming of Christ in all departments of life” (Willard, Francis E. Willard 1883, 43).

The WCTU also held that the power of the state should be used to enforce Prohibition.<sup>11</sup> And to achieve this goal, female suffrage was essential. The liquor problem would never be solved, its members were convinced, until those “who suffer most from the drink traffic,” have power to declare at the ballot-box for its destruction.<sup>12</sup> Because the victims of intemperance were chiefly women, whose homes and lives were damaged when men abused alcohol, temperance was primarily a woman’s issue. But to crush the liquor demon it would not be enough merely to encourage temperance; Prohibition was essential, and unless women had the vote, this would never happen. The problems alcohol caused could not be resolved if authority were left solely in the hands of men (Okrent 2010, 17). So, the most urgent reasons women wanted to vote in the mid-1800s were alcohol related: they wanted the saloons closed, or at least regulated (*ibid.*, 14–15). Prohibition not only required the suffrage movement, however, it galvanized it.<sup>13</sup> In fact, without the “liquor evil,” says one scholar, the suffrage movement would not have drawn the talents and energies of gifted women such as Susan B. Anthony, Elizabeth Cady Stanton, Lucy Stone, and Amelia Bloomer.<sup>14</sup> Anthony gave her first speech to the Daughters of Temperance, and she and Bloomer became crusaders for women’s rights when men’s temperance organizations refused to let them speak (Cheever 2015, 139).

Few organizations have been eulogized as has the WCTU. For Willard herself, it was “the exponent of what is best in this latter-day civilization. Its scope is the broadest, its aims the kindest, its history the most heroic” (Willard 1883, 39). It

---

<sup>10</sup> There were many who saw connections among the various reform movements that characterized the 19<sup>th</sup> century. Frederic Douglass, for example, found a link between abolition and temperance. When he took the abstinence pledge in 1845 Douglass said, “If we could but make the world sober, we would have no slavery,” partly because “all great reforms go together” (Okrent 2010, 19). In his memoir, Douglass describes the way slave owners used liquor, particularly on holidays, to keep their slaves “happy” and obedient, thus “keeping down the spirit of insurrection” (Douglass 2004, 100, quoted in Cheever 2015, 105).

<sup>11</sup> In its second national convention (1875) the WCTU voted the following: “Resolved, That whereas, the object of just government is to conserve the best interests of the governed; and whereas, the liquor traffic is not only a crime against God but subversive of every interest of society; therefore, in behalf of humanity, we call for such legislation as shall secure this end: and while we will continue to employ all moral agencies as indispensable, we hold Prohibition to be essential to the full triumph of this reform” (*Cyclopaedia of Temperance* 1891, 651).

<sup>12</sup> *Ibid.*, 651–652.

<sup>13</sup> While female suffragists regarded the ballot as their major goal, with the ability to vote down Demon Rum as one of several resultant blessings, the WCTU viewed votes-for-women as simply the best means for achieving their primary goal, viz., prohibition (Furnas 1965, 290).

<sup>14</sup> “The rise of the suffrage movement was a direct consequence of the widespread Prohibition sentiment” (Okrent 2010, 14).

was "an organization without a pattern save that seen in the heavenly vision upon the mount of faith, and without a peer among the sisterhoods that have grouped themselves around the cross of Christ" (*ibid.*, 40). According to another admirer, U.S. Senator Henry William Blair, it represented "the greatest exclusively women's association that exists, or ever has existed in the world" (Blair 1888, 502). In his view, the Woman's Crusade that gave rise to the WCTU was nothing less than a miracle. "There is no precedent for it in history," he exclaimed, "and as I read the account of its birth and growth, I am impressed with the feeling that this thing was supernatural" (*ibid.*, 504).

The most radical means the members of the WCTU employed to achieve their objectives in a given community entailed what we might call "sit-ins" or "pray-ins." A band of these dauntless crusaders would descend upon a place where liquor was sold, such as a saloon or drugstore, and stage a prayer and hymn service, accompanied by appeals to the proprietor to desist from his business and to the patrons to sign the temperance pledge. This could continue hour upon hour, often until an entire night had passed. As a result of this procedure marvellous results were realized and many liquor establishments were closed down. The WCTU traced its origin to the first such visit to a saloon in Hillsboro, Ohio, December 23, 1873.<sup>15</sup>

The WCTU was not without its fanatical elements, too. After the death of Frances Willard, its most striking figure was Carry A. Nation, the hatchet wielding bar-smasher of Medicine Lodge, Kansas. In her youth, Carry married a physician who drank and smoked and, as a result, died within six months of their wedding, leaving Carry pregnant. This experience evoked a hatred for liquor that remained unabated throughout her life. She later married David Nation and with a Baptist minister's wife formed a branch of the WCTU in Medicine Lodge (Furnas 1965, 292).

Instead of kneeling in prayer outside a liquor establishment, Carry's practice was to enter a bar armed with rocks, bricks and bottles wrapped in newspaper, and solemnly announce, "Men! I have come to save you from a drunkard's grave." When she left some minutes later, its mirror and windows would be demolished, and the bar and the shelves behind it denuded of everything but shards of broken glass. In all fairness it must be added that the WCTU disavowed her actions as extreme (Taylor 1966, 115), and that she had an extensive family background of severe mental illness (Furnas 1965, 291).

The third wave of temperance activity leading up to Prohibition was highlighted by the formation of the Anti-Saloon League in 1893, an organization which

---

<sup>15</sup> Willard 1883, 50. Eliza Thompson, a devout Methodist, led 75 women from the Presbyterian Church to the town's saloons, hotels, and drugstores, where they worked in six-hour shifts, praying, singing, and reading from the Bible. If allowed inside, they would kneel; if not, they would remain outside, hunched for hours against the December cold. In 11 days they persuaded nine of the towns' 13 drinking establishments to close their doors (Okrent 2010, 13-14).

epitomized the cooperation of religion and the temperance movement. Throughout its career the League depended on the evangelical churches.<sup>16</sup> The Methodist, Baptist, Presbyterian and Congregational churches were its most active supporters, aided by the smaller Disciples of Christ, Christian Science, and Mormon religious groups (Sinclair 1962, 64). It resulted in "the last great corporate work in America of legalistic evangelicalism," as some have referred to it, viz., the ratification of the 18<sup>th</sup> Amendment in 1919.<sup>17</sup>

For temperance reformers, the saloon epitomized all that was odious about the entire liquor traffic. In 1908 there were some 3,000 breweries and distilleries in the United States and more than 100,000 legal saloons. There was one for every 300 people in the cities of Boston and Chicago and over half the population paid a daily visit to the saloon (Sinclair 1962, 76–77).

The saloon was more than simply a place where alcoholic beverages were sold, however. Saloons were the rendezvous of the working class, a much appreciated sanctuary from the drudgery of factory labour and the dullness of slum living. So it is not surprising to find the staunchest supporters of prohibition in rural America, in the agricultural areas of the West and South, while the temperance movement made little gains in the industrial states of the East and North (Rittenhouse n.d. 5).

From time to time, the close alliance between religious groups and the temperance movement led some to believe that they had violated the separation of church and state and argue that their property should be taxed. In 1876 President Grant had recommended a constitutional amendment to this effect which had passed the House and failed in the Senate by only two votes (Sinclair 1962, 71).

There were also questions about the extent to which the ASL represented the real sentiments of church members in general. Although the ASL claimed to be the representative voice of the churches and of the majority of Americans, the seven major religious bodies which supported prohibition contained only one-fifth of America's population, and for every dry church member there was a wet one (Sinclair 1962, 68–69). So, it is not entirely unreasonable to regard the temperance movement, as many do, as the attempt of a dedicated and militant minority to impose its convictions about a moral issue on the totality of America's population.<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> In 1888 Senator Blair had written, "The position of all the leading Protestant denominations of our country ... is almost unanimous for total abstinence of the individual and total prohibition by the law of the land" (Blair 1888, 471).

<sup>17</sup> Chiefly Methodists, joined by Baptists and Presbyterians (Ahlstrom 1972, 871). The 18<sup>th</sup> Amendment was repealed by the 21<sup>st</sup> Amendment, which was ratified on December 5, 1933.

<sup>18</sup> In this vein, Daniel Okrent suggests that prohibition deprived a "freedom loving people" of "a private right that had been freely exercised by millions upon millions since the first European colonists arrived in the New World." He also observes that the temperance movement "created a template for political activism that was still being followed a century later" (Okrent 2010, 3).

The temperance movement was thus a multifaceted phenomenon within a context of widespread social upheaval. It comprised religious, social, political, feminist, and fanatical elements and on one level or another involved nearly every strain of American life. To place the temperance activities of the Adventist Church in proper perspective, we must view it against this complex background.

### 3. Adventist Temperance Activities

Adventists wholeheartedly supported the objectives of the temperance movement. Articles on "Seventh-day Adventists" appear in the major encyclopaedias of the movement and describe the church as completely in harmony with its principles. Says one, "This church has from the first been committed to the principles of total abstinence" (Cherrington 1929, 2423).

Adventists developed an organization of their own, the American Health and Temperance Association (AHTA), because they wanted to show their support for the goals of the temperance movement – viz., individual abstinence and legal prohibition – and also because they felt that other temperance societies did not go far enough in calling for reform. True, these organizations engaged in fighting the "great and damning evil," but they failed, as Dr. John Harvey Kellogg put it, to "strike at the root of the evil of intemperance."<sup>19</sup> For Adventists, "the first principle of temperance is to discard *all* stimulants" (W. C. White 1876, 334–335).

So, in December, 1878, a meeting was held in Battle Creek, Michigan to consider the organization of a national health and temperance society, and the American Health and Temperance Association was officially organized the following month. Its founders believed that it could accomplish a work which no other organization had previously been able to, because no other organization had made its platform so broad and comprehensive. In a single pledge it included alcohol, tobacco, tea, coffee, opium, and all other narcotics and stimulants.

Membership in the AHTA was open to any person of good moral character who paid the initiation fee of 25¢ and signed one of three pledges: (1) the Teetotal pledge (abstinence from the voluntary use of alcohol, tobacco, tea, coffee, opium, and all other narcotics and stimulants in any form); (2) the Anti-Rum and

---

<sup>19</sup> In addition, Kellogg felt that such an independent organization devoted to the interests of health and temperance reforms would remove the "odium of denominationalism" which apparently accompanied certain Adventist activities in the area of health reform (Kellogg and Sprague 1879, 15).

Tobacco Pledge (abstinence from alcohol in any form and all uses of tobacco); (3) the Anti-Whisky Pledge (abstinence from alcohol).<sup>20</sup>

All these features – pledges, certificates, and ribbons – were in use by other temperance organizations.<sup>21</sup> When members of the WCTU entered saloons and read their Bibles, they encouraged individuals to take the total abstinence pledge, their “declaration of independence” (Willard 1883, 176–177). The blue ribbon was used more extensively in temperance work than any other, a number of drinking men joined Red Ribbon Reform Clubs, and the white ribbon was the identifying mark of all members of the WCTU,<sup>22</sup> whom Frances Willard enjoyed describing as a “white-ribboned host” (Willard 1883, 176–177).

There were a number who questioned the need for the AHTA. If church membership required adherence to the principles of temperance, why did Adventists need an auxiliary organization to promote temperance? Several *Review and Herald* articles explained its necessity (Haskell 1879, 67; Cottrell 1879, 157). For one thing, Adventist Church members themselves were not as advanced in temperance and health reform as they should be (and if they were, they could hardly object to signing the pledge). Then, too, certain practices on the part of other temperance organizations made it impossible for Adventists to join. For example, a number of the organizations were secret in character, and according to one writer in the *Review and Herald* there was no reason for such secrecy, no good in it, no end to be gained by it. Indeed, such secrecy half paralyzed the good these organizations might accomplish (“Temperance – Secrecy,” 1879, 60). It was also necessary to take an oath in order to enter some of them, and in many of their meetings there was a great deal of smoking, spitting, and general uproar, making them a nuisance to the neighbourhood. Naturally, self-respecting Adventists would find themselves quite out of place in such company. On the other hand, not belonging to any temperance organization could create the impression that Adventists were opposed to temperance. With their own organization, Adventists could demonstrate their support for the movement, especially if the pledge they signed was stronger than others.

Another reason for the AHTA was its potential as a means of evangelism. The temperance movement represented a channel through which Adventists could reach thousands who otherwise would see no attractions in the Adventist message. Through attempts to encourage others to sign the temperance pledge, channels could be opened “whereby our publications on various points of truth

---

<sup>20</sup> They also felt that each signer should receive a certificate, along with an appropriate ribbon – “elegant,” “nice” or “good,” depending on which pledge was involved (Kellogg and Sprague 1879, 15).

<sup>21</sup> For many years the pledge had been one of the main agencies of temperance reformers (*Cyclopaedia of Temperance* 1891, 484).

<sup>22</sup> *Ibid.*, 57. The white ribbon endures as the logo for the WCTU (see the organization’s current website).

can find their way to many appreciative hearts and the attention of thousands will thus be called to our publishing houses" (Haskell 1879, 67).

The most compelling reason for an independent Adventist temperance organization was the fact that few others took a stand solely on temperance issues. The WCTU, as we noted, supported a number of other causes, such as female suffrage. But the most crucial amalgamation of issues under the banner of temperance, as far as Adventists were concerned, was the widespread support among temperance reformers for Sunday legislation.

Article 6 of the 1876 Prohibition Party Platform called for "The national observance of the Christian Sabbath, established by laws prohibiting ordinary labor and business in all departments of public services and private employments (works of necessity, charity and religion excepted) on that day" ("1876 Prohibition Party Platform," n.d.). In 1888, U.S. Senator Blair – the same man who wrote in glowing terms of the temperance movement and the WCTU in particular – tried to get a Sunday bill through Congress (Smith, 1888, 728).

In the same year the National Reform Party introduced a Constitutional Amendment and Sunday bill, openly boasting that 6.5 million signatures on petitions had already been secured. The Party included among its supporter's clergymen, the women of the land and "their great and beneficent organization, the WCTU," the workingmen, with their guilds, unions, and brotherhoods, and the Roman Catholic Church (McKee 1888, 6).

Since Adventists were adamantly opposed to Sunday legislation, there was the danger that they would appear to be against the principles of temperance as well, as long as the two movements were closely allied. With their own temperance organization, however, they could demonstrate their complete sympathy with the principles of temperance while taking a firm stand against the Sunday law.

If the AHTA began with bright prospects of a great work to be done, its hopes were never realized. At the fifth annual session of the AHTA, the president, John H. Kellogg, "expressed his gratitude in being able to say that the Association was still alive," suggesting that it was less than a thriving success (*Seventh-day Adventist Yearbook 1884* 1884, 67). And there seem to have been no improvement thereafter. The sixth annual session opened with the remark, "The record for the year for the Health and Temperance Association is not one of active work and progress" (*Seventh-day Adventist Yearbook 1885* 1885, 72). An undated pamphlet from Mrs. E. E. Kellogg, the correspondence secretary of the AHTA, to the various presidents of the Health and Temperance Clubs contained this dismal observation:

The past two years have witnessed so little progress in the work of our Health and Temperance Association that I feel impelled to write you and most earnestly ask if you will not put forth zealous efforts to revive this branch of the cause in your midst.

Whatever its relative lack of success, the AHTA received a vote of confidence from the General Conference, when it passed the following resolution in its 1888 session:

Resolved, That we heartily endorse the principles of the American Health and Temperance Association, in protesting against the manufacture and sale of all spirituous and malt liquors, and in discarding the use of tea, coffee, opium and tobacco, and that we urge upon all people the importance of these principles. (Goodrich and Russell 1888, 678)

Once the 18<sup>th</sup> Amendment to the U.S. Constitution was ratified, Adventists could support of temperance by simply upholding the laws of the land. And a resolution containing the following passage was adopted at the General Conference in 1926:

Whereas, the past seven years of prohibition under the 18<sup>th</sup> Amendment of the American Constitution have brought unprecedented prosperity to the American people, a remarkable increase in bank deposits by the labouring man, a great decrease in drunkenness, a reduction in crime caused by drink, an increase in the longevity of the race, and a reduction of the death list and added joy and peace to homes that had been previously cursed and impoverished by drink; therefore,

Resolved, that it is the sentiment of the World Conference of the Seventh day Adventists [sic] to encourage sobriety, and the enforcement of the proper regulations to prohibit the traffic in intoxicating beverages and habit-forming drugs ("Proceedings of the General Conference," 1926, 1).

In 1932, the year before the 18<sup>th</sup> amendment was repealed, Pacific Press, perhaps sensing that support for Prohibition was waning, published a book defending Prohibition. In *Wet or Dry? A Brief, Candid Examination of a Moot Question in American Life*, F. D. Nichol, then associate editor of the *Review and Herald*, addressed a string of popular objections to Prohibition – asserting that Prohibition was not the cause of increase in crime; that bootlegging and illicit distilling were not peculiar to the Prohibition era; that Prohibition did not infringe on personal liberty; and that Prohibition did not deprive people of something wholesome and beneficial. To the contrary he argued, not only does Prohibition “prohibit to a very definite extent,” “At one stroke it quite largely freed the country from a most amazing domination by the liquor industry,” and “contributed in a very substantial way to a decade of prosperity for the workingman.” Indeed, Nichol asserted, “Prohibition has probably done more than any other one law to establish better social and economic conditions in the country.”<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> Nichol 1932, 90, 93. Daniel Okrent offers a strikingly different assessment of Prohibition. “In almost every respect imaginable, Prohibition was a failure. It encouraged criminality and institutionalized hypocrisy. It deprived the government of revenue, stripped the gears of the political system, and imposed profound limitations on individual rights. It fostered a culture of bribery,

#### 4. **Ellen G. White: Temperance Reformer**

No one in the Adventist church was more supportive of, or involved in, the temperance movement than Ellen G. White. She advocated Prohibition, wrote extensively on temperance, and spoke widely on the topic. "For many years," she said in 1905, "I was known as a speaker on temperance" (White 1949, 259). While attending a temperance meeting in 1874 at the Methodist Church in Battle Creek, Michigan, she was called upon to report the progress of the temperance cause in California.<sup>24</sup> Three years later she and her husband James took part in a large meeting sponsored by the Battle Creek Reform Club and the local chapter of the WCTU. On that occasion she spoke for ninety minutes on Christian Temperance to a crowd of 5,000 who "listened in almost breathless silence" (White 1948, 274–275).

During her visit to Europe in the 1880s the local temperance society in Christiania, Norway, invited her to speak. She addressed an audience of 1600 in the largest hall in the city. Although she touched on the evils of tobacco and liquor and the tremendous waste involved the use of stimulants, most of her remarks dealt with the subject of temperance from a religious standpoint – a striking contrast to most temperance speeches of the day. Her audience was "at first astonished, then interested, and finally deeply moved." Indeed, at the close of the meeting the society's president attributed the success of the temperance movement in America to its being supported "by religious zeal and Bible truth" (White 1886, 207, 211). In the 1890's Ellen White travelled to Australia and New Zealand. During her visit to New Zealand the attention of the country was riveted on two closely connected issues, temperance and women's suffrage, due in part to the influence of the WCTU, which entered the country in 1885. Ellen White spoke on temperance at evangelistic campaigns in both Wellington and Gisborne. While in New Zealand Ellen White became friends with Margaret Caro, an Adventist dentist who supported both causes, and participated in a number of progressive women's reform organizations. Late in 1893 the country's Parliament passed both the liquor and the women's suffrage bills (Valentine 2015, 74–75).

---

blackmail, and official corruption. It also maimed and murdered." Nevertheless, he concedes, as a direct result of its 14-year reign, Americans drank less and continued to drink less for decades afterward (Okrent 2010, 373). Susan Cheever shares Okrent's dismal evaluation. "Prohibition was supposed to make the country healthy," she writes, "but instead it made them sick. Prohibition was supposed to cut down on crime, eradicate poverty, and reunite the American family. Instead it increased crime immeasurably and created organized crime syndicates." By 1928, it had become "a national embarrassment, a synonym for corruption and foolishness, and the only amendment to the Constitution ever to be repealed. Prohibition was only mildly effective when it came to lowering the amount of alcohol people drank" (Cheever 2015, 156).

<sup>24</sup> On this occasion she stated that she "had seen the great evil everywhere in her travels from Maine to the Golden Horn, and she felt that we must use every power and influence possible to stop the tide of sin and misery" ("Temperance Meeting at Battle Creek, Michigan," 1874).

Besides speaking widely on temperance, Ellen White repeatedly urged her fellow Adventists to cooperate with other churches in promoting it. "In the work of temperance," she wrote, "all church members are supposed to stand upon the platform of union" (White 1915, 66), with Adventists in the front ranks of all who claim to be friends of temperance (White 1881, 281).

She promoted the central objectives of the temperance movement – abstinence for the individual and legal prohibition by the state – and vocally joined in calling for the closing of saloons.

The advocates of temperance fail to do their whole duty unless they exert their influence ... in favor of prohibition and total abstinence (*ibid.*).

O that a public sentiment might be created that would put an end to the drink traffic, close the saloons, and give these maddened men a chance to think on eternal realities (White 1949, 28–29).

Let everything possible be done to circulate strong, stirring appeals for the closing of the saloon (White 1908, 8).

Her comments on the work of the WCTU were positively glowing. "None who claim to have a part in the work of God," she exclaimed in 1881, "should lose interest in the grand object of this organization in temperance lines." Its members can be "a great help to us in our efforts to advance the temperance movement" (White 1881, 281). In 1908 she reiterated, "The WCTU is an organization with whose efforts for the spread of temperance principles we can heartily unite. The light has been given me that we are not to stand aloof from them" (*ibid.*).

She also felt that joining forces with the WCTU would give Adventists an opportunity to share their faith. "They, by uniting with us, will hear new truths which the Holy Spirit is waiting to impress upon hearts" (*ibid.*). "The education our people have had in Bible truth and in a knowledge of the requirements of the law of Jehovah will enable our sisters to impart to these noble temperance advocates that which will be for their spiritual welfare" (White 1914, 3).

Although Ellen White had high praise for the WCTU, she was adamantly opposed to one of the organization's objectives, namely, legally enforced Sunday observance. "We cannot unite with them in a work of exalting a false Sabbath," she wrote. "We cannot work in lines that would mean the transgression of the law of God, but we say to them, Come on to the right platform" (White 1949, 224).

It was evidently the Christian character of WCTU members that earned EGWs approval, because she emphatically opposed any alliance with temperance clubs composed of all classes of men. "We must as a people make a distinction between those who are loyal to the law of God and those who are disloyal" (*ibid.*, 217). In her view, those who indulged in tobacco and drank tea and coffee were not temperance people after all, in spite of their agitation for prohibition (*ibid.*, 218). When it came to choosing allies in the temperance movement, Ellen White

believed that living a conservative Christian life, holding to high standards of personal conduct, was more important than their views on Sunday legislation.

Ellen White's adamant opposition to any licensing of the liquor traffic continued throughout her career. Such a law, she said, "gives its sanction to this downfall of the soul and refuses to stop the trade that fills the world with evil" (White 1942, 344). To license the liquor traffic was tantamount to giving it legal protection, and that fostered the very evil it purported to restrict (White 1942, 346). Indeed, all the efforts of the temperance movement were futile, she insisted, so long as the sale of liquor was sustained by the law (White, 1881, 281). She urged that "laws be enacted and rigidly enforced prohibiting the sale and the use of ardent spirits as a beverage" (ibid.). "Let the voice of the nation demand of its lawmakers that a stop be put to this infamous traffic" (White 1942, 346). Like other temperance reformers, she found the saloon particularly offensive. "No real reform will be effected," she wrote in 1886, "until the law shall close up liquor saloons" (White 1886, 81).

As well as speaking and writing in favour of Prohibition, Ellen White actively urged Adventists to vote for it, and to encourage others to do the same. "In our favored land," she wrote, "every voter has some voice in determining what laws shall control the nation. Should not that influence and that vote be cast on the side of temperance and virtue?" (White 1881, 289)

In 1881 the following resolution was submitted to the delegates at the Iowa camp meeting:

Resolved, That we express our deep interest in the temperance movement now going forward in this state; and that we instruct all our ministers to use their influence among our churches and with the people at large to induce them to put forth every consistent effort, by personal labor, and at the ballot box, in favor of the prohibitory amendment of the Constitution, which the friends of temperance are seeking to secure. (Hankins and Butler 1881, 27)

When some questioned the wisdom of including the words "the ballot box" in the resolution, they sought EGWs counsel, since she was on the camp grounds. According to her diary, "I dressed and found I was to speak to the point of whether our people should vote for prohibition. I told them 'Yes' and spoke for twenty minutes" (White, 1949, 255).

Something similar happened twenty years earlier when certain "wet" politicians tried to persuade Adventists to refrain from voting on the liquor issue, as was the Quaker practice. She said of their visit, "Satan and his evil angels are busy at this time, and he has workers upon the earth. May Satan be disappointed, is my prayer" (ibid., 256). And according to one source, she even encouraged Adventists to vote on the Sabbath if they had to, in order to support prohibition (ibid.).

## 5. Conclusions

The active involvement of Adventists in the temperance movement raises a number of interesting questions, both theological and ethical. Adventism originated in the Millerite movement of the 1840's, whose followers anticipated the imminent return of Christ. And ever since, from the Millerites who eventually organized the Adventist church to their successors around the world today, Adventists have looked for Christ to return in the very near future. In spite of their conviction that this present world is soon to pass away, however, Adventists, from early on have been actively involved in elevating the lot of humankind in this world, by developing an extensive network of educational and medical institutions and by participating in a broad spectrum of activities designed to meet human needs. In other words, premillennial Adventists have consistently embraced a good deal of post-millennial activity.

A number of scholars have commented on the paradox that a people expecting the world to come to a catastrophic end in the near future should work so hard to improve the conditions of life in the world. According to Jonathan Butler there was a remarkable shift in Adventist attitudes in the last decades of the 19<sup>th</sup> century. In contrast to the apolitical apocalyptic of the 1840's that shunned any relation to government, the Adventists of the 1880s and thereafter embraced "a political prophetic which brought them into the political process, if only marginally, and engaged them as prophets to sustain the America, at least for a time, rather than merely to forecast its ruin." (Butler 1974, 174) With "Adventists both apocalypticism and more traditional eschatology could sustain itself in tandem ... with a concomitant effect on how they related to society" (ibid., 200). From time to time, this willingness to employ political means to achieve moral ends has made Adventists a bit uncomfortable. Note the following attempt to separate the two in the 1966 edition of the *Adventist Encyclopedia*.

Adventists believe in the separation of church and state, and therefore oppose church participation in politics; but they have always considered legislation against alcohol and other such issues to be not a political but a moral issue. (Neufeld 1966, 30)

Whatever their similarities, it seems there were fundamental differences between Adventists and other temperance advocates. Adventists may have supported measures that would promote social improvement, but social transformation was not their primary concern. In spite of Ellen White's extensive support for causes such as temperance, Douglas Morgan argues, she never made political transformation of American society a central target of her work (Morgan 2001, 229, 226). And even though they were willing to vote for Prohibition, says Butler,

this accommodation “left them only at the periphery of the political process and not entirely absorbed by it.”<sup>25</sup>

What many reform minded religious leaders in the 19<sup>th</sup> century regarded as a unified package, Ellen White viewed as a decidedly mixed bag. As we have seen, she strongly supported Prohibition, but she seemed indifferent toward female suffrage (Morgan 2001, 228), and when it came to legally enforced Sunday observance, she objected in terms that were, quite literally, apocalyptic. In Testimony 33, published in 1889, she asserts that biblical prophecy foretells the enactment of a national Sunday law in the United States. She solemnly warns that such legislation would have horrific consequences for Seventh-day Adventists – it would bring them before councils to justify their beliefs, and ultimately lead to “imprisonment, exile, and death” (White 1948, 717, 712). Moreover, she describes this crisis as “impending,” “right upon us” (ibid., 716), and “on the point of realization” (ibid., 712).

In view of these dire warnings, it is hard to understand why Ellen White would encourage Adventists to ally themselves with a temperance movement whose leaders were actively promoting Sunday legislation. While predicting that the power of the state would soon lead to persecution, Ellen White urged Adventists to vote for Prohibition and thereby use that very power to impose a moral objective on the country – a measure that a number of Americans at that time resented as a violation of their personal freedom.<sup>26</sup>

When we note that many members of a movement whose leaders were actively supporting not only wanted to achieve Prohibition, but supported the legal enforcement of Sunday observance, the irony of 19<sup>th</sup> century Adventism becomes a striking paradox. The very means that what some saw as an important step toward an ideal society Adventists viewed as a descent into cosmic catastrophe.

The record of Adventist involvement in the temperance movement presents us with the puzzling spectacle of people who believe that human history is fast moving toward a cataclysmic end, yet devote themselves diligently to improving human life in the short time remaining, and doing so in a variety of ways – through education, medical ministry, worldwide mission work, and, yes, social reform. We are also confronted with the striking paradox of Adventists actively supporting Prohibition, which involved using the power of the state – the very

---

<sup>25</sup> Butler, “Adventism and the American Experience,” 201.

<sup>26</sup> In this connection, it is significant that supporters of temperance regarded the U.S. Constitution as an obstacle to the achievement of their goals. “For evangelical advocates of moral reform, the US Constitution was an endless source of frustration,” notes David Skeel. “One of its leaders, New Hampshire Senator Henry Blair, denounced the Constitution as ‘the great legal fortress of intemperance’ and ‘the great almighty obstacle in the way of ... reform’” (“Morals Legislation, Revisited,” a review of John W. Compton’s book *The Evangelical Origins of the Living Constitution* [Harvard University Press, 2014], in *Books and Culture* [September/October 2015], 15).

source of potential persecution – in order to enforce changes in personal behaviour. In light of the alarm with which Ellen White viewed the prospect of Sunday legislation – she described it as a sign that probation was about to close – it is remarkable that she wanted Adventists to have anything to do with organizations that supported it.

What does the historic involvement in the temperance movement, including our support for legal Prohibition, have to tell us about Adventist involvement in social issues generally? For one thing, it suggests that Adventists should engage in social reforms when human well-being is at stake, even when their motives do not precisely coincide with others who are committed to the same objectives. Adventists not have to agree on everything to make common cause with other reformers. By allying themselves with proponents of temperance, they ran the risk of indirectly supporting Sunday legislation, one of the auxiliary objectives of the National Reform Party and of the WCTU, as Ellen White was aware. However, to abstain from any involvement with the temperance movement would have placed Adventists in a most unfavourable light in the eyes of their fellow Protestants. To do this was apparently less desirable than to risk indirectly lending support to Sunday legislation, or at least assisting those who advocated Sunday legislation.

Even though Adventists shared certain goals with temperance organizations, they wanted to make the distinctive position of the Church on other issues perfectly clear. The organization of the AHTA provided Adventists a way to express approval of the principles of temperance principles while objecting to certain features in other temperance organizations. Adventists were politically involved in temperance, to be sure, but they were always involved *as* Adventists, and they never forgot it.

At the same time, the willingness of the Adventist Church to participate in the temperance movement and cooperate with other institutions of reform, such as the WCTU, shows that Adventists were not exclusivists; they did not feel that they alone were God's people, or that their denomination was the only means by which God was working in the world.

Do the temperance activities of the Adventist Church around the turn of the 20<sup>th</sup> century provide a precedent for social and political action of the part of the Church in the 21<sup>st</sup>? I believe they do. If contemporary Adventists are true to their 19<sup>th</sup> century heritage, they will commit themselves to improving society, and they will not be reluctant to use political means to do so.

## Reference List

- Aamodt, Terrie D., Gary Land and Ronald L. Numbers (eds.): *Ellen Harmon White: American Prophet*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Ahlstrom, Sydney E.: *A Religious History of the American People*. New Haven: Yale University Press, 1972.
- Blair, William Henry: *The Temperance Movement: Or, The Conflict Between Man and Alcohol*. Boston: The William E. Smythe Co., 1888.
- Blocker, Jack S.: *Retreat from Reform*. Westport, CN: Greenwood Press, 1976.
- Butler, Jonathan M.: "Adventism and the American Experience." Edwin S. Gaustad (ed.): *The Rise of Adventism*. New York: Harper & Row, 1974, 173–206.
- Byrne, Frank L.: *Prophet of Prohibition: Neal Dow and His Crusade*. New York: Book Craftsmen Associates, 1961.
- Cashman, Sean D.: *Prohibition, the Lie of the Land*. New York: Free Press, 1981.
- Cheever, Susan: *Drinking in America: Our Secret History*. New York: Twelve, 2015.
- Cherrington, Ernest H. (ed.): *Standard Encyclopaedia of the Alcohol Problem*. 6 vols. Westerville: American Issue, 1929.
- Compton, John W.: *The Evangelical Origins of the Living Constitution*. Boston: Harvard University Press, 2014.
- Cottrell, Rosewell F.: "American Health and Temperance Association." *Review and Herald*, May 15, 1879, 157.
- Daniels, W. H.: *The Temperance Reform and Its Great Reformers*. New York: Nelson and Phillips, 1877.
- Douglass, Frederick: *Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave, Written by Himself*. New York: Simon & Schuster, 2004.
- Furnas, J. C.: *The Life and Times of the Late Demon Rum*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1965.
- Gaustad, Edwin S.: *The Rise of Adventism: Religion and Society in Mid-Nineteenth-Century America*. New York: Harper & Row, 1974.
- Goodrich, J. B., and Minnie Russell: "Maine Tract Society Proceedings." *Review and Herald*, October 30, 1888, 678.
- Hankins, I. J., and G. I. Butler: "Iowa Conference." *Review and Herald*, July 5, 1881, 27.
- Haskell, Stephen N.: "The Temperance Association and Missionary Work." *Review and Herald*, February 27, 1879, 67.
- Kellogg, John H., and William B. Sprague: *Advent Review: Supplement*, January 9, 1879.
- Larkin, Jack: "Historical Note on Temperance Reform in the Early 19th Century." <http://www.teachushistory.org/second-great-awakening-age-reform/articles/historical-note-temperance-reform-early-19th-century> (accessed December 14, 2016).

- McKee, W. H.: "A Live Issue." *Review and Herald*, December 11, 1888, 6.
- Morgan, Douglas: *Adventism and the American Republic: The Public Involvement of A Major Apocalyptic Movement*. Knoxville: University of Tennessee Press, 2001.
- Neufeld, Don F. (ed.): *Seventh-day Adventist Encyclopedia*. Washington, DC: Review and Herald, 1966.
- Nichol, Francis D.: *Wet or Dry? A Brief, Candid Examination of a Moot Question in American Life*. Mountain View: Pacific Press, 1932.
- Noll, A. Mark: *America's God: From Jonathan Edwards to Abraham Lincoln*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Numbers, Ronald L.: *Prophetess of Health: A Study of Ellen G. White*. New York: Harper & Row, 1976.
- Okrent, Daniel: *Last Call: The Rise and Fall of Prohibition*. New York: Scribner, 2010.
- Permanent Temperance Documents*. 2 vols. New York: The American Temperance Union, 1856.
- "Proceedings of the General Conference." *Review and Herald*, June 14, 1926, 1.
- Rittenhouse, Floyd O.: "An Historical Study of the Temperance Movement in America and Enactment and Repeal of the Eighteenth Amendment." Lecture at Institutes of Scientific Studies, Tenth Session, Loma Linda, Fourth Session, Washington, D.C., n. d.
- Seventh-day Adventist Yearbook 1884*: Battle Creek, MI: Seventh-day Adventist Publishing Association, 1884.
- Seventh-day Adventist Yearbook 1885*: Battle Creek, MI: Seventh-day Adventist Publishing Association, 1885.
- Sinclair, Andrew: *Prohibition: The Era of Excess*. Boston: Little, Brown, and Co, 1962.
- Sinclair, Upton: *The Cup of Fury*. New York: Channel Press, 1956.
- Smith, I. A.: "Senator Blair's Testimony of the Character of His Sunday Bill." *Review and Herald*, November 20, 1888, 728.
- Taylor, Robert L.: *Vessel of Wrath: The Life and Times of Carry Nation*. New York: New American Library, 1966.
- "Temperance Meeting at Battle Creek, Michigan." *The Signs of the Times*, July 23, 1874, 35.
- "Temperance - Secrecy." *Review and Herald*, February 20, 1879, 60.
- The Prohibition Party: "1876 Prohibition Party Platform." [http://www.prohibitionists.org/background/party\\_platform/Platform1876.htm](http://www.prohibitionists.org/background/party_platform/Platform1876.htm) (accessed January 27, 2016).
- White, Ellen G.: "Temperance and the License of Law." *Review and Herald*, November 8, 1881, 289.
- White, Ellen G.: "The Temperance Work." *Review and Herald*, October 15, 1914, 3.
- White, Ellen G.: *Gospel Workers*. Washington, DC: Review and Herald, 1915.

- White, Ellen G.: *Historical Sketches of the Foreign Missions of the Seventh-day Adventists*. Basle: Imprimerie Polyglotte, 1886.
- White, Ellen G.: *Temperance*. Mountain View: Pacific Press, 1949.
- White, Ellen G.: *Testimonies for the Church*. 9 vols. Mountain View: Pacific Press, 1948.
- White, Ellen G.: *Testimonies for the Church*. 9 vols. Mountain View: Pacific Press, 1948.
- White, Ellen G.: *The Ministry of Healing*. Mountain View: Pacific Press, 1942.
- White, Ellen G.: "Disseminating Temperance Principles." *Review and Herald*, June 18, 1908, 8.
- White, Ellen G.: "Temperance and the License Law." *Review and Herald*, November 8, 1881, 281, 287.
- White, Ellen G.: "Temperance Reform from a Bible Standpoint." *Signs of the Times*, February 11, 1886, 81.
- White, William Clarence: "Missionary Societies – Temperance Societies." *Signs of the Times*, October 12, 1876, 334–335.
- Willard, Frances E.: *Woman and Temperance: or The Work and Workers of the Woman's Christian Temperance Union*. Hartford, CT: Park Pub Co, 1883.
- Wittenmyer, Annie. *History of the Woman's Temperance Crusade*. Philadelphia: Office of the Christian Woman, 1878.
- Woman's Christian Temperance Union: "Early History." <https://www.wctu.org/history.html> (accessed December 14, 2016).

### Zusammenfassung

Die Abstinenzbewegung (Temperance movement) war nach vielen Berichten die größte und erfolgreichste protestantische Reformbewegung in Amerika während des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Siebenten-Tags-Adventisten nahmen enthusiastisch daran teil – sie teilten ihre Ziele und übernahmen sogar ihre Standards als „Test für die Gemeinschaft“ – aber nur bis zu einem gewissen Grad. Ellen White unterstützte z. B. die Ziele der Bewegung, sprach weithin über das Thema der Abstinenz, ermutigte eine Zusammenarbeit mit der WCTU und drängte Kirchenmitglieder, für die Prohibition zu stimmen. Andererseits betrachtete sie die Aussicht von legal erzwungener Sonntagsbeobachtung, die viele Verfechter der Abstinenz unterstützten, als Zeichen drohenden Unheils. Bietet die adventistische Beziehung zur Abstinenzbewegung vor anderthalb Jahrhunderten einen Präzedenzfall oder eine Einschränkung für die adventistische Betätigung in heutigen sozialen und politischen Bewegungen – oder vielleicht beides?

### Résumé

Le mouvement de tempérance était, aux dires de beaucoup, le plus grand et celui qui a rencontré le plus de succès des mouvements de réforme protestante en Amérique au XIXe siècle et au début du XXe siècle. Les adventistes du septième jour y ont participé avec enthousiasme – partageant ses objectifs, adoptant même ses critères comme «épreuves communautaires» – mais seulement jusqu'à un certain point. Ellen White, par exemple, a approuvé les intentions du mouvement, a passablement abordé la question de la tempérance, a encouragé la collaboration avec la WCTU (Union chrétienne des femmes pour la tempérance) et a encouragé les membres d'Eglise à voter en faveur de la prohibition. D'autre part elle a considéré la perspective de l'observation du dimanche, appuyée de manière légale que bon nombre de promoteurs de la tempérance approuvaient, comme un signe de catastrophe imminente. La relation des adventistes avec le mouvement de la tempérance il y a un siècle et demi a-t-elle créé un précédent ou une mise en garde contre un engagement adventiste dans les mouvements sociaux ou politiques d'aujourd'hui – ou peut-être les deux?

Richard Rice is professor of Religion at Loma Linda University.  
E-mail: rrice@llu.edu

## Predigt als Inszenierung<sup>1</sup>

Roland E. Fischer

### Zusammenfassung

Predigt muss inszeniert werden, Predigt ist Inszenierung. Homiletische Zugänge zur Predigt als Text, als Kunstwerk, als Drama und als Ereignis sollen das begründen und nachvollziehbar machen. Bestimmte Predigttypen und -formen erleichtern die Inszenierung einer Predigt. Da die Predigt bewegtes und bewegendes Wort Gottes ist (*viva vox evangelii*), wird letztlich jede Predigt durch „homiletische Präsenz“ inszeniert.

Schon oft ist von der „Predigtnot“ geschrieben worden oder gar der „Predigttdod“ prognostiziert worden. „Ist die Predigt als solche noch zeitgemäß?“ (Trillhaas 1980, 57) wird schon seit längerem gefragt.

Kann vielleicht ein zeitgemäßes Verständnis von Predigt und dessen angemessene Umsetzung die Predigt einer medial geprägten Zuhörerschaft aktuell und verständlich nahebringen? Kann oder muss sogar die Predigt als Inszenierung verstanden werden? Oder würde das andererseits manch geneigte Predigthörer verprellen, weil Gottesdienst doch kein Theater und Predigt keine Show ist? Wir nähern uns einem Verständnis von Predigt als Inszenierung zunächst mit einem kurzen geschichtlichen Rückblick.

### 1. Entwicklungen im homiletischen Verständnis

Die Predigtlehre im Kontext der Dialektischen Theologie wollte von der Person des Predigers und auch von der Person des Hörers völlig absehen. So forderte Thurneysen: „Also keine Bemühung um die *Psychologie* des Predigthörers und um sogenannte *Menschenkenntnis* mehr“<sup>2</sup> (Thurneysen 1971, 113). Zwar soll die Predigt „gründlich, exakt und gut gemacht sein“ (K. Barth), aber es ist Aufgabe der Predigt, den souveränen Gott zu bezeugen, den Gott, „den keine Predigt in den Griff kriegen kann und der durch keine praktisch-theologische Methodik verfügbar wird“ (Winkler 1977, 18).

Dann kam, Ende der 1960er und Anfang der 1970er Jahre, die sogenannte „empirische Wende“ in die Praktische Theologie. Jetzt wurden die Predigt und das

<sup>1</sup> Dieser Artikel ist die leicht überarbeitete Form eines Vortrages, der vom Verfasser im Rahmen eines Berufungsverfahrens an der Theologischen Hochschule Friedensau gehalten wurde.

<sup>2</sup> Hervorhebungen im Original.

Predigen von den unterschiedlichen humanwissenschaftlichen Perspektiven betrachtet und verstanden, besonders von der Psychologie und der Soziologie. Vor allem Ernst Lange ist hier zu nennen, der ein neues Augenmerk auf die „homiletische Situation“ und damit auf die Hörerinnen und Hörer gelenkt hat. Die Bedeutung, die die Predigerin, der Prediger als Person im Zusammenhang mit der Predigt spielt, wurde neu herausgestellt (z. B. Manfred Josuttis; Hans-Christoph Piper). Rhetorische Theorien wurden für die Predigt neu erschlossen (Gert Otto). Dieser hat dann auch ein ganz anderes Verständnis von Predigt ausgedrückt als das bisherige:

Denn – das ist eine Vorentscheidung – Predigt ist, wie immer man sie theologisch definieren mag, Rede eines Menschen, und die Hörer sind, was immer Glaube sein mag, Menschen, deren Reden und Hören nicht im Augenblick der Predigt grundsätzlich anderen Bedingungen unterliegt als sonst auch (Otto 1973, 328).

Wenn eine Predigt menschliche Rede ist, dann unterliegt sie eben auch den Gesetzmäßigkeiten menschlicher Kommunikation und kann anhand deren Modellen und Regeln beschrieben werden. Das führte zu einer intensiven Auseinandersetzung der Homiletik mit der Kommunikationswissenschaft (Hans-Dieter Bastian; Karl Wilhelm Dahm).

Danach folgte – in den 1980er Jahren – die sogenannte „ästhetische Wende“. Die Predigt wurde als ein Phänomen begriffen, das es ästhetisch zu inszenieren gilt. Wilfried Engemann hat dazu den Dialog mit der Semiotik aufgenommen, Henning Luther und Gerhard Marcel Martin mit der Rezeptionsästhetik. Letzterer hat in seiner Marburger Antrittsvorlesung (1983) mit dem Thema „Die Predigt als offenes Kunstwerk“ einen Meilenstein gesetzt. Er griff auf Umberto Ecos Theorie vom offenen Kunstwerk zurück und wollte damit „von den Grenzen und Negativbefunden eines rein kommunikationswissenschaftlichen Modells [überwechseln] auf ein rezeptionsästhetisches Paradigma“ (Martin 2012, 103).

Damit sind wir bei unserem Thema angelangt: Predigt als Inszenierung. Wir fragen also, welche Begründungen sich für eine solche Sichtweise von Predigt anführen lassen: Was ist Predigt unter einer solchen Perspektive? Damit stellen wir einige Überlegungen zur prinzipiellen Homiletik an. Weiter fragen wir: Wie macht man das? Wie wird Predigt inszeniert, so dass sie Wirkung entfaltet? Damit folgen einige Anwendungen in der formalen Homiletik.

## 2. Predigt als Inszenierung

Im Folgenden werde ich vier verschiedene Zugänge zu einem Predigtverständnis aufzeigen, das den Gedanken einer Inszenierung nahelegt.

## 2.1 Predigt als Text

Schon Henning Luther hatte darauf hingewiesen, dass Predigt „*nicht als Textauslegung zu begreifen [ist], sondern als die Inszenierung eines Textes*“<sup>3</sup> (Luther 1983, 91). Die Predigt ist ein Text, der öffentlich zu Gehör gebracht wird. Texte werden vorgelesen, besser: vorgetragen oder eben inszeniert. Die Predigt ist ein religiöser Text und hat den Anspruch – wie immer man Predigt im Einzelnen versteht – Anrede Gottes an den Menschen zu sein. Ein solcher (besonderer!) Text wird nun aufgeführt, also inszeniert.

Unterstützung bekommt dieser Zugang durch die sogenannte „Performanzkritik“ im Kontext der biblischen Exegese. In der Antike, so die Performanzkritik, wurden die Texte nicht nur vorgelesen, sondern vorgetragen, ja aufgeführt. Dabei ist „die Performanz diesen Texten eingeschrieben“ (Oestreich 2012, 71). Ein Brief des Paulus beispielsweise wurde der Gemeinde als Ganzes vorgetragen und entfaltete durch die Performanz des Redners aufgrund der im Text enthaltenen sprachlichen Merkmale seine Wirkung. Die Grundidee dabei ist, die Schriften des Neuen Testaments nicht in erster Linie als Literatur zu verstehen, sondern als mündliche Kommunikation, die nur „zwischen durch“ verschriftlicht wurde. Nach dem Empfang eines Briefes wurde die mündliche Kommunikation wieder aufgegriffen:

Ein Brief eines Apostels wird [...] den Empfängern laut vorgelesen (1 Thess 5,27). Der Brief dient einem mündlichen Ereignis. Dies ist immer einmalig und unwiederholbar, auch dann, wenn der Brief später erneut gelesen wird. Es ist abhängig von der Situation, dem Umfeld, dem Raum und vor allem vom Vorlesenden und den Zuhörenden und ihren vielfältigen Reaktionen (Oestreich 2012, 12).

Ganz Ähnliches gilt nun auch für die Predigt, denn auch sie ist ein mündliches Ereignis. Die Predigtperformance wird durch die Inszenierung eines Textes (Predigt) in einer konkreten Situation und durch Interaktion mit den Hörern zu einem einmaligen Ereignis. Man könnte sogar sagen, dass das mündliche Ereignis damals bei der Inszenierung des biblischen Textes nun heute fortgesetzt wird – nach einer zwischenzeitlichen Verschriftlichung. Die amerikanische Homiletik spricht von neutestamentlichen Texten als von *arrested performances* und nimmt Bezug auf das Vorlesen in neutestamentlichen Gemeinden. Martin Nicol schlussfolgert:

Demnach wäre der (Bibel-)Text als „angehaltene Aufführung“ (*arrested performance*) aufzufassen, als verschriftete Gestalt in einem lebendigen Prozess mündlicher Textproduktion. Situationsbezogene Interpretationen des Textes wären dann „Aufführungen“ (*performances*), in denen gleichsam das Standbild des Textes wieder in die bewegten Bilder einer Inszenierung verwandelt wird (Nicol 2005, 59).

---

<sup>3</sup> Hervorhebungen im Original.

Die mündliche Inszenierung eines (schriftlichen) Textes ist damit das gemeinsame Anliegen der dramaturgischen Homiletik<sup>4</sup> sowie der Performanz im Neuen Testament. Daraus ergibt sich eine Strukturanalogie zwischen dem Vortrag des Lesers und der Predigt: „Wer predigt, liest wirksam“, fordern Nicol und Deeg (Nicol/Deeg 2005, 152). Diese Aussage lässt sich möglicherweise auch umkehren: Wer wirksam liest, predigt!

Insofern sich ein Text (eine Predigt) der poetischen (oder nach Grözinger der „tentativen“<sup>5</sup>) Sprache bedient, kann ein solcher Text als Kunstwerk angesehen werden. Deshalb der zweite Zugang:

## 2.2 Predigt als Kunstwerk

Hier ist – wie schon erwähnt – Gerhard Marcel Martin zu nennen, aber auch Vorreiter und Weggenossen wie z. B. Henning Luther oder später Albrecht Grözinger. Martin nimmt auf Umberto Ecos Theorie vom „offenen Kunstwerk“ Bezug, die – kurz gesagt – folgendes beinhaltet: Das Kunstwerk ist „eine grundsätzlich mehrdeutige Botschaft“, ist eine „Mehrheit von Signifikaten (Bedeutungen), die in einem einzigen Signifikanten (Bedeutungsträger) enthalten sind“ (Umberto Eco, zitiert bei Martin 1984, 49).

Dieses Verständnis ist den Erkenntnissen der Kommunikationswissenschaft gar nicht so unähnlich – und insofern ist dieser homiletische Diskurs an den kommunikationswissenschaftlich geprägten anschlussfähig. Schon Henning Luther hatte darauf hingewiesen: „Predigt ist Kunst, insofern sie kommunikativer Wirkungsprozess ist ...“ (Luther 1983, 91). Auch eine Nachricht ist nicht eindeutig, sondern wird von den Empfängern unterschiedlich verstanden und gedeutet. Das Modell des offenen Kunstwerkes legt die „Struktur einer Rezeptionsbeziehung“ nahe. Für die Predigt würde das, mit den Worten Martins, bedeuten:

Predigt als offenes Kunstwerk räumte den Hörern selbst die Gelegenheit ein, ihre Situation in das Predigtgeschehen einzubringen (Martin 1984, 49).

Martin argumentiert auch mit der Natur des Evangeliums, das einlädt in die Zeit der Gnade, Spielräume der Freiheit eröffnet und „leben lässt im Bereich der Liebe, die wesensmäßig inkonsequent ist. *In diesem Sinn* löst Evangelium Eindeutigkeit gerade auf“<sup>6</sup> (Martin 1984, 51). Evangelium strukturalistisch betrachtet heißt, dass Gott, Welt und Mensch verschieden „lesbar“ werden und es nicht nur einen Erfahrungs- oder Erkenntnishorizont gibt.

Gegen die Kritik (die bis heute hörbar ist), dass Mehrdeutigkeit Beliebigkeit bedeute, hat sich Martin (wie auch Eco) vehement gewehrt.

<sup>4</sup> Siehe mehr dazu: Kapitel 4.4.

<sup>5</sup> Die tentative Sprache ist zwischen Alltagssprache und poetischer Sprache einzuordnen: s. Grözinger 2004, 229.

<sup>6</sup> Hervorhebung im Original.

Die „Offenheit und Mehrdeutigkeit des Gottes-, Welt- und Menschenverständnisses [ist] nicht beliebig und damit auch nicht unverbindlich“ (Martin 1984, 53).

Der Prediger wird einen Schlüssel (z. B. das Evangelium; das Bild Jesu im NT) verwenden, „weil er möchte, dass die Predigt in einem bestimmten Sinn gehört wird“ (Martin 1984, 53). Diesen Sinn gilt es dann zu inszenieren.

So sehr also der Bezug zur (literarischen) Kunst nahe liegt, gibt es doch einen entscheidenden Unterschied, eine Besonderheit der Predigt:

Anders als die in schriftlicher Form sich artikulierenden künstlerischen Gattungen (Lyrik, Erzählung etc.) entsteht die Predigt im situativen Gegenüber des Hörers, gleichsam im Präsens. Die Rezeption der Rede ist mit ihrer endgültigen Produktion gleichzeitig. Daraus gewinnt sie auch ihr eigentümliches Profil (Luther 1983, 94).

Deshalb geht es im Weiteren um Kunstformen in Bewegung, wie z. B. das Theater.

### 2.3 Predigt als Drama

Die gewählte Bezeichnung „Drama“ legt die Beziehung zum Theater nahe. Die Beziehung von Kirche zum Theater, von der Kanzel zur Bühne war durchaus ambivalent und problematisch. Es soll hier auch nicht darum gehen, die Predigt mit dem Theater gleichzusetzen, gar Gottesdienst und Predigt als Show zu verstehen. Es geht auch nicht darum, die Rolle des Predigers mit der des Schauspielers zu identifizieren. Der Bezug liegt darin,

die Arbeit des Predigers im Umgang mit seinem (biblischen) Text in Analogie [zu] setzen zur Inszenierungsbemühung eines Regisseurs, den dramatischen Text in eine szenische Interpretation zu übersetzen (Luther 1983, 96 f.).

Das muss im größeren Zusammenhang des Gottesdienstes verstanden werden, der grundsätzlich als „ein szenisches Geschehen“ zu begreifen ist, denn „die Liturgie [ist] phänomenal eine Form von Theater“ (Meyer-Blanck 2011, 375). Die Ähnlichkeiten sind augenfällig: Raum, Sitzordnung, Ton/Licht, Bühne, Requisiten, Akteure, Zuschauer, Geschehen, Szenen usw. Im Rahmen des Gottesdienstes kommt dann auch die Predigt zur Aufführung.

Die Predigt ist somit „Rede im Kontext des Ritus“ (Meyer-Blanck 2012, 138), sie wird aufgeführt, wird zur Performance. Darunter versteht die Theaterwissenschaft, mit der die Praktische Theologie im Gespräch ist,<sup>7</sup> „den Vorgang einer Darstellung durch Körper und Stimme vor körperlich anwesenden Zuschauern“

---

<sup>7</sup> Siehe dazu: Irene Mildenerberger, Klaus Raschok und Wolfgang Ratzmann (Hg.): *Gottesdienst und Dramaturgie*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2010.

(Raschzok 2010, 36)<sup>8</sup>. Wer predigt, wird mit dem Körper (Stimme, Gestik, Geschlecht, Alter, aber auch die besondere Gestalt des Körpers) das Gesagte hervorheben oder abschwächen, damit jedenfalls interpretieren und kommentieren. „Bewegung“ ist nun auch das Leitmotiv einer weiteren und letzten Zugangsweise zur Predigt:

## 2.4 Predigt als Ereignis

Die so genannte „dramaturgische Homiletik“, vertreten vor allem durch Martin Nicol, greift auf die *New Homiletic* in Amerika zurück und versteht die Predigt als Ereignis. So wie sich das Wort Gottes ereignet, so wie Christus selbst Ereignis ist, ist auch die Predigt Ereignis.

Die Predigtrede wird als eine Kunstform gesehen, die anderen Künsten entspricht, die „zeitlich bewegte Abläufe gestalten“ (Nicol 2005, 34), wie z. B. dem Theater oder Film. Aufgrund der Einheit von Inhalt und Form ist die Predigtperformance nicht die Präsentation eines fertigen Produktes, sondern ein Prozess, in dem sich Predigt vor und mit den Hörern und Hörerinnen ereignet. Die dramaturgische Homiletik verwendet die Begriffe „Ereignis“ und „Performance“ nahezu synonym. Predigt entsteht nicht am Schreibtisch, sondern wird in der Performance, in der „Aufführung“, zum Ereignis. Mehr noch: die Aufführung eines Textes ist mit konstitutiv für dessen Auslegung:

Auch ein Bibeltext muss „aufgeführt“ werden, damit sich sein Sinnpotential in der einen oder anderen Situation entfalten kann. Ohne Aufführung, Performance, keine Auslegung (Nicol/Deeg 2005, 19).

Die dramaturgische Homiletik hat sich von der klassischen Predigtform der *explicatio* und *applicatio* gelöst. Der biblische Text soll nicht zuerst in seinem damaligen Kontext ausgelegt und dann – in einem zweiten Schritt – in den heutigen Kontext übertragen und so angewandt werden. Es soll nicht *über* einen Text gepredigt werden, sondern der Text wird in der Predigt aktuell, lebendig, präsent. Die amerikanische Homiletik hat dafür den Begriff *preaching from within* geprägt:

“Preaching from within” ist „Reden *in*“: Reden *im* Bibelwort, *im* Handeln Gottes, *im* Beziehungsgeschehen von Predigerin und Gemeinde, *im* Hier und Jetzt der Situation – und mit alledem hoffentlich auch *im* Ereignis. (Nicol 2005, 55)

---

<sup>8</sup> Raschzok nimmt Bezug auf Fischer-Lichte, Erika: „Theatralität und Inszenierung.“ Erika Fischer-Lichte und Isabel Pflug (Hg.): *Inszenierung und Authentizität*. Theatralität 1. Tübingen und Basel: Francke, 2000, 11–27. Ursula Roth hat die vier Aspekte der Theatralität Inszenierung, Korporalität, Wahrnehmung und Performativität auf den Gottesdienst angewandt. Roth, Ursula: *Die Theatralität des Gottesdienstes*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006.

### 3. Zwischenbetrachtung

Bevor wir im nächsten Hauptpunkt auf einige Predigtformen zu sprechen kommen, die besonders geeignet sind, Predigt zu inszenieren, soll an dieser Stelle eine kurze Zwischenbetrachtung vorgenommen werden:

Das Evangelium selbst hat etwas Dramatisches, kann als eine Inszenierung begriffen werden. So nannte die Autorin Dorothy L. Sayers das Evangelium „das größte Drama aller Zeiten“ (*the greatest drama ever staged*).<sup>9</sup>

Auch aus adventistischer Perspektive hat der gesamte so genannte Erlösungsplan etwas Dramatisches, seine Darstellung hat etwas Dramaturgisches. So findet sich dieser Sprachgebrauch z. B. auch bei Ellen White, einer adventistischen Autorin:

The world is a theater; the actors, its inhabitants, are preparing to act their part in the last great drama (White, 27).

Gottes Heilshandeln kann als Inszenierung begriffen werden, wird doch das Erlösungsgeschehen in Szene gesetzt, es wird zum Ereignis. Das Ereignis schlechthin ist Jesus Christus, er ist die Inszenierung Gottes auf dieser Erde. In Jesus von Nazareth betrat Gott die Bühne dieser Welt, agierte unter den Menschen, setzte den Erlösungsplan in seinem Handeln um.

Dem entspricht dann auch das Verständnis vom Evangelium als „Spielraum“. Das Heilshandeln Gottes in Jesus Christus ist das Evangelium, das durch den Protagonisten auch für alle anderen Akteure einen Spielraum eröffnet. Dieser Gedanke findet sich schon bei Franz von Assisi:

Was sind denn die Knechte Gottes anderes als seine Spielleute, die die Aufgabe haben, das Herz der Menschen aufzurichten und zu der Freude hinzubewegen, die aus dem Geist Gottes kommt (Zerfaß 1989, 22).

Predigerinnen und Prediger als Spielleute Gottes, die in der Predigt einen Raum eröffnen, in dem das Heilshandeln Gottes, das Evangelium, die „Freude aus dem Geist Gottes“, zum Ereignis, also inszeniert wird.

### 4. Formen inszenierter Predigt

Nach Meyer-Blanck ist der Gottesdienst „Darstellung und Mitteilung des Evangeliums in ritueller Gestalt“ (Meyer-Blanck 2011, 40). Die Predigt als Inszenierung ist nach David Plüss

die stimmhafte Rede einer körperlich präsenten Person zu einer ebenfalls körperlich präsenten Gemeinde an einer prominenten Stelle des Gottesdienstes in einem dafür gebauten und ausgestatteten Raum zu einem bestimmten Anlass (Plüss 2012, 119).

<sup>9</sup> Sayers 1986 (vgl. den gleichlautenden Titel). Das englische Original wurde 1938 verfasst.

Das Predigtskript bedarf der Aufführung (Inszenierung), um zur Predigt zu werden. Dies soll nun kurz an vier Predigtformen bzw. Predigttypen dargestellt werden.

#### 4.1 Narrative Predigt

Erzählen von Geschichten ist, so Vogt, ein

sprachlicher Ansatz, der Wirklichkeiten verbindet, Übergänge ermöglicht und zur medialen Brücke zwischen Gott und Mensch werden kann. Im Erzählen wird die Geschichte Gottes mit unseren Geschichten verknüpft und als *unabgeschlossenes Evangelium* so tradiert, dass Menschen sich darin einschreiben und es weiter schreiben können (Vogt 2009, 228).

Eine *Narratio* ist (nach Vogt) von bestimmten Kennzeichen definiert, die damit auch Merkmale für gute narrative Predigten sind. Dabei sind die folgenden besonders hervorzuheben:

Narrative Predigten sind offene Kunstwerke, die einen Prozess darstellen. Sie eröffnen Gedankenräume und regen Reflexion an.

Sie sprechen die Menschen ganzheitlich an (Gedanken und Gefühle), sie regen die Phantasie an und stellen sinnliche Erlebnisse dar.

Sie lösen bei den Hörenden Reaktionen aus, weil Erfahrungen wirkmächtig weitergegeben werden. Dadurch werden sie selbst zur Erfahrung, sie ermöglichen ein intensives Miterleben.

Narrative Predigten werden ästhetischen Ansprüchen gerecht, sie wählen eine poetische Sprache, denn die Sprache muss dem Anliegen entsprechen.

Sie ermöglichen Veränderungen. Diese Veränderungen werden in den Geschichten angeboten, aber nicht eingefordert.

Sie haben eine erkennbare Intention, die Verstehen stiftet (Perlokution).

#### 4.2 Sonderform: Bibliolog

Der *Bibliolog* ist ursprünglich keine Predigtform, sondern eine Methode zum Bibel lesen und auslegen in Kleingruppen und Bibelkreisen. Der *Bibliolog* wird aber auch zunehmend in Predigten eingesetzt. Menschen (Predigthörer) werden eingeladen und angeleitet, sich in biblische Personen, Gegenstände oder auch Begriffe und Dimensionen hineinzusetzen. Der Bibeltext wird als ein Raum verstanden, der zu Entdeckungen einlädt. Biblische Geschichten und Lebensgeschichte werden so miteinander verbunden. Die Teilnehmenden erschließen kreativ und phantasievoll eine Deutung des Textes und erfahren ihn als relevant für

Leben und Glauben heute. Gemeinde wird dadurch zum „Subjekt der Auslegung“ (Pohl-Patalong 2012, 166).

Eine „Hermeneutik des Zutrauens“ geht davon aus, dass biblische Texte immer reicher und vielfältiger sind als alle Versuche menschlicher Deutungen, es gibt eine „weite, aber nicht grenzenlose“ (Pohl-Patalong 2012, 179) Deutungsvielfalt biblischer Texte. Die Teilnehmenden inszenieren also unter Anleitung der Predigerin und im Rahmen der „Spielregeln“ des *Bibliologs* den Bibeltext und damit die Predigt. Der *Bibliolog* wird so auch als „inszenierte Entdeckungspraktik“ bezeichnet.

### 4.3 Dialogpredigt

Die Dialogpredigt ist zunächst im Zusammenhang des so genannten Gesprächsgottesdienstes der 1960er/70er Jahre zu sehen, der als ein lernprozessorientiertes Geschehen mit der konkreten Umsetzung von Dialog und Gespräch Lernprozesse ermöglichen soll (Dieter Trautwein).

In der Dialogpredigt führen zwei Personen ein vorgeplantes Gespräch als eine inszenierte Form des monologischen Predigtvortrages (siehe Engemann 2011, 186 ff.). Dieser Vortrag ist nicht ergebnisoffen wie im lernprozessorientierten Ansatz, sondern ist auf Vermittlung von Positionen ausgerichtet. Die Dialogpredigt ist deshalb eher thematisch ausgerichtet und stellt in Rede und Gegenrede verschiedene Positionen dar.

Eine andere Form der Dialogpredigt ist das Interview, das z. B. mit einer biblischen Person geführt werden kann. Auch zwei (oder mehrere) Kurzpredigten, die nacheinander zum selben Thema oder Text erfolgen, sind denkbar.

Die besondere inszenatorische Note gewinnt die Dialogpredigt zum einen aus der Tatsache, dass zwei Personen mit Leib und Stimme der Predigt Gestalt geben und dass es zweitens mehr narrative, gestaltende und inszenatorische Möglichkeiten gibt. Vor allem aber sind die Interpretationsangebote und damit die Identifikationsmöglichkeiten für den Hörer vielfältiger.

### 4.4 Dramaturgische Predigt

Die Struktur und die Dramaturgie der Predigt werden im Wesentlichen vom Film übernommen. Dabei sind der Entwurf der Predigt und die Gestaltung der Predigt zwei Prozesse, die nicht voneinander zu trennen sind. Die formalen Kriterien sind im Wesentlichen die folgenden:

*Titel und Mittel:* Der Titel ist die Richtschnur, nach welcher das Material ausgewählt und gestaltet wird („Leitmotiv“). Er ist sowohl für die Gesamtstruktur als auch für die einzelnen *Moves* sinngleichend. Unter Mittel versteht man die Vielzahl der literarischen und rhetorischen Stilmittel, wie z. B. Lied, Gedicht,

Pressebericht, Erzählung, Bild, Alltagsimpressionen, Interview, Meditation, Textlesung, Gebet usw. Titel und Mittel wirken wechselseitig aufeinander ein.

*Moves und Structure: Moves* (Szenen) sind kleine, in sich abgeschlossene bewegte und bewegende Einheiten. Sie verwenden eher Verben, eher direkte Rede und entfalten einen Spannungsbogen zwischen Anfang und Ende. Eine Predigt könnte aus etwa fünf bis acht *Moves* bestehen. *Structure* meint die Gesamtdisposition, die Komposition, den Plan, in die die Abfolge der *Moves* eingebettet ist. Während die *Moves* Bewegung im Kleinen sind, ist die *Structure* die Bewegung im Ganzen. Die Predigt entwickelt sich aus der Dialektik zwischen dem Ganzen und den Teilen, im Wechselschritt von *Moves & Structure*.

Diese Predigt wird nun aufgeführt (inszeniert), sie ereignet sich in der Beziehung zwischen Predigerin und Hörer. Der Prediger soll körperlich präsent sein, die Predigt durch Sprechakt und Handlung inszenieren, ja die Predigt „verkörpern“ und damit auch körperliche Reaktionen bei den Hörern hervorrufen. Die Bedeutung des Leibes, der Verkörperung dessen, was der Text sagt, ist grundlegend für alle Performanz.

So ist das, was aufgeführt wird, nicht allein und manchmal nicht einmal primär ein Text, der durch einen hermeneutischen Zugang erschlossen werden muss, sondern es ist das Ereignis selbst, worauf es ankommt. Es geht nicht allein um ein Verstehen, sondern auch um ein Erleben (Oestreich 2012, 49).

## 5. Präsent predigen

Predigt zu inszenieren ist letztlich jedoch nicht von bestimmten Formen oder Typen abhängig, im Gegenteil: jede Predigt kann und soll – nach dem obigen Verständnis – inszeniert werden, aufgeführt und dargestellt werden, soll zum Ereignis werden. Das ist Aufgabe der Predigerin und des Predigers. Dafür hat sich in der Homiletik (und Liturgik) seit einiger Zeit der Begriff der „Präsenz“ eingebürgert.

Präsenz ist die durch das Bewusstsein des Inszenatorischen gebrochene Authentizität ... Nicht die eigene Person soll dargestellt werden, soll präsent, ganz da sein, sondern die zu gestaltende Aufgabe soll persönlich gestaltet werden wie die zu gestaltende Rolle auf dem Theater ... Präsent ist, wer das Evangelium als Person in Szene setzt und das weiß und so folglich mit Überzeugung agiert (Meyer-Blanck 1997, 14 f.).

Homiletische Präsenz wird folgendermaßen verstanden:

Präsent predigen heißt: ein im Blick auf Text, Hörende und Person der Predigenden stimmiger Umgang mit dem Manuskript, der eine lebendige, der Aufgabe der Predigt ... angemessene Vortrags- und Darstellungsform ermöglicht (Deeg et al. 2011, 14).

## 6. Schluss

Zum Schluss soll unmissverständlich darauf hingewiesen werden, dass alle Bewegung, das bewegte und bewegende Wort der Predigt, die Bewegung der Menschenherzen, Werk des Heiligen Geistes ist. „Der Geist weht, wo er will“ (nach Joh 3,8), er bewegt und bewirkt das gesprochene und gehörte Wort der Predigt. Nach Martin Luther offenbart sich Gott als *deus praedicatus* im *verbum externum*. Durch das Wort der Predigt gibt er seinen Geist und zwar mittels des äußeren Wortes. Im „Geschrei des Evangeliums“ bindet sich der Heilige Geist an das gepredigte Wort. Mittels der lebendigen Stimme – der Inszenierung – wird der Bibeltext zur *viva vox evangelii*.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Nach Bieler 2006, 270 f.

## Literatur

- Bieler, Andrea: „Das bewegte Wort. Auf dem Weg zu einer performativen Homiletik.“ *Pastoraltheologie* 95, 2006, 268–283.
- Deeg, Alexander, Michael Meyer-Blanck und Christian Stäblein: *Präsent predigen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.
- Engemann, Wilfried: *Einführung in die Homiletik*. 2. Aufl. Tübingen und Basel: A. Francke Verlag, 2011.
- Grözinger, Albrecht: *Toleranz und Leidenschaft. Über das Predigen in einer pluralistischen Gesellschaft*. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 2004.
- Luther, Henning: „Predigt als inszenierter Text.“ *Theologia Practica* 3/4, 1983, 89–100.
- Martin, Gerhard Marcel: „Predigt als ‚offenes Kunstwerk‘?“ *EvTh* 44, 1984, 46–58.
- Martin, Gerhard Marcel: „Offene Kunstwerke schaffen.“ Lars Charbonnier, Konrad Merzyn und Peter Meyer (Hg.): *Homiletik. Aktuelle Konzepte und ihre Umsetzung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012, 102–118.
- Meyer-Blanck, Michael: „Inszenierung und Präsenz. Zwei Kategorien des Studiums Praktischer Theologie.“ *WzM* 49, 1997, 2–16.
- Meyer-Blanck, Michael: *Gottesdienstlehre*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.
- Meyer-Blanck, Michael: „Evangelium zeigen.“ Lars Charbonnier, Konrad Merzyn und Peter Meyer (Hg.): *Homiletik. Aktuelle Konzepte und ihre Umsetzung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012, 137–152.
- Nicol, Martin: *Einander ins Bild setzen. Dramaturgische Homiletik*. 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.
- Nicol, Martin, und Alexander Deeg: *Im Wechselschritt zur Kanzel. Praxisbuch Dramaturgische Homiletik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.
- Oestreich, Bernhard: *Performanzkritik der Paulusbriefe*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.
- Otto, Gert: „Zum Thema: Predigt, Kommunikation und Rhetorik.“ Hans-Dieter Betz (Hg.): *Neues Testament und christliche Existenz*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1973, 323–343.
- Plüss, David: „Texte inszenieren.“ Lars Charbonnier, Konrad Merzyn und Peter Meyer (Hg.): *Homiletik. Aktuelle Konzepte und ihre Umsetzung*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2012, 119–136.
- Pohl-Patalong, Uta: „Predigt bibliologisch gestalten.“ Lars Charbonnier, Konrad Merzyn und Peter Meyer (Hg.): *Homiletik. Aktuelle Konzepte und ihre Umsetzung*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2012, 166–181.
- Raschzok, Klaus: „Gottesdienst und Dramaturgie. Eine Einführung.“ Irene Mildenerger, Klaus Raschzok und Wolfgang Ratzmann (Hg.): *Gottesdienst und Dramaturgie*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2010, 15–45.

- Sayers, Dorothy L.: *Das größte Drama aller Zeiten*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1986.
- Thurneysen, Eduard: „Die Aufgabe der Predigt.“ Gert Hummel (Hg.): *Die Aufgabe der Predigt*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971, 105–118.
- Trillhaas, Wolfgang: *Einführung in die Predigtlehre*. 2. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980.
- Vogt, Fabian: *Predigen als Erlebnis. Narrative Verkündigung*. Neukirchen/Vluyn: Neukirchener Verlag, 2009.
- Winkler, Eberhard: *Kommunikation und Verkündigung*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1977.
- White, Ellen G.: *Testimonies for the Church*. Vol. 8. Boise, ID: Pacific Press, 1948.
- Zerfuß, Rolf: *Grundkurs Predigt 1. Spruchpredigt*. 2. Aufl. Düsseldorf: Patmos, 1989.

**Abstract**

Preaching must be enacted, preaching is enactment. Homiletic approaches to a sermon as a text, as a work of art, as a drama and as an event should make this justifiable and comprehensible. Certain sermon types and forms facilitate the enactment of a sermon. Since the sermon is the moved and moving Word of God (*viva vox evangelii*), ultimately every sermon is enacted through "homiletic presence".

**Résumé**

La prédication doit être mise en scène, la prédication est une mise en scène. Les approches homilétiques d'un sermon en tant que texte, oeuvre d'art, art dramatique et événement devraient rendre cela justifiable et compréhensible. Certains types et formes de sermons facilitent leur mise en scène. Puisque le sermon est la parole de Dieu touchante et émouvante (*viva vox evangelii*), chaque sermon est finalement mis en scène par le biais de la «présence homilétique».

Dr. phil. Roland E. Fischer ist Rektor der Theologischen Hochschule Friedensau und Professor für Praktische Theologie.  
E-Mail: roland.fischer@thh-friedensau.de

## Paulinische Briefe predigen

Bernhard Oestreich

### Zusammenfassung

Die paulinischen Briefe sind hilfreiche Quellen für die moderne Homiletik. Die Auswertung dieses neutestamentlichen Materials zeigt, dass die Hauptaussage einer fruchtbringenden Predigt aus Gottes Erlösungstat in Christus besteht. Solch eine Verkündigung, abgestimmt auf die Gemeindesituation vor Ort und sorgfältig gestaltet, kann lebensverändernd für das alltägliche Verhalten der Zuhörer sein. Dafür ist es essentiell notwendig, dass der Prediger selbst lebensverändernd von dieser Botschaft ergriffen ist. Am Beispiel von 1 Thess 5,12–15 wird eine auf diesen paulinischen Grundsätzen bestehende Predigt vorgeschlagen. Dabei wird besonders auf den situativen Kontext, die Exegese und die Wirkung des Predigttextes auf den Prediger als Vorbereitung für die Predigt eingegangen und anschließend eine Predigtausarbeitung skizziert, die eine moderne Anwendung beinhaltet.

Die paulinischen Briefe sind Predigten.<sup>1</sup> Da der Apostel nicht persönlich anwesend sein konnte, um seine Botschaft zu übermitteln, diktierte er sie einem Schreiber (Röm 16,22). Dann schickte er den Brief an die Gemeinde(n) und erwartete, dass die Gemeindeleiter jemanden mit ausreichender Bildung auswählen, der den Brief der versammelten Gemeinde vorlesen sollte (1 Thess 5,27). Obwohl seine Briefe verschriftet vorliegen und den typischen Briefkopf und Schlussteil eines hellenistischen Briefes aufweisen,<sup>2</sup> waren ihr Ursprung und Ziel mündlich.<sup>3</sup>

Da die Briefe des Paulus Predigten sind, geben sie uns nicht nur *etwas* zu predigen, sondern lehren uns auch, *wie* man predigt. Mehr noch, von Paulus können wir lernen, was eine Predigt überhaupt ist. So hat diese Untersuchung vor allem ein homiletisches Ziel, nämlich aus den Paulusbriefen zu erschließen,

<sup>1</sup> Predigt ist hier als mündliche Kommunikation in der christlichen Versammlung verstanden, bei der jemand zu einem Publikum spricht. Nach Otto 1999 ist Predigt eine rhetorische Aufgabe, folgt also auch den Regeln der Rhetorik. Zur Diskussion darüber, ob die Paulusbriefe für eine mündliche Kommunikation konzipiert sind und deshalb unter rhetorischen und performativen Aspekten analysiert werden können, vgl. Oestreich 2012, 18–28.

<sup>2</sup> Vgl. Stowers 1986; Murphy-O'Connor 1995; Stirewalt 2003; Richards 2004; Klauck 1998.

<sup>3</sup> Zum Brief als mündlichem Ereignis, siehe: Stirewalt 2003, 7–8. Mitchell 1992; Tsang 2009; Hester 1998; Botha 1992 und 1993.

worauf es bei der Predigt ankommt, und das an einem Textbeispiel zu zeigen. Entsprechend ist der Aufsatz in drei Schritte gegliedert.

*Erstens* werden wir aus den Paulusbriefen die grundlegenden Merkmale seiner Predigten in fünf Sätzen entwickeln. Wir gewinnen ein klares Verständnis vom Wesen des Predigens, das uns bei unserer Arbeit an der Predigt leiten kann.

*Zweitens* werden wir einen Abschnitt eines paulinischen Briefes analysieren, um seine Botschaft und Kraft zu erkennen. In diesem Teil wollen wir gleichsam mitten unter den damaligen Zuhörern der paulinischen Predigt sitzen und ihre Wirkung auf den Einzelnen und die ganze Gemeinde erleben.

*Drittens* werden wir den Weg skizzieren, der zu gehen ist, beginnend beim Hören auf die paulinische Predigt bis zu unserer Predigt für das heutige Publikum. Die Briefe des Paulus zu predigen bedeutet, dass wir die Predigt des Paulus, die uns in der Bibel – wenn auch nur in schriftlicher Form – erhalten geblieben ist, gehört und verstanden haben, mehr noch, dass sie uns tief bewegt hat und wir diese Erfahrung dann anschließend mit unseren Schwestern und Brüdern teilen. Eine antike Predigt des Paulus wird, nachdem sie gleichsam in unserem eigenen modernen Leben Wurzeln geschlagen hat, zu einer neuen Predigt, zu unserer Predigt für die heutige Zeit.

## 1. Charakteristika der paulinischen Predigten

### 1.1 Eine Predigt ist die Verkündigung der mächtigen Taten Gottes für unsere Erlösung, besonders des Christusgeschehens.

Paulus erklärt, er habe beschlossen, nichts anderes als „Jesus Christus und ihn als den Gekreuzigten“ zu verkünden (1 Kor 2,2).<sup>4</sup> Diese Aussage bezieht sich auf ein Ereignis in der Geschichte dieser Welt. Es geschah etwas, was die Korinther und alle anderen, denen Paulus predigte, wissen sollten. Paulus versteht sich als Zeuge, als Berichterstatter, dessen Aufgabe es ist bekannt zu machen, was zu einem bestimmten Zeitpunkt und an bestimmtem Ort geschah und was für alle von Bedeutung ist. Für Paulus bedeutet zu predigen, Gottes gute Nachricht zu verkündigen, weil es keine Errettung ohne Glauben gibt, keinen Glauben ohne Predigt und keine Predigt ohne Verkünder (Röm 10,14–17). In Römer 10,15 zitiert Paulus Jesaja 52,7. Auch das ist ein Text, der darauf hinweist, dass ein historisches Ereignis, das Gott bewirkt, bekanntgemacht wird: Gott kehrt nach Zion zurück (Jes 52,8), bringt Jerusalem Erlösung (V. 9) und demonstriert seine Macht (V. 10). Das waren gute Nachrichten für Israel. Im Anschluss an Jesaja nennt Paulus in Römer 10,15 f. auch seine eigene Botschaft „Evangelium“, eine gute Nachricht.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Vgl. Schnabel 2008, 347–354.

<sup>5</sup> Vgl. Ciampa 2011.

Mit den Worten „Jesus Christus, den Gekreuzigten“ fasst Paulus das ganze Christusgeschehen zusammen: die Vorhersage seines Kommens, seine Menschwerdung, seine Taten und Leiden, seinen Tod und seine Auferstehung, seine Inthronisation und die Sendung des Heiligen Geistes – alles ist eingeschlossen. Für Paulus ist das Kreuz Christi das Zentrum aller rettenden Taten Gottes in der Geschichte der Menschheit. Das ist der Kern seiner Predigten und seiner Briefe: was Gott in der Geschichte der Menschheit getan hat durch Jesus Christus.<sup>6</sup> Als die Zeit gekommen war (Gal 4,4), sandte Gott seinen geliebten Sohn in diese Welt (Röm 8,3), gab ihn für uns alle dahin (Röm 8,32), ließ ihn vom Tod auferstehen (Röm 8,34; 1 Kor 15) und setzte ihn ein in ewige Herrschaft (Phil 2,9–11).

Wenn Paulus sich für ein bestimmtes Thema für sein gesamtes Predigen entschied, musste er auch andere Optionen gehabt haben. Welche anderen Möglichkeiten hatte er? Seine Botschaft hätte eine philosophische Wahrheit sein können, d. h. erhabene Worte der Weisheit (1 Kor 2,1,4–5). Die Philosophie nahm für sich in Anspruch, die Welt richtig zu erklären und aus dieser Erklärung das angemessene menschliche Verhalten abzuleiten.<sup>7</sup> Wenn das die Botschaft des Paulus gewesen wäre, hätte er den Beifall des philosophisch gebildeten Publikums erhalten. Aber er entschied sich anders.

Seine Botschaft hätte auch ein von Gott erlassenes Gesetz sein können, das die Welt ordnet und von allen Menschen akzeptiert und befolgt werden muss.<sup>8</sup> Diese Art von Botschaft hätte seinen jüdischen Zuhörern gefallen. Aber Paulus widerstand der Verkündigung des Gesetzes – und zahlte persönlich einen hohen Preis dafür (Gal 5,11). Er bestand darauf, dass er eine andere Botschaft hat: keine philosophische Wahrheit, nicht das Gesetz, sondern ein historisches Ereignis, konkret: Jesus Christus gekreuzigt und auferstanden.

Wenn wir Paulus (und den anderen neutestamentlichen Schreibern) folgen, dann wird der Kern unserer Predigten nichts anderes als die Verkündigung der mächtigen Taten Gottes sein (vgl. Apg 2,11), vor allem des Christusgeschehens.<sup>9</sup> Würden wir die Kernaussage unserer Predigten in *einem* Satz zusammenfassen, würde es jedes Mal ein Aussagesatz sein, der Gott als Subjekt hat und ausdrückt, was Gott für uns getan hat.

Wir haben auch andere Optionen. Der Kern unserer Predigt könnte eine Erklärung unserer Welt oder Teilen von ihr sein. Dann könnte unsere Predigt zusammengefasst werden in einer Definition oder Aussage über eine theoretische Wahrheit: „Die Kirche ist...“ „Das ist es, wie menschliche Beziehungen funktionieren...“ „Den Nachbarn zu lieben heißt...“ etc. Das würde dem entsprechen, was Paulus in seiner Zeit Worte philosophischer Weisheit nennt. Diese Definitionen mögen wahr sein. Aber Paulus besteht darauf, dass es nicht die

<sup>6</sup> Vgl. Schnabel 2008, 209–255.

<sup>7</sup> Vgl. Stowers 1986, 36–40; Malherbe 1983 und 1989 und 1990.

<sup>8</sup> Vgl. Dunn 2003, 317–389.

<sup>9</sup> Vgl. Schnabel 2008, 394–400.

Aufgabe des Dieners am Wort Gottes ist, nur das Verständnis unserer Welt zu verbessern, sondern das Evangelium von Jesus Christus zu verkündigen (1 Kor 2,5). Oder der Kern unserer Predigt könnte Gottes Wille sein. Unsere Zuhörer würden lernen, was sie tun sollen, was Gott von ihnen will. Natürlich würden sie auch erfahren, was Gott tut: Er hilft uns oder er belohnt unsere Anstrengungen. Aber vor allem informiert eine solche Predigt über Gottes Absichten, über sein Gesetz, das unser Leben regieren sollte. Der Kern solcher Predigten, wenn man ihn in einen Satz zusammenfasst, wäre ein Aufforderungssatz. Wenn wir jedoch Abschnitte der paulinischen Briefe auf eine solche Art predigen, stimmen wir nicht mit Paulus überein. Er lehnte es kategorisch ab, wenn einige seiner Gegner in Galatien diese Art des Predigens praktizierten (Gal 1,6–9; 5,8.10; 6,12). Für ihn ist das Wesen der christlichen Predigt nicht der *Wille* Gottes, sondern die mächtigen *Taten* Gottes in Christus.

## **1.2 Eine Predigt ist die Verkündigung von Gottes mächtigen Taten in Christus, die Veränderungen im Leben der Zuhörer und ihrer Gemeinschaft hervorruft, weil Gottes Wort ein schöpferisches Wort ist.**

Nach der Feststellung, dass die paulinischen Briefe Verkündigungen des Christusgeschehens sind, müssen wir sofort ergänzen, dass er nicht zögert, seine Gemeinden zu ermahnen. Es gibt viele Aufforderungen in seinen Briefen. Er rechnet damit, dass der Glaube an Christus das Leben radikal verändert. Er erwartet ein moralisch anständiges Verhalten (z. B. 1 Kor 6,18–20; Eph 5,1–20; 1 Thess 4,1–12), Taten aus Liebe (z. B. Röm 13,8–10; Gal 5,22–26; Eph 2,10; Kol 1,10) und liebevolle Beziehungen in Familie, Kirche und Gesellschaft (z. B. Phil 1,27; 2,1–4; 1 Kor 13; 1 Thess 5,15).

Deswegen müssen wir zwischen der *Botschaft* der paulinischen Predigten und dem *Ziel* seines Predigens unterscheiden. Die Botschaft ist das Evangelium, das Ziel ist der Christusgläubige, der das alte, verdorbene Leben ablegt und den neuen Menschen nach dem Bild Gottes anzieht (Eph 4,20–32). Die Botschaft ist die Voraussetzung des Zieles. Eph 4,20–32 verankert das neue Verhalten der Zuhörer explizit im Predigen des Evangeliums (vgl. Röm 6,17–18). Das Evangelium ist Gottes *schöpferisches* Wort. Gottes Wort hat am Anfang die Welt ins Leben gerufen. Heute, so Paulus, ist Gottes Wort des Evangeliums auch schöpferisch: Es schafft neue Menschen (2 Kor 5,17–20), die bereits jetzt zu der neuen messianischen Welt gehören, die Gott für die Zukunft versprochen hat.

Es ist wichtig zu erkennen, dass Paulus keine Ermahnung, keine moralische Anweisung gibt, die unabhängig von Christus wäre. Was Paulus von den Gemeinden verlangt, setzt immer voraus, was Gott in Christus getan hat. Gottes Taten gehen immer voran. Ohne Gottes Werke in unserer irdischen Geschichte hätte es keinen Sinn, irgendetwas zu verlangen. Paulus weiß aus eigener Erfahrung, dass ohne Christus alle menschlichen Bemühungen, das zu tun, was

Gott will, vergeblich sind. Sünde verdirbt selbst die besten Werke des Menschen, selbst seine Versuche, Gottes Gesetz zu folgen. Paulus lernte das auf dem Weg nach Damaskus.

Dass die Verkündigung des Evangeliums die Voraussetzung für alle Ermahnungen ist, wird deutlich, wenn wir die Briefe in ihrer Gesamtheit beachten. Wir dürfen nicht außer Acht lassen, dass seine Briefe *als Ganze* Predigten sind. Paulus setzte voraus, dass seine Briefe der Gemeinde vollständig von Anfang bis Ende präsentiert wurden. Im ersten Abschnitt verweist Paulus immer auf Christus, auf bestimmte Aspekte seiner rettenden Taten und auf die Art und Weise, wie sie verkündigt wurden (z. B. Röm 1,1–4; 1 Kor 1,6–9; 2 Kor 1,19–22; Gal 4,1–5; Eph 1,3–14; Phil 1,3–6; Kol 1,5–6; 1 Thess 1,5; 2, 1–13; 1 Tim 1,14–15; Phil 6). Das ist tonangebend für alles, was folgt. In einigen seiner Briefe gibt es einen ersten Teil, der an Gottes Wirken in Christus erinnert. Erst der zweite Teil erklärt die Konsequenzen für das christliche Verhalten (Röm, Gal, Eph, Kol, 2 Thess). In anderen Briefen behandelt er mehrere Probleme nacheinander. Jedes Mal erinnert er an das Christusgeschehen (z. B. 1 Kor 5,7; 6,15; 7,23; 8,6; 10,16–17; 11,23–26; 12,3–11; 15,1–28; Phil 2,6–11; 3,20–21). Manchmal besteht der Hinweis auf das Christusgeschehen in seinen Ermahnungen nur aus einem Satz oder aus einem Wort. Dieser kurze Hinweis ist dennoch wichtig, denn darin liegt sowohl der Grund für das Verhalten der Christen als auch die Quelle für Motivation und Stärke (z. B. Röm 12,1 „durch die Barmherzigkeit Gottes“; Röm 14,15 „für die Christus gestorben ist“). Für Paulus ist Christus nicht nur *Beispiel*, dem die Gläubigen folgen sollten. Das Sterben Christi am Kreuz und seine Auferstehung sind das *auslösende Ereignis* für die notwendigen Veränderungen im Leben der Nachfolger Christi (vgl. Röm 6,2–14). Ohne das Kreuz sind alle Mahnungen, Gottes Willen zu folgen, vergebens und führen zu Selbstgerechtigkeit (Phil 3,4–11) oder Verzweiflung (Röm 7,15–24).

Die Unterscheidung zwischen der Botschaft und dem Ziel ist sehr wichtig für unsere Verkündigung, besonders wenn wir aus den ermahnenden Abschnitten der Paulusbriefe predigen. Wie Paulus haben wir ein Ziel, wir wollen unserer Gemeinde zu einem neuen Verhalten verhelfen. Wenn wir das Ziel jedoch mit der Botschaft gleichsetzen, wenn wir das neue Verhalten zum Kern unserer Predigt machen, dann werden wir ohne Erfolg predigen.<sup>10</sup> Ohne den Hinweis auf das Christusgeschehen wird unsere Predigt ohne Wirkung bleiben, egal wie stark wir das Publikum dazu drängen, den Ermahnungen des Paulus zu folgen.

Deshalb dürfen wir für unsere Predigten nicht nur einige Ermahnungssätze auswählen, sondern müssen den Kontext berücksichtigen und darauf achten, wie Paulus an das Christusgeschehen erinnert. Sonst werden wir Paulus falsch verstehen und seine Botschaft verzerren, selbst wenn wir seine Ermahnungen wiederholen. Der Kern der paulinischen Botschaft sollte auch der Kern unserer Predigt sein. Die Kraft unserer Predigt ist die Botschaft des Kreuzes. Das

<sup>10</sup> Vgl. Engemann 2002, 58.

Evangelium in seiner Relevanz für die heutige Welt ist Gottes schöpferisches Wort heute, das die Kraft hat, das zu bewirken, was das Ziel unserer Predigt ist.<sup>11</sup>

**1.3 Eine Predigt ist die Verkündigung der Werke Gottes in Christus, die an die besondere Situation, die Stärken und Bedürfnisse, Möglichkeiten und Kämpfe der Hörer angepasst ist. Dabei geht es nicht nur um die individuellen Bedürfnisse, sondern vor allem um die Situation der Gemeinde.**

Der Kern der paulinischen Botschaft ist in jedem seiner Briefe derselbe: das Christusgeschehen. Aber die Briefe sind nicht identisch. Paulus passt seine Briefe an die Situation seiner Hörer an. Seine Predigten sind für Menschen zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort gestaltet. Jeder Brief hat eine Adresse: „an alle Geliebten Gottes und berufenen Heiligen in Rom“ (Röm 1,7); „An die Gemeinde Gottes in Korinth“ (1 Kor 1,2); „An die Gemeinden in Galatien“ (Gal 1,2) usw. Seine Predigten sind keine bloße Information über zeitlose Wahrheit, die für jeden geeignet wäre. Sie sind keine bloßen Beschreibungen der Geschichte Jesu oder der Kirche. Die paulinische Predigt ist keine Präsentation über den christlichen Glauben in der Art einer systematischen Theologie. Es gibt keinen Brief im Neuen Testament, der eine umfassende Darstellung des Glaubens von Paulus bietet; auch der Brief an die Römer ist keine Ausnahme.<sup>12</sup> Paulus, der große Theologe mit umfassender Bildung,<sup>13</sup> hätte sicher eine systematische Theologie schreiben können. Natürlich bringt Paulus geschichtliche und dogmatische Aussagen, aber er wählte sorgfältig aus, was er präsentiert und was er weglässt, was er betont und was er nur beiläufig erwähnt. Die Briefe informieren nicht über das, was Paulus über das irdische Werk Christi oder über die frühe Kirche wusste. Er wusste sicherlich viele Details, aber er erwähnt nur das, was für ein bestimmtes Argument oder in einer bestimmten Situation der angesprochenen Gemeinde hilfreich ist.

Beispielsweise greift Paulus im ersten Korintherbrief mehrere Aspekte der korinthischen Gemeinde auf: Spaltungen und Konkurrenz zwischen den Anhängern führender Persönlichkeiten (Kap. 1), moralisches Versagen einiger Gemeindeglieder (Kap. 5 und 6), Uneinigkeit über das Verhalten in nicht-christlicher Gesellschaft (Kap. 8–10), soziale Ungerechtigkeit während des gemeinsamen Mahls (Kap. 11), Spannungen und Verdächtigungen zwischen den Mitgliedern, die verschiedene geistliche Gaben ausübten (Kap. 12–14). Im Galaterbrief behandelt Paulus den Streit in den Gemeinden über die Frage, ob das jüdische Gesetz auch für die Heidenchristen verbindlich sein sollte – ein sehr vehementer Kampf (Gal 5,15). Auch in den anderen Briefen beschäftigt sich

<sup>11</sup> Vgl. Engemann 2002, 32–38.

<sup>12</sup> Vgl. Donfried 1991.

<sup>13</sup> Vgl. Pitts 2008 und Vegge 2006.

Paulus mit Spannungen in der Gemeinde oder mit akuten Fragen des Glaubens.<sup>14</sup> Das bedeutet, dass eine Predigt immer Bezug nimmt auf eine bestimmte Zuhörerschaft und auf deren spezifische zeitbedingte Situation.

Dies gilt auch für unsere Predigten. Jedes Mal haben wir bei der Vorbereitung eine bestimmte Hörschaft vor Augen. Ob eine Predigt an anderen Orten und zu anderen Anlässen verwendet werden kann, muss sorgfältig geprüft werden. Paulus forderte, dass seine Briefe an zwei benachbarte Gemeinden ausgetauscht und in beiden Gemeinden vorgelesen werden sollten (Kol 4,16). Es gibt also Predigten, die für eine breitere Hörschaft geeignet sind, manchmal aufgrund ähnlicher Umstände der Adressaten, manchmal aufgrund eines überregionalen Themas. Es ist auch möglich, durch einen Brief gesegnet zu werden, der ursprünglich an eine andere Gemeinde gerichtet war. Dies scheint in der erweiterten Adresse des ersten Briefes an die Korinther (1,2) vorausgesetzt zu sein: „An die Gemeinde in Korinth [...] zusammen mit all jenen, die an allen Orten den Namen unseres Herrn Jesus Christus anrufen.“ Dennoch bedeutet das nicht, dass jede Predigt überall gehalten werden kann. Eine Predigt, die nicht relevant ist für die Hörer, führt zu Langeweile oder – schlimmer noch – zu einer pharisäischen Haltung: Gott sei Dank, dass wir nicht so schlimm sind wie die, für die diese Predigt ursprünglich bestimmt war.

#### **1.4 Eine Predigt ist die Verkündigung von Gottes Taten in Christus durch jemanden, der oder die selbst ein Zeuge der lebensverändernden Kraft des Evangeliums ist.**

Dass die Botschaft des Evangeliums an die Situation der Hörer anknüpft, hängt mit einem weiteren hervorstechendes Merkmal der paulinischen Briefe zusammen: Was Paulus predigt, hat mit seinem eigenen Leben zu tun. Seine Botschaft betrifft auch ihn selbst. Er ermahnt nicht andere, während er sich selbst nicht angesprochen fühlt. Es gibt keinen Brief, in dem Paulus nicht auch von sich selbst spricht und bekennt, von den Problemen der Gemeinde mitbetroffen zu sein.

Wenn eine Gemeinde fest im Glauben steht, zusammenhält und dem Evangelium entsprechend lebt, ist Paulus selbst voller Freude und lobt Gott (Röm 1,12; 15,32; Eph 1,15–16; Phil 2,19; 1 Thess 3,3–10; 2 Thess 1,3–4; Phlm 4–7). Er weiß dann, dass seine Arbeit nicht umsonst war (1 Kor 1,14; 2 Kor 7,14; Phil 2,16). Wenn die Gemeinde jedoch unter Streit oder Irrlehrern leidet, macht er sich Sorgen (1 Kor 1,10–17; 11,17–19; 2 Kor 11–12), leidet selbst (Phil 3,18; Kol 1,24–29; 2,1), ist sogar ratlos (Gal 4,19–20). Was die Gemeinden auch tun, Paulus bezieht ihr Verhalten auf sich selbst, als ob die Glieder es für ihn tun würden (Gal 6,17; Phil

---

<sup>14</sup> Zu Spannungen in den paulinischen Gemeinden und zu entsprechenden Strategien des Apostels siehe Oestreich 2012, 137–234. Zur Problematik der Rekonstruktion der Situation in den adressierten Gemeinden aufgrund der Aussagen in den an sie gerichteten Briefen vgl. Barclay 1987.

1,27; 2,2.12.16–18). Er kann sogar sagen: „Folgt mir nach“ (1 Kor 4,16; 11,1; Gal 4,12; Phil 3,17).

Das wird besonders deutlich daran, wie Paulus das Problem anspricht, dass einige lehren, die Heidenchristen müssten das jüdische Gesetz einhalten. Zu Beginn des Briefes an die Galater verweist er auf seine eigene Vergangenheit. Damals war er ein Eiferer für die jüdische Tradition (1,13–14). Paulus zögert nicht, mit starken Worten („wie ich über die Maßen die Gemeinde Gottes verfolgte und sie zu zerstören suchte“) seinen eigenen Irrweg und seine Verfolgung der Heiligen zu bekennen. Seine Zuhörer sollen wissen, dass er selbst die Veränderung weg vom Gesetz und hin zur Gnade Christi erlebt hat. Schließlich gesteht er (2,19–20): „Denn ich bin durchs Gesetz dem Gesetz gestorben, damit ich Gott lebe. Ich bin mit Christus gekreuzigt. Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir.“ Wer kann besser den falschen Weg der Galater korrigieren als Paulus, der selbst auf dem Weg nach Damaskus von Gott korrigiert wurde? Wir finden den gleichen Hinweis auf seine eigenen Erfahrungen und das Bekenntnis zum neuen Leben durch Gottes Gnade in der Kontroverse um die falschen Lehrer in Philipper 3,2–9 (vgl. 1 Kor 15,9–10; Eph 3,7–8; 1 Tim 1,12–17). Es ist auch bemerkenswert, dass Paulus in Kapitel 7 des Römerbriefes, das ist das Kapitel über das Gesetz, in die Ich-Form wechselt. Obwohl dieses Kapitel einen allgemeinen Geltungsbereich hat und nicht autobiografisch ist, bezieht sich Paulus selbst persönlich ein, indem er in Form eines Geständnisses spricht. Die paulinische Predigt ist keine distanzierte Information oder Ermahnung, sondern ist durchdrungen von persönlichen Erfahrungen und angereichert durch persönliches Bekenntnis.<sup>15</sup>

Dasselbe gilt für seine Zurechtweisung von selbststüchtigen Ambitionen. Paulus, selbst ein Mann, der nach Höchstem strebte (Gal 1,14; Phil 3,4–6; 1 Kor 9,15; 2 Kor 11,10–12), ermahnt die Gläubigen in Korinth, nicht nach weltlicher Ehre (1 Kor 4,6–7; vgl. Gal 5,25; Phil 2,3) oder herausragenden Positionen in der Kirche (1 Kor 12,12–31) zu streben. Dazu erklärt er der Gemeinde, wie er seine eigene Position und die von Apollos sieht (1 Kor 3,5–10; 3,21–4,2). Es ist eine Position, die durch Gottes Gnade verliehen wird (1 Kor 3,10). Während die Korinther die geistlichen Gaben für ihre eigene Ehre missbrauchen, verweist Paulus in 1 Kor 13 auf die Liebe als Grundlage für jeden Dienst in der Gemeinde. In diesem Kapitel wechselt er in die Ich-Form, versetzt sich also in die Position derer in der korinthischen Gemeinde, die geistliche Gaben praktizieren: „Wenn ich mit Menschen- und mit Engelzungen redete und hätte die Liebe nicht, so wäre ich ein tönendes Erz oder eine klingende Schelle“ (13,1; vgl. 14,5–6.18). Er endet mit einem persönlichen Geständnis (1 Kor 13,9–12). In seiner Auseinandersetzung mit den „Superaposteln“ im Zweiten Korintherbrief (2 Kor 11,5) stimmt er für einen Moment einem törichtem Rühmen zu (2 Kor 11,17), kehrt aber bald

<sup>15</sup> Vgl. Dodd 1999; Dunn 2003, 346–354. Zur Glaubwürdigkeit der Boten s. Schnabel 2008, 354–356.

zu der Erkenntnis zurück, dass es nichts gibt, worauf Menschen stolz sein können, abgesehen von Gottes Gnade, die am deutlichsten in der Schwachheit seiner Diener sichtbar wird (2 Kor 12,5–10; vgl. 1 Kor 2,1–5; Gal 4,14). Auch in dieser Rede finden wir ein sehr persönliches Geständnis, auch hier ist die Grundlage der Ermahnung die Erfahrung von Gottes rettenden Taten in Christus: „Und damit ich mich wegen der hohen Offenbarungen nicht überhebe, ist mir gegeben ein Pfahl ins Fleisch, nämlich des Satans Engel, der mich mit Fäusten schlagen soll, damit ich mich nicht überhebe [...] Darum will ich mich am allerliebsten rühmen meiner Schwachheit, damit die Kraft Christi bei mir wohne“ (2 Kor 12,7.9; vgl. Röm 3,27–28; 1 Kor 1,26–31; Eph 2,9).

Ein weiteres Beispiel ist Röm 9–11, wo es darum geht, dass die Heidenchristen in Rom nicht auf die jüdischen Mitglieder der Kirche herabschauen und das Jüdische ihres christlichen Erbes nicht verachten sollen. Diesen Abschnitt beginnt Paulus mit dem Bekenntnis seiner eigenen Gefühle dem jüdischen Volk gegenüber (Röm 9,2–3; vgl. 10,1): „dass ich große Traurigkeit und Schmerzen ohne Unterlass in meinem Herzen habe. Ich selber wünschte, verflucht und von Christus getrennt zu sein für meine Brüder, die meine Stammverwandten sind nach dem Fleisch.“

Auch wo Paulus den Korinthern oder den Römern den Rat gibt, auf bestimmte durchaus erlaubte Speisen wegen der schwächeren Gemeindeglieder zu verzichten (1 Kor 8,1–11,1; Röm 14,1–15,13), erklärt er, dass er selbst von Christus gelernt hat, auf seine Rechte zu verzichten (z. B. auf das Recht auf finanziellen Unterhalt: 1 Kor 9,1–27; vgl. 1 Kor 8,13; 10,23–24,32–33) und sich so auf die Seite der Schwachen zu stellen (1 Kor 9,19–23; Röm 15,1–3).

Wer predigt, so Paulus, gibt ein persönliches Zeugnis. Predigt ist also nicht die Verkündigung einer „objektiven“ Wahrheit, die von der Erfahrung des Predigers losgelöst wäre. Es ist auch keine Ermahnung, die für das eigene Leben des Predigers irrelevant wäre. Die Briefe des Paulus bezeugen, dass er als Apostel, wenn er mit den Problemen der Gemeinden konfrontiert wurde, seine eigenen Erfahrungen, Siege und Mängel vor Augen hatte, seine eigene Begegnung mit Christus und das unverdiente Geschenk eines neuen Lebens (vgl. in 2 Kor 5,14–21, wie Paulus sich selbst und seine Predigt Aufgabe sieht).

Dasselbe gilt auch für unsere heutige Predigt. Unsere Predigten sollten niemals einfach nur sagen, was die Hörer tun sollen, vielleicht sogar kombiniert mit der Selbsttäuschung, dass wir als Prediger jenseits der Probleme stehen, die sie haben. Wie wir gesehen haben, ist die Grundlage des Predigens das Christusgeschehen. Dieses Evangelium ist Teil unseres eigenen Lebens geworden. Es hat Spuren in unserer Geschichte, in unserer Haltung und in unserem Verhalten hinterlassen. Wir sind Zeugen für die Barmherzigkeit Gottes, die uns ergriffen und auf den richtigen Weg gebracht hat. Es ist nicht notwendig, dass wir die Wahrheit völlig verstehen und ein makellooses Verhalten an den Tag legen, bevor wir predigen. Wie Paulus sagt (Phil 3,12): „Nicht, dass ich's schon ergriffen habe oder schon vollkommen sei; ich jage ihm aber nach, ob ich's wohl ergreifen könne, weil ich von Christus Jesus ergriffen bin.“ Bevor wir jedoch auf die Kanzel steigen, haben

wir selbst bereits Erfahrungen mit der schöpferischen Kraft des Wortes Gottes gemacht.<sup>16</sup> Welchen Text wir auch immer predigen, er hat uns vorher selbst ermutigt, überrascht oder getröstet. Er ist uns zu einer Quelle der Freude oder der Umkehr geworden. Welches Thema wir auch wählen, unsere Predigt zeugt von der Bedeutung dieses Themas für unser eigenes Leben. Paulus vergleicht das Predigen mit dem Stillen eines Kindes (1 Kor 3,2; 1 Thess 2,7–8). Wie eine Mutter, die dem Kind Nahrung gibt, die aus ihrem eigenen Körper stammt und ein Resultat ihrer eigenen Ernährung ist, verkündigt der Prediger, was aus seiner eigenen Ernährung mit der Botschaft des Evangeliums stammt und einen intensiven „Verdauungsprozess“ durchlaufen hat.<sup>17</sup>

### **1.5 Eine Predigt ist eine sorgfältig gestaltete Rede. Sie ist sinnvoll aufgebaut und nutzt kraftvolle rhetorische Mittel. Die Schönheit der Sprache entspricht der Schönheit des verkündeten Evangeliums.**

Da die Briefe des Paulus Predigten sind, können wir ihren Aufbau, die Argumentation, die Bildsprache und den Wortlaut studieren. Eine detaillierte Studie kann hier nicht geboten werden, aber ein Hinweis auf vier Aspekte.<sup>18</sup>

Erstens entwickelt Paulus seine Gedanken in einer sinnvollen Reihenfolge – *dispositio* in antiker Rhetorik. Entsprechend der hellenistischen Briefkonvention haben seine Briefe einen Anfang, einen Hauptteil und einen Briefschluss. Der Hauptteil wird durch sprachliche Signale strukturiert, die den Anfang und das Ende eines Abschnitts anzeigen (z. B. „nun zu eurer Anfrage“ [*peri de*] für den Anfang in 1 Kor 7,1,25; 8,1; 12,1; 16,1; 1 Thess 5,1; Signalwörter für das Ende sind das Lob Gottes in Röm 11,33–36 oder die Gebete in Röm 15,13 und 1 Thess 3,11–13). Jeder Abschnitt präsentiert seine Argumente auf eine übersichtliche Weise. Entsprechend der Praxis antiker Rhetorik beginnt Paulus häufig mit einer zusammenfassenden Aussage (*propositio*), die das gesamte folgende Argument umfasst (Röm 1,16–17; 1 Kor 1,10; 12,3).

Auch die Reihenfolge der Gedanken ist wesentlich für das Verständnis der Botschaft des Paulus. Es ist der *Gedankenfluss*, der die Bedeutung der einzelnen Wörter bestimmt. Der Kontext der einzelnen Sätze, die – oft impliziten – Verbindungen zwischen den Aussagen, die Bewegung von einem Gedanken zum nächsten, das alles verdient unsere volle Aufmerksamkeit. Wir entdecken auch

---

<sup>16</sup> Engemann 2002, 49: „The witness of the preacher to the congregation is a creative act in the original sense: called to life ‘from nothing’ by the word of the Creator, the preacher turns to the hearers with nothing more than himself, but equipped with the word.“

<sup>17</sup> Eine Predigt vorzubereiten, ist ein Akt an Kreativität, der nicht nur Studium und Inspiration beinhaltet, sondern auch Zeiten an Frustration und Dekonstruktion, in denen der Einfall, d. h. das „neue Wort“ für heute geboren wird. Siehe Josuttis 1985, 70–86 [„Über den Predigteinfall“].

<sup>18</sup> Zur rhetorischen Interpretation siehe Kennedy 1984; Porter 2001, 100–122; Porter 1999, 222–248; Witherington III 2009; Sample und Lampe 2010.

besonders gestaltete gedankliche Zusammenhänge, zum Beispiel Aussagereihen, die eine Steigerung zeigen (Röm 5,1–5). Oft ordnet Paulus die Diskussion von gegensätzlichen Meinungen in parallelen Strukturen an. Wenn er auf die Versöhnung von Gruppen abzielt, achtet er darauf, einen ausgewogenen Parallelismus zu gestalten (Röm 14; 1 Kor 12). Alle diese Merkmale zeigen, was Paulus im Sinn hat, was die Hauptaussage und das Ziel seiner Ausführungen ist.

Die sorgfältig strukturierten Briefe zeigen, dass Paulus viel Zeit für die Abfassung seiner Briefe aufwandte. Wahrscheinlich skizzierte er sie auf Wachstafeln und diktierte anschließend die Entwürfe, die er zusammen mit seinen Mitarbeitern überarbeitete, bis das Ergebnis zufriedenstellend war.<sup>19</sup> Auch unsere heutigen Predigten brauchen eine klare Gliederung.

Zweitens benutzt Paulus in seinen Predigten Schriftzitate und Anspielungen auf Texte.<sup>20</sup> Er konnte davon ausgehen, dass sein Publikum mit der Schrift vertraut war. Deshalb kann Paulus auch mit dem Kontext der zitierten Passage argumentieren, muss also nicht alles zitieren, worauf es ihm ankommt (z.B. Röm 4,9; 1 Kor 10,1–11; Gal 3,17). Dies deutet darauf hin, dass Paulus in seinen Gemeinden die regelmäßige Lesung der griechischen Übersetzung der Heiligen Schriften Israels (der Septuaginta), die zur Liturgie der jüdischen Synagoge gehörte (vgl. Apg 15,21), fortsetzte oder diese Praxis in der Gemeindeversammlung einführte, wo es erforderlich war. Auch die frühe Jesustradition gehörte zum Allgemeinwissen der Gläubigen (1 Kor 11,23–25; 15,3–5). Paulus selbst und andere haben die Gemeinden die Jesustradition gelehrt (1 Kor 11,23; 15,1; 1 Thess 4,15). Für unsere heutige Predigt ist es notwendig, dass die Gemeinde Gelegenheiten hat, das Schriftwissen zu erwerben, auf das sich die Predigt bezieht. Es ist daher gut, wenn Textpredigten mit der Lesung des ausgewählten Schriftabschnitts beginnen.

Ein dritter Aspekt der paulinischen Predigten ist die metaphorische Sprache.<sup>21</sup> Wir finden lebhafte Bilder, die hauptsächlich aus dem Leben hellenistischer Häuser und Städte stammen, z. B. Handel (Phlm 18–19), Rechtsgeschäfte (Röm 7,1–3; Gal 3,15; 4,1–2), Gebäude (1 Kor 3, 9–15; Gal 2,18), Sport (1 Kor 9,24–27; Phil 3,14; 2 Tim 4,7–8), Kriegsführung (Eph 6,10–17), Haushalt (Röm 14,4; 1 Kor 13; 12; 1 Kor 5,7; Gal 4,9), Familie (1 Kor 13,11; 1 Thess 2,7; Gal 4,19), aber auch Vegetation (Röm 11,17–24; 1 Kor 3,7–9; 15,42–44; Gal 6,7–9) und viele mehr. Offensichtlich konnte Paulus sein Publikum so ansprechen, dass alltägliche Erfahrungen und Emotionen in ihnen lebendig wurden. Geschickt verwendet er Metaphern, damit die Hörer seine Botschaft nicht nur verstehen, sondern auch emotional davon bewegt werden (z. B. Gal 4,19; 1 Kor 9,23–27). Natürlich ist unser heutiges Leben anders. Was wir fühlen ist mit anderen Erfahrungen verknüpft. Wenn wir Paulus folgen wollen, müssen wir Bilder der heutigen Welt verwenden.

<sup>19</sup> Vgl. Stirewalt 2003, 9.

<sup>20</sup> Vgl. Stanley 2012.

<sup>21</sup> Vgl. Dunn 2003, 328–333.

Schließlich muss noch ein vierter, oft nicht genug beachteter Aspekt der paulinischen Rede erwähnt werden. An Wendepunkten in seinen Briefen oder an besonders wichtigen Stellen gestaltet der Apostel seine Formulierungen poetisch. Dann steigert sich Paulus zu dichterischer Sprache, zu rhythmischen Wiederholungen und manchmal sogar zu Reimen. Ein Beispiel ist die Schilderung des Sieges der Erlösung Christi in Röm 8,31–39, wo Paulus mit wiederholten Fragen arbeitet, die Aussagen sich reimen (V. 34 im griechischen Text) und ein Stakkato-Rhythmus in den Vers 38–39 die Aussage zu einem Höhepunkt führt. Ein anderes Beispiel ist der große Hymnus in Röm 14,7–9 mit schön gestalteten parallelen Aussagen, die aufgrund der gleichen Wortendungen im griechischen Text gereimt sind. Eine kurze letzte Zeile wird in Vers 8 angefügt, die mit dem Hinweis auf den Herrn schließt. Es folgt der Höhepunkt in Vers 9, der die kleinlichen Unterschiede in den Essgewohnheiten, um die sich die Gemeinde streitet (vgl. 14,2), einordnet in den großen Unterschied zwischen Leben und Tod, der doch von Christus überbrückt und zur Einheit gebracht ist. Das ist wunderbare Dichtung! Diese Poesie offenbart nicht nur, wie gut Paulus die Sprache beherrscht, sondern zeigt auch, welche Seiten der christlichen Botschaft seinen Herzschlag beschleunigen und ihn in Begeisterung ausbrechen lassen. Hier, mitten in einem ermahnenen Abschnitt, erscheint das Evangelium, die Grundlage aller Predigten des Paulus. Diesmal drückt sich das Evangelium nicht in einer langen Erklärung aus, sondern in der Schönheit der Sprache. Für unser Predigen lernen wir von Paulus, dass es der Aufgabe angemessen und auch lohnend ist, Mühe und Geschick in die Ausarbeitung einer Predigt zu investieren.

## 2. Analyse eines Abschnitts eines paulinischen Briefes

Wir werden nun auf den Abschnitt 1 Thess 5,12–15 hören.<sup>22</sup> Da eine Predigt immer ein Zeugnis unserer eigenen Erfahrung mit dem Textabschnitt ist, müssen wir diesen Text zunächst zu uns selbst sprechen lassen, bevor wir uns den Bedürfnissen der späteren Hörer zuwenden.

### 2.1 Struktur

Der erste Schritt besteht darin, die Sprache und Struktur des Abschnitts zu verstehen. Dazu gehört auch, den Anfang und das Ende des Abschnitts im Sinne des Autors zu bestimmen. Ein paar Sätze aus dem Kontext zu reißen oder eine Passage willkürlich abzugrenzen, führt zu einer falschen Schwerpunktsetzung.

---

<sup>22</sup> Zur Interpretation von 1. Thessalonicher siehe: Johanson 1987; Collins 1990; Wanamaker 1990; Malherbe 2000; Donfried und Beutler 2000; Fee 2009.

Wenn wir nach den strukturierenden Signalen von 1 Thess 5 suchen, stellen wir fest, dass der Apostel in Vers 11 zu einem Schluss kommt („daher“) und einen doppelten Imperativ verwendet, gefolgt von einer Bestätigung („wie ihr es tut“). Das ist das Ende eines ganzen Abschnitts über die eschatologische Existenz der Gläubigen (V. 1–11). In Vers 12 wird eine Ermahnung („Wir bitten euch“) und eine neue Anrede des Publikums („Brüder“) eingeführt. Damit wird der Beginn eines neuen Abschnitts signalisiert, der viele Ermahnungen enthält. Bis V. 15 geht es immer um die gegenseitigen Beziehungen in der Gemeinde und darüber hinaus. Der dann folgende Vers 16 bezieht sich auf ein anderes Thema und hat eine andere Form. Es gibt Ermahnungen in sehr kurzen Sätzen und zu allgemeineren Themen. Wir können aus diesen sprachlichen Merkmalen schließen, dass es gerechtfertigt ist, die Verse 12–15 als einen Abschnitt auszuwählen.

Nun werden wir uns den Abschnitt genau ansehen, um seine innere Struktur festzustellen.

- 12 a      Wir bitten euch aber, liebe Brüder,  
       b      erkennt an, die  
                     an euch arbeiten  
                     und euch vorstehen in dem Herrn  
                     und euch ermahnen;
- 13 a      habt sie umso lieber um ihres Werkes willen.  
       b      Haltet Frieden untereinander.
- 14 a      Wir ermahnen euch aber, liebe Brüder:  
       b      Weist die Unordentlichen zurecht,  
                     tröstet die Kleinmütigen,  
                     trägt die Schwachen,  
       c      seid geduldig gegen jedermann.
- 15 a      Seht zu, dass keiner dem anderen Böses mit Bösem vergelte,  
       b      sondern jagt allezeit dem Guten nach untereinander  
       c      und gegen jedermann.

Wir finden einen Parallelismus zwischen Vers 12–13 und 14–15. Beide Teile beginnen mit einer Aussage in der ersten Person, haben jedoch unterschiedliche Verben. Beide wenden sich an die „Brüder“ (Vokativ). Beide bringen Imperative, bei denen es um die Beziehung zu einer *klar beschriebenen* Gruppe von Gemeindegliedern geht, die jeweils in dreifacher Weise beschrieben wird (drei griechische Partizipien in V. 12b, drei Beschreibungen derer, für die gesorgt wird, in V. 14b). Die Imperative werden schließlich jedes Mal durch eine zusätzliche Aufforderung erweitert (13a und 14c). Dann folgt jeweils eine Aufforderung, die *nicht* an eine bestimmte Gruppe gerichtet ist (13b und 15).

Aus der Beschreibung der Gruppen in V. 12 und 14 können wir ableiten, wer in den beiden parallelen Abschnitten jeweils angesprochen wird. Die erste Mahnung richtet sich an die normalen Gemeindeglieder und betrifft ihre Beziehung zu den leitenden Personen. Die zweite Ermahnung richtet sich an die Leiter und betrifft

ihre Beziehung zu denen, für die sie verantwortlich sind. Der Aufruf zum Frieden in V. 13a gilt für beide Gruppen und stellt einen Übergang von einem Adressatenkreis zum nächsten dar. Die Ermahnung in V. 15 ist ebenfalls allgemein gehalten und wird durch den Blick auf die Gesellschaft außerhalb der Gemeinde (15c) zusätzlich erweitert. Sie bildet den Abschluss und den Übergang zum nächsten Abschnitt.

Die Struktur des Abschnitts offenbart das Anliegen des Paulus. Es geht ihm um die gegenseitigen Beziehungen der leitenden Persönlichkeiten und der Gemeindeglieder. Das war wohl ein potentieller Konfliktherd.

Die parallele Gestaltung der Ermahnungen und ihre gleiche Länge bezeugen, dass Paulus sich stark bemüht, nicht den Eindruck zu erwecken, dass er eine der beiden Gruppen bevorzugt. Er nimmt eine neutrale Position ein, damit er beiden Seiten zur richtigen Einstellung gegenüber der jeweils anderen helfen kann. Er hat die Vollmacht, nicht nur die einfachen Leute, sondern auch die Leiter zu ermahnen. Er steht beiden Gruppen gegenüber. Dies ist zugleich auch die räumliche Position desjenigen, der den Brief in der Gemeinde vorträgt. Er steht vor allen. Er vertritt eine dritte Partei, den Apostel, der jenseits des (potenziellen) Konflikts ist und es den Hörern ermöglicht, die Konflikte zwischen ihnen aus einer neuen Perspektive, der Perspektive des Evangeliums, zu betrachten.

## 2.2 Historischer Kontext: Soziale Situation

Die Beziehung zwischen den Leitern und denen, die ihnen anvertraut waren, ist eine Frage der Soziologie. Das führt uns zum nächsten Schritt des Hörens auf den Text, der Rekonstruktion des historischen Kontextes. Die Bedeutung von Wörtern und Sätzen hängt immer vom Kontext ab, nicht nur vom expliziten unmittelbaren Kontext der mündlichen Äußerung oder des Briefes, sondern auch vom implizierten Kontext der Situation und dem bei den Hörern vorausgesetzten kulturellen Wissen. Das Problem ist, dass wir nicht in der Kultur des ersten Jahrhunderts leben. Die Kultur hat sich verändert, auch die soziologischen Muster. Wir haben ein anderes symbolisches Universum im Kopf. Unsere Herausforderungen und Problemen sind anders.

Wir riskieren, die paulinischen Briefe falsch zu verstehen, wenn wir – sicher unbewusst – davon ausgehen, dass das, was Paulus sagt, in der Weise gemeint ist, wie wir es in unserer Kultur und unseren Umständen für sinnvoll halten. Dieses Risiko steigt noch, wenn wir Worte des Paulus auswählen, um Antworten auf Fragen zu finden, die *wir* im Kopf haben. Könnte es nicht sein, dass unsere Frage im Licht des Textes falsch ist, dass das, was wir für unser Problem halten, nur ein scheinbares ist? Die paulinischen Briefe zu predigen bedeutet nicht, Teile seiner Briefe zur Beantwortung unserer Probleme anzuwenden, sondern zunächst einmal aus dem Studium seiner Briefe unsere wirklichen Bedürfnisse, Probleme und Fragen zu erkennen.

Die einzige Möglichkeit, das Risiko zu minimieren, die Briefe des Paulus falsch zu verstehen, ist eine sorgfältige historische Exegese. Diese schließt auch eine Untersuchung der allgemeinen historischen Umstände (politisch, sozial, kulturell, religiös usw.) ein und eine Rekonstruktion der besonderen Situation, die die Abfassung des Briefes auslöste. Obwohl es nicht möglich ist, die Situation im ersten Jahrhundert vollständig zu rekonstruieren, wird unser Textverständnis umso besser sein, je mehr wir über Paulus und seine Adressaten wissen. Historische Exegese ist die einzige Möglichkeit zu kontrollieren, ob unsere Interpretation dem Text treu bleibt oder ob wir in den Text hineinlegen, was wir, ausgehend von heutigen Überlegungen, erkennen wollen.

Für unseren Abschnitt ist eine sozialwissenschaftliche Exegese besonders relevant.<sup>23</sup> Für eine Person des ersten Jahrhunderts war die soziale Stellung einer der wichtigsten Aspekte des Lebens. Sozialer Status war an der Kleidung sichtbar, zeigte sich daran, wo jemand in Versammlungen sitzen durfte, wurde vor allem erkennbar in den öffentlichen Ehrungen, die eine Person erhielt. Zuteilung von Ehre war unterschiedlich, je nachdem eine Gruppe als „naturegeben“ angesehen wurde (Familie, Sippe oder Volk) oder sich freiwillig zusammenschloss. Der Leiter einer „naturegebenen“ Gruppe (z. B. der Familienvater oder der aus adligem Geschlecht stammende König), repräsentierte die Ehre der Gruppe.<sup>24</sup> Jeder, der den Leiter herausforderte, musste mit Gegenreaktionen der gesamten Gruppe rechnen. Ein abweichendes individualistisches Urteil eines Gruppenmitglieds wurde als Illoyalität gewertet, denn es war die Pflicht aller, demjenigen Ehre zu erweisen, dem Ehre gebührte. Kritik an den Leitern galt als Mangel an Einsatz für die ganze Gruppe, ja sogar ein Zersetzen der gesellschaftlichen Ordnung.

Bei Gruppen, für die man sich freiwillig entschied, war es komplizierter (z. B. Handlungsgilden, Bestattungsvereine oder religiöse Kultgemeinden).<sup>25</sup> Da die Gruppe durch persönliche Entscheidung der Mitglieder oder durch Verhandlung entstand, war nicht von vornherein klar, wer die Führung übernehmen soll – im Gegensatz zu der klaren Situation im Haushalt mit dem Vater als Oberhaupt. Führungspositionen wurden zu einer Frage des Wettbewerbs und der Auseinandersetzung. Natürlich bot es sich an, Personen zu auszuwählen, die höheren sozialen Status und daher normalerweise mehr finanzielle Mittel, bessere Bildung und größere rhetorische Kompetenz hatten. Mitglieder der Gruppe mit gleichem sozialen Status konnten jedoch gegen die Amtsinhaber vorgehen. Der so entstehende Machtkampf musste zwangsläufig auch die jeweiligen Familienmitglieder, Abhängigen und Anhänger betreffen. So war immer die gesamte Gruppe in die Auseinandersetzung hineingezogen.

Im ersten Brief des Paulus an die Thessalonicher gibt es keinen Hinweis darauf, dass die Gemeinde unter dem Streben einiger Gemeindeglieder nach kirchlichen

<sup>23</sup> Vgl. deSilva 1996.

<sup>24</sup> Malina und Neyrey 1991, 38–41.

<sup>25</sup> Vgl. Ascough 2000; Harland 2003.

Ämtern litt. Es ist nicht einmal wahrscheinlich, dass es bereits eine feste Einrichtung kirchlicher Ämter gab. Warum sah es der Apostel als nötig an, sich mit der Frage nach der Akzeptanz von Leitung zu befassen? Offensichtlich befanden sich die Gemeindeleiter nicht in einer unangefochtenen Stellung. Wir wissen nicht, wie sie in ihre Führungsposition gekommen sind. Hat Paulus selbst Personen ausgewählt, die er für qualifiziert hielt (Apg 14,23; 1 Tit 1,5)? Oder haben sie diese Aufgabe aufgrund einer charismatischen oder natürlichen Kompetenz angenommen? Sie hatten wahrscheinlich einen sozialen Rang, der sie für die Gemeindeglieder akzeptabel machte. Die Kirche war jedoch jung, ihre Strukturen noch fragil. Es war das Anliegen des Paulus, einen Machtkampf um Leitungspositionen zu verhindern.

### 2.3 Den Abschnitt verstehen: Die Abfolge der Gedanken

Wir achten jetzt genau auf die Aussagen in dem Abschnitt, um ihre Funktion zu erkennen. Wenn Paulus *die einfachen Gemeindeglieder* anspricht, verwendet Paulus drei Partizipien, um die Aufgabe der Leiter zu beschreiben (12b): *harte Arbeit, vorstehen* „im Herrn“ – ein Zusatz, der die Akzeptanz durch die Gemeinde einfordert – und *ermahnen*. Die Reihenfolge ist aufschlussreich. Er beginnt mit der Aufgabe, die am einfachsten von den Mitgliedern anerkannt werden kann, endet mit der, die manchmal nicht so leicht anzunehmen ist. Ziel des Paulus ist die Wertschätzung der Leiter. Wenn er mit dem Letzten angefangen hätte – wörtlich: den Verstand [richtig] setzen, d. h. jemanden ermahnen – wäre es schwerer gewesen, die Akzeptanz der Hörer zu gewinnen.

Es folgt eine Ermahnung, die nach Ehre und sogar Liebe ruft (13a). Es ist interessant, aus welchen Gründen die Leiter respektiert und geliebt werden sollten. Paulus hätte auf die Bedeutung des Amtes verweisen können. Er hätte die Gemeinde an die Handauflegung erinnern können. Er hätte auf sich selbst oder eine andere Instanz Bezug nehmen können, die die Leiter eingesetzt hat. Stattdessen bezieht er sich auf die Arbeit der Leiter. Autorität erwächst aus Engagement und Kompetenz für die Aufgabe.

In der zweiten Hälfte des Abschnitts werden *die führenden Personen* angesprochen. Paulus wusste, dass eine unsensible Leitungstätigkeit zum Zusammenbruch der Kirchenordnung führen kann. Wenn wir jedoch beachten, welche Autorität führende Persönlichkeiten in der Zeit des Paulus hatten, muss es wohl etwas überraschend gewesen sein, dass parallel zu denen, die geführt wurden, auch die Leiter Ermahnungen erhalten.

Sie erhalten drei Hinweise, wie sie mit Gemeindegliedern umgehen sollen, die ihre Hilfe benötigen (14b). Auch hier ist die Reihenfolge beachtenswert. Die erste Ermahnung ist die schwierigste: „Weist die Unordentlichen zurecht“ (das gleiche Verb wie in V. 12b<sup>3</sup>). Gleich zu Beginn ermutigt Paulus die Leiter, sich nicht vor den schwierigen Führungsaufgaben zu drücken. Wir wissen nicht, was die

Unordentlichen falsch gemacht haben (vgl. 4,11–12). In jedem Fall zeigten sie ein inakzeptables Verhalten. Die zweite Ermahnung betrifft die Kleinmütigen, die dritte die Schwachen. Beides sind weniger Fehler, eher Schwächen. Die dann noch folgende Mahnung umfasst alle und hat überhaupt kein negatives Attribut mehr (14c). Leiterschaft wird immer mehr im Bild des guten Hirten dargestellt.

#### 2.4 Den Abschnitt erleben: Was durch ihn geschieht

Wir müssen einen Schritt weitergehen. Exegese zu betreiben ist nicht nur die Aufgabe, die Sätze zu *verstehen*, sondern auch ihre *Wirkungen* zu zeigen. Die paulinischen Briefe sind performativ. Sie informieren oder ermahnen nicht nur, sie *machen* auch etwas mit der Zuhörerschaft.<sup>26</sup>

Was geschah, als der Brief vor der versammelten Kirche laut vorgelesen wurde (1 Thess 5,27)? Jemand mit ausreichender Bildung bereitete sich für eine öffentliche Aufführung des Briefes vor. Die Versammlung war so angeordnet, dass sich die Zuhörer gegenseitig sehen konnten. Nach den sozialen Gepflogenheiten nahmen die Führer der Gemeinde prominente Plätze ein. Der Aufführende wendet sich nacheinander an die jeweiligen Gruppen: die Gemeindeglieder und die Leitenden. Er spricht direkt zu ihnen. Und alle anderen hören mit, was zu den Angesprochenen gesagt wird, und beobachten die Reaktionen der Gruppe. Wenn er sich von einer Gruppe abwendet und sich zur anderen hinbewegt, weitet er zunächst die Ermahnung für alle aus und fordert: „Haltet Frieden untereinander (13b)“. Dieser Überleitungssatz gibt dem Darsteller Zeit, sich mit seinem ganzen Körper zu bewegen. Ähnlich noch einmal am Ende in Vers 15: Alle werden zusammengenommen und aufgerufen, nicht am Bösen zu hängen und sich dem Tun des Guten zuzuwenden. Und schließlich ist in einer großen Geste die Welt draußen einbezogen: „gegen jedermann“ (15c).

Während Paulus die Gemeindeglieder auffordert, ihre Leiter anzunehmen und sogar zu lieben, lenkt er den Blick der Gemeinde hin zu den Leitern: Mit wachsender Wertschätzung sollen sie auf die Verantwortlichen der Gemeinde blicken. Und wenn die Leiter aufgefordert werden, sich um die Bedürftigen und um alle Glieder zu kümmern, schauen die Leiter auf die in der Versammlung Anwesenden, auf die so verschiedenen Gläubigen. Nur wenige tun Falsches, manche sind schwach im Glauben, alle brauchen Geduld. Während sie die Glieder der Gemeinde ansehen, wird ihre Haltung ihnen gegenüber immer positiver. In dem Moment, in dem sie auf die Ermahnung des Paulus hören, beginnen sie bereits zu tun, was gefordert ist. Die Wörter bewirken in den Hörern, was sie ausdrücken. Der Brief fordert nicht nur eine positive Beziehung zwischen Leitern und Kirchenmitgliedern, er erschafft sie auch.

<sup>26</sup> Vgl. Downing 2000. Zur Performanz von 1 Thess 5,12–15 siehe Oestreich 2012, 189–197.

### 3. Grundriss einer auf dem Abschnitt basierenden Predigt

#### 3.1 Botschaft und Ziel der Predigt

Nachdem wir herausgefunden haben, was der Abschnitt in seinem ursprünglichen Kontext kommuniziert und was er mit den Hörern in Thessaloniki macht, gehen wir weiter, um herauszufinden, was er in unserer heutigen Welt sagen könnte. Diese Frage kann nicht objektiv beantwortet werden, als würde der Text nur eine einzige richtige Anwendung zulassen. Vielmehr kann die Botschaft für unsere Zeit nur nach einem Prozess der Verinnerlichung des Textes gefunden und als persönliches Zeugnis dargestellt werden. Deshalb werde ich beschreiben, was der paulinische Text mit mir gemacht hat.

Was mich an diesem Text am meisten beeindruckt hat, ist die positive Einstellung gegenüber den Leitern. Das hat mich erstaunt. Paulus bittet die Gemeindeglieder nicht, die Leiter wegen ihrer göttlichen Berufung oder rituellen Einsetzung zu lieben, sondern wegen ihrer Arbeit. Und Paulus ist nicht naiv. Er weiß sehr gut, dass die Leiter nicht perfekt sind und Ermahnung brauchen (14). Er weiß sogar, dass es auch auf Seiten der Führungspersonen Böses gibt, das vergolten werden könnte (15). Trotzdem schreibt er in seinem Brief einen Abschnitt, der einen positiven Blick auf sie erzeugt.

Ich selbst habe Probleme mit Kirchenleitern. Ich leide darunter, dass einige der Amtsträger in Schlüsselpositionen – meiner Meinung nach – keine Zukunftsvision haben, sich rückwärts orientieren, zu langsam handeln und manchmal einfach inkompetent sind – noch einmal: nach meiner Wahrnehmung. Mir gefällt, dass Paulus Effektivität und Kompetenz betont. Zumindest bittet er die Gemeindeglieder, die Leiter aufgrund ihrer *Arbeit* zu lieben (13 a). Ich befinde mich gewissermaßen unter den gewöhnlichen Gemeindegliedern und lese den Abschnitt von diesem Standpunkt aus. Es ist wahr, manchmal bin ich auch in einer Führungsposition und für Gemeindeglieder, Kollegen oder Studierende verantwortlich. (Ich frage mich, was sie von mir denken werden.) Wenn ich eine Predigt für Pastoren und andere Leiter vorzubereiten hätte, würde ich ein anderes Konzept erarbeiten. Aber in der ersten Begegnung traf mich der Text in der Situation, dass ich an Kirchenleitern leide. Deshalb wird meine Predigt bei dieser Perspektive bleiben. Ich werde zu den Zuhörern als jemand sprechen, der genau wie sie unter der Leitung von Autoritäten steht.

Was wird meine Botschaft sein? Der gesamte Abschnitt ist eine Ermahnung und könnte so zusammengefasst werden: Liebt eure Leiter! Sollte ich das als Botschaft meiner Predigt (oder als Überschrift) nehmen? Damit würde ich Paulus nicht gerecht, da ich nicht wie er das Evangelium zur Grundlage meiner Predigt machen würde. Ich würde auch den Kontext des gesamten Briefes an die Thessalonicher ignorieren, der mit dem Evangelium beginnt und durchweg darauf anspielt (1,3–5; 2,8.13; 4,14.17; 5,5.8–10). Auch würde diese Botschaft nichts ausrichten, weil es normalerweise unmöglich ist, Führungspersonen zu würdigen,

die man für inkompetent hält. Wo ist das Evangelium in diesem Abschnitt? Darauf wird in der Formulierung „die euch vorstehen in dem Herrn“ Bezug genommen (12b). Darüber hinaus ist das Evangelium durchgehend präsent in der positiven Einstellung. Es ist das Wissen um die Erlösung durch Jesus, durch das Paulus eine andere Perspektive auf die Leitungskräfte der Kirche gewinnt. Sie arbeiten hart, sie geben ihr Bestes. Manchmal scheitern sie, aber das ist kein Grund zur Verzweiflung und keine Rechtfertigung, es ihnen heimzuzahlen. Das ist das Wesentliche des Evangeliums: Gott hat ein Mittel gegen menschliche Fehler. Ist es nicht so? Dies gilt auch für die Fehler der Kirchenleiter. Wie alle menschlichen Fehler werden sie die Arbeit behindern, sie werden dem Werk der Kirche schaden. Daher ist unsere Geduld gefordert. Aber sie werden nicht die Kirche zerstören. Das ist die gute Nachricht dieses Abschnitts, die ich gefunden habe und die ich verkünden werde: *Christus, das Oberhaupt der Kirche, hat die Kontrolle – durch ihre Leiter und trotz ihrer Leiter.*

### 3.2 Gliederung der Predigt

#### A. Einleitung

##### Schriftlesung

*Ich werde mit einer Lesung des Abschnitts beginnen. Dadurch wird den Hörern deutlich, dass der Bibelabschnitt die Grundlage der Predigt darstellt. In der Lesung werde ich die parallele Struktur deutlich erkennbar machen (vielleicht werde ich mich jeweils den einfachen Gemeindegliedern und den Leitern auch körperlich zuwenden) und den Emotionen Ausdruck geben.*

#### B. Hauptteil

##### 1. Probleme mit Leitern

*Ich werde das Problem mit den Leitungskräften erklären, das Paulus im Sinn hat. Ich werde die Situation auf eine solche Art und Weise beschreiben (Wortwahl, Beispiele), dass die Zuhörer erkennen, dass wir diese Probleme auch heute haben.*

##### 1.1 Enttäuscht von den Leitern

Die Erwartungen an Kirchenleiter sind hoch wegen der geistlichen Dimension ihres Dienstes und der göttlichen Kraft, die damit verbunden ist. Doch es gibt Enttäuschungen.

##### 1.2 Kampf um Einfluss

In der Zeit des Paulus waren Führungspositionen umkämpft, weil sie mit gesellschaftlicher Ehre verbunden waren. Wer ein Leitungsamt erstrebte, zeigte zunächst seine Unzufriedenheit mit der Arbeit der bisherigen Leitung und suchte andere zu überzeugen, der bessere Leiter zu sein.

Unzufriedenheit mit der Leitung gibt es heute auch. Allerdings ist damit meistens kein Streben nach einem Leitungsamt verbunden. Kritik an Führungskräften – auch meine eigene Kritik – ist Kampf um *indirekten* Einfluss. Wer indirekt Einfluss nimmt, muss weniger Verantwortung für die Folgen seines Wirkens tragen als der, der ein Leitungsamt hat.

## 2. Positive Einstellung gegenüber den Leitern

*Dieser Teil beschreibt die Aspekte der positiven Einstellung des Paulus, wie sie in dem Textabschnitt entwickelt werden. Die emotionale Stimmung, die ich in den Hörern wecken will, ist Erstaunen und Bewunderung. Jeder Punkt soll durch heutige Illustrationen lebendig werden.*

*Zunächst legt die Struktur des Textes (der Parallelismus) zwei Punkte nahe:*

### 2.1 Positiver Blick auf die Leiter

Im ersten Teil hilft uns Paulus, positiv auf die Leiter zu blicken:

a) wegen ihrer schweren Arbeit. Es wird sichtbar, was Leitern abverlangt wird, besonders, wenn es notwendig ist, jemanden zu korrigieren (12b). Es wird ein hochschätzender Blick auf die Leiter geschaffen.

b) wegen ihrer Arbeit, nicht wegen ihres heiligen Amtes (13a). Es handelt sich nicht um eine formale Autorität, kommt vielmehr dem nahe, was wir heute funktionale Autorität nennen.

### 2.2 Positiver Blick der Leiter auf uns

Im zweiten Teil hören wir mit, welche Ermahnung Paulus den Leitern gibt. Daraus erkennen wir, wie die Leiter uns einfache Gemeindeglieder sehen sollten: Einige von uns benötigen Korrektur, andere benötigen Ermutigung, wieder andere benötigen Seelsorge. Uns allen soll mit Geduld begegnet werden. Wir stellen fest, dass wir als Gemeindeglieder zunehmend wertschätzend gesehen werden (14bc). Was für eine angenehme Art, Leitung zu erleben!

*Beachte, dass in meiner Predigt – anders als im Brief des Paulus – der zweite Teil des Abschnitts ebenfalls auf die einfachen Gemeindeglieder angewendet wird, nicht auf die Leiter. Die Hörer der Predigt werden im zweiten Teil nicht als Leitende angesprochen, sie sollen sich jetzt nicht in einer neuen Rolle wahrnehmen. Ich selbst habe bei meinem Textstudium den zweiten Teil genauso wie den ersten als Gemeindeglied gehört, als jemand, der Leitung durch andere erlebt. Was ich dabei erkannt habe, will ich weitergeben.*

### 2.3 Christus sieht unser Potenzial und hat ein Heilmittel gegen unsere Fehler

*Der Textabschnitt spricht nicht nur zu zwei Gruppen. Er enthält auch eine dritte Position, die des Apostels Paulus. Paulus hilft uns, unsere Situation aus der Perspektive des Evangeliums zu betrachten. Deshalb gibt es in der Predigt einen dritten Teil.*

Im dritten Teil betone ich, aus welcher Wurzel die positive Einstellung des Paulus erwächst, mit der er Probleme zwischen Führungskräften und denjenigen, die ihnen anvertraut sind, betrachten kann. Das Evangelium ermöglicht es ihm – wie auch uns –, den persönlichen Einsatz und die Anstrengungen der Leiter zu würdigen. Wir sehen unsere Leiter so, wie Christus uns Menschen sieht. Daher erkennen wir nicht nur ihren gegenwärtigen Zustand, sondern auch ihr Potenzial. Da Christus nicht an unseren Fehlern verzweifelt, sondern ein Heilmittel hat, brauchen wir nicht an den Fehlern unserer Leiter zu verzweifeln: Christus, das Haupt der Kirche, hat die Kontrolle – durch ihre Leiter und trotz ihrer Leiter.

### C. Konsequenzen

Im letzten Abschnitt werden Schlussfolgerungen gezogen. Ich werde die emotionale Seite dieser Botschaft betonen. Wir müssen Fehler weder ignorieren noch beschönigen, weder die der Leiter noch unsere eigenen. Es besteht kein Grund zur Verzweiflung. Ich werde die Hörer zu realistischen Erwartungen ermutigen, zu einer fairen Bewertung der Arbeit ihrer Führungskräfte und einer wertschätzenden Haltung ihnen gegenüber.

### Literatur

- Ascough, Richard S.: „The Thessalonian Christian Community as a Professional Voluntary Association.“ *JBL* 119, 2000, 311–328.
- Barclay, John M. G.: „Mirror-Reading a Polemical Letter: Galatians as a Test Case.“ *JSNT* 31, 1987, 73–93.
- Botha, Pieter J. J.: „Letter Writing and Oral Communication in Antiquity.“ *Scriptura* 42, 1992, 17–34.
- Botha, Pieter J. J.: „The Verbal Art of the Pauline Letters: Rhetoric, Performance and Presence.“ Stanley E. Porter und Thomas H. Olbricht (Hg.): *Rhetoric and the New Testament: Essays from the 1992 Heidelberg Conference*. JSNT.S 90, Sheffield: Sheffield Academic, 1993, 409–428.
- Ciampa, Roy E.: „Paul’s Theology of the Gospel.“ Trevor J. Burke und Brian S. Rosner (Hg.): *Paul as Missionary: Identity, Activity, Theology, and Practice*. Library of New Testament Studies 420, London: T & T Clark, 2011, 180–191.
- Collins, Raymond F. (Hg.): *The Thessalonian Correspondence*. BETHL 87. Leuven: Univ. Press, 1990.
- deSilva, David A.: „‘Worthy of his Kingdom’: Honor Discourse and Social Engineering in 1 Thessalonians.“ *JSNT* 64, 1996, 49–79.
- Dodd, Brian: *Paul’s Paradigmatic ‘I’: Personal Example as Literary Strategy*. JSNT.S 177. Sheffield: Sheffield Academic, 1999.

- Donfried, Karl P.: *The Roman Debate: Revised and Expanded Edition*. Edinburgh: T&T Clark, 1991.
- Donfried, Karl P., und Johannes Beutler (Hg.): *The Thessalonians Debate: Methodological Discord or Methodological Synthesis?* Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000.
- Downing, F. Gerald: *Doing Things with Words in the First Christian Century*. JSNT.S 200. Sheffield: Sheffield Academic, 2000.
- Dunn, James D. G.: *The Theology of Paul the Apostle*. London: T & T Clark, 2003.
- Engemann, Wilfried: „On Man’s Re-Entry into his Future: The Sermon as a Creative Act.“ Gerrit Immink und Ciska Stark (Hg.): *Preaching: Creating Perspective*. Studia Homiletica 4. Utrecht: Societas Homiletica, 2002, 25–49.
- Fee, Gordon D.: *The First and Second Letters to the Thessalonians*. NICNT. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009.
- Harland, Philip A.: *Associations, Synagogues, and Congregations: Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*. Minneapolis, MN: Fortress, 2003.
- Hester, James D.: „Speaker, Audience and Situations: A Modified Interactional Model,“ *Neotestamentica* 32, 1998, 75–94.
- Johanson, Bruce C.: *To all the Brethren: A Text-Linguistic and Rhetoric Approach to 1 Thessalonians*. Coniectanea Biblica. NT Ser. 16. Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1987.
- Josuttis, Manfred: *Rhetorik und Theologie in der Predigtarbeit: Homiletische Studien*. München: Kaiser, 1985.
- Kennedy, George A.: *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina, 1984.
- Klauck, Hans-Josef: *Die antike Briefliteratur und das Neue Testament: Ein Lehr- und Arbeitsbuch*. Paderborn: Schöningh, 1998.
- Malherbe, Abraham J.: „Exhortation in 1 Thessalonians.“ *NT* 25, 1983, 238–256.
- Malherbe, Abraham, J.: „Pastoral Care‘ in the Thessalonian Church.“ *NTS* 36, 1990, 375–391.
- Malherbe, Abraham, J.: *Paul and the Popular Philosophers*. Minneapolis, MN: Fortress, 1989.
- Malherbe, Abraham J.: *The Letters to the Thessalonians: A New Translation with Introduction and Commentary*. Anchor Bible 32b. New York: Doubleday, 2000.
- Malina, Bruce J., und Jerome H. Neyrey: „Honor and Shame in Luke-Acts: Pivotal Values of the Mediterranean World.“ Jerome H. Neyrey (Hg.): *Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*. Peabody, MA: Hendrickson, 1991, 25–65.
- Mitchell, Margaret M.: „New Testament Envoys in the Context of Greco-Roman Diplomatic and Epistolary Conventions: The Example of Timothy and Titus.“ *JBL* 111, 1992, 641–662.

- Murphy-O'Connor, Jerome: *Paul the Letter-Writer: His World, His Options, His Skills*. Colleagueville, MN: The Liturgical Press, 1995.
- Oestreich, Bernhard: *Performanzkritik der Paulusbriege*. WUNT 296. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.
- Otto, Gerd: *Rhetorische Predigtlehre: Eine Einführung*. Mainz: Grünewald Verlag, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1999.
- Pitts, Andrew W.: „Hellenistic Schools in Jerusalem and Paul's Rhetorical Education.“ Stanley E. Porter (Hg.): *Paul's World*. Pauline Studies 4. Leiden: Brill, 2008, 19–50.
- Porter, Stanley E.: „Paul as Epistolographer and Rhetorican?“ Stanley E. Porter und Dennis L. Stamps (Hg.): *The Rhetorical Interpretation of Scripture: Essays from the 1996 Malibu Conference*. JSNT.S 180. Sheffield: Sheffield Academic, 1999, 222–248.
- Porter, Stanley E.: „The Theoretical Justification for Application of Rhetorical Categories to Pauline Epistolary Literature.“ Stanley E. Porter und Thomas H. Olbricht (Hg.): *Rhetoric and the New Testament: Essays from the 1992 Heidelberg Conference*. JSNT.S 90. Sheffield: Sheffield Academic, 2001, 100–122.
- Richards, E. Randolph: *Paul and First-Century Letter Writing: Secretaries, Composition and Collection*. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004.
- Sampley, J. Paul, und Peter Lampe (Hg.): *Paul and Rhetoric*. New York und London: T&T Clark, 2010.
- Schnabel, Eckhard J.: *Paul the Missionary: Realities, Strategies and Methods*. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2008.
- Stanley, Christopher D. (Hg.): *Paul and Scripture: Extending the Conversation*. Early Christianity and Its Literature 9. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012.
- Stirewalt, M. Luther: *Paul, the Letter Writer*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003.
- Stowers, Stanley Kent: *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*. Library of Early Christianity 5. Philadelphia, PA: Westminster Press, 1986.
- Tsang, Sam: „Are We ‚Misreading‘ Paul? Oral Phenomena and Their Implication for the Exegesis of Paul's Letters,“ *Oral Tradition* 24/1, 2009, 20–225.
- Vegge, Tor: *Paulus und das antike Schulwesen: Schule und Bildung des Paulus*. ZNW Bh. 134. Berlin: de Gruyter, 2006.
- Wanamaker, C. A.: *The Epistles to the Thessalonians: A Commentary on the Greek Text*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans, 1990.
- Witherington III, Ben: *New Testament Rhetoric: An Introductory Guide to the Art of Persuasion in and of the New Testament*. Eugene, OR: Cascade, 2009.

**Abstract**

Pauline letters are helpful sources for modern homiletics. The analysis of this New Testament material shows that the main statement of a fruitful sermon consists of God's salvific act in Christ. Such a proclamation adapted to the local church situation and carefully shaped can be life-changing for everyday behaviour of the audience. Therefore, it is essentially necessary that the preacher himself is moved by this message. Using the example of 1 Thess 5:12-15, a sermon based on these Pauline principles is proposed. In doing so, the situational context, the exegesis and the effect of the sermon text is dwelled on in preparation for the sermon, and afterwards a sermon elaboration is outlined that includes a modern application.

**Résumé**

Les lettres pauliniennes représentent des sources utiles pour l'Homilétique moderne. L'analyse de cette portion du Nouveau Testament montre que l'idée principale d'un sermon fructueux repose sur l'acte de salut de Dieu en Christ. Une telle proclamation adaptée à la situation de l'église locale et soigneusement conçue peut influencer de manière drastique le comportement quotidien de l'auditoire. Cependant, il est essentiel que le prédicateur soit lui-même touché par ce message. Utilisant à titre d'exemple 1 Thessaloniens 5:12-13, un sermon basé sur ces principes pauliniens est proposé. Ce faisant, le contexte de la situation, l'exégèse et l'essence du message textuel sont considérés pour la préparation du sermon, puis s'ensuit son développement qui inclut une application moderne.

Bernhard Oestreich, Ph.D., ist Professor für Neues Testament an der Theologischen Hochschule Friedensau.  
E-Mail: [bernhard.oestreich@thh-friedensau.de](mailto:bernhard.oestreich@thh-friedensau.de)

## From Detachment to Conversation: Early Adventist Interactions with the World Council of Churches

Stefan Höschele

### Abstract

When the Seventh-day Adventist Church first encountered the World Council of Churches in its formative phase, the denomination's inherited distance to ecumenical bodies and movements translated into a rejection of a membership offer – in spite of some cautious sympathy and the fact that a cooperative attitude and actual membership had been the church's stance with regard to the Foreign Mission Conference of North America. This article traces the history of Adventist-WCC relationships from its beginnings to the 1960s/70s, when theologians of the denomination engaged in conversations with WCC representatives. It interprets this dialogue as breaking new ground for the Adventist relationship to the larger Christian world and as leading to a matured attitude towards the Ecumenical Movement.

The interaction of Seventh-day Adventists with other churches and with ecumenical bodies is a topic that has been addressed only rarely so far. This is somewhat surprising, as the denomination has engaged in significant dialogues on the global level since the 1990s. Moreover, conversations with the World Council of Churches took place already in the late 1960s and early 1970s. Even if they did not lead to Adventist interest in becoming a WCC member, the fact that such annual encounters were possible and continued through seven years implies that interest in a constructive relationship existed on both sides already at that period. At the same time, there was a pre-history that is almost unknown, which is, therefore, the starting point of this article.

For the Ecumenical Movement, the first half of the 20th century was a period when earlier initiatives, experiments, voluntary movements and unitive concepts converged and came to a climax in the formation of national Christian councils<sup>1</sup> and, finally, the World Council of Churches. As heterogeneous as the movement began, it swept the Protestant landscape, included some Orthodox and would ultimately become a significant part of Roman Catholic thinking and activities as well. With their separatist heritage but a global vision, Adventists could evidently not ignore the various strands of ecumenism that developed in these decades. But

---

<sup>1</sup> Cf. the standard overview of the preceding phase in American ecumenism, Donald H. Yoder: "Christian Unity in Nineteenth-Century America" (Yoder 1954), 252, who appropriately calls this development "The Triumph of Federal Union."

answering the questions of how they should interact with the proponents of more visible Christian unity, how Adventist involvement in these initiatives should look like, and whether the entire scope of ecumenical activities was to be viewed with suspicion, needed considerable discussion. This article contains the first comprehensive account and analysis of early Adventist interactions with the WCC<sup>2</sup> during its formational phase and in a series of dialogical meetings in the late 1960s and early 1970s.<sup>3</sup>

### 1. Points of Departure: Adventist Ecumenical Scepticism and Developments in the Federal Council of Churches of Christ in America

The denomination's point of departure with regard to unitive ecumenism was utmost scepticism. This attitude was based on a double foundation: (1) the experience of Sunday advocates in America organizing themselves into political pressure groups in the late 19th century and (2) the longing to see the parousia and the preceding "last-day events" become reality.<sup>4</sup> Since the Adventist interpretation of these events included the persecution of true Sabbath keepers, plans of Sunday keeping Christians to establish more unity indicated to them that the Sunday law experiences of the 1880s and 1890s could be repeated anytime, thus implying that Jesus' Second Coming was at hand. It is largely with this peculiar interpretative grid of their unique apocalypticism that Adventist leaders would evaluate ecumenical developments in the period.

When the Federal Council of Churches of Christ in America (FCC) formed shortly after the turn of the century,<sup>5</sup> Adventists therefore felt that the oppression of minorities was coming back in the name of Protestant unity.<sup>6</sup> In their reasoning even the federation *principle* was wrong; any attempt of religious forces allying to secure a majority or to form a pressure group was a deviation from the gospel.<sup>7</sup> Moreover, the fact that Sunday sanctification was among the issues to

---

<sup>2</sup> The only major inquiry so far on Seventh-day Adventist attitudes to the World Council of Churches (and any aspect of the WCC from an Adventist perspective) is an M.A. thesis (Mwangachuchu 2000). Beyond presenting general information on the WCC, this thesis focuses on the question of membership in the council and presents an attempt at studying this issue systematically, but does not go beyond the arguments against WCC membership found in a few key articles.

<sup>3</sup> The article is originally part of a larger study: Stefan Höschele: "Interchurch Relations in Seventh-day Adventist History: A Study in Ecumenics," habilitation thesis, Charles University, Prague, 2016, 238–248 and 282–296.

<sup>4</sup> See *ibid.*, 190–198.

<sup>5</sup> On the general history of the FCC, see Hutchinson 1941.

<sup>6</sup> "The Federal Council of Churches," *Advent Review and Sabbath Herald* [hereafter *RH*], December 31, 1908, 3–4, and January 7, 1909, 3–4; K. C. Russell and W. A. Colcord: "Nearing the Final Crisis," *RH*, January 21, 1909, 17–18.

<sup>7</sup> See George B. Thompson: "The Great Federation Movement: Is It on Right Principles?," *Signs of the Times* [hereafter *ST*], September 11, 1907, 5, and the entire special issue *The Great Federation Movement*. *ST*, September 11, 1907, with several other articles on "The Federation Movement."

be considered by the Federal Council led Adventist thought leaders to the conclusion that this was the hidden (or even the not-so-hidden but predominant) agenda of the "Federation Movement."<sup>8</sup> Altogether, the entire project seemed to dilute Protestant principles and entice its representatives to lean toward Roman Catholicism,<sup>9</sup> a charge which amounted – for Adventist leaders – to apostasy.<sup>10</sup> In this framework, Adventist membership in the Federal Council was evidently inconceivable. The denomination's general approach to this precursor of other national Christian councils remained characterized by a mixture of suspicion, rejection and distance.<sup>11</sup> This does not mean that Adventists let FCC conferences pass unnoticed; at least in the 1940s, observers were regularly sent to general assemblies as well as to some subcommittees.<sup>12</sup> Moreover, some degree of SDA-FCC cooperation was possible in welfare activities: after World War II, such common initiatives directed at European countries actually worked very smoothly.<sup>13</sup> But altogether, the understanding of faith promoted by FCC leaders appeared so different from their interpretation of the biblical message<sup>14</sup> that Adventists could only note a situation of general incompatibility.<sup>15</sup> As the director of the

<sup>8</sup> Cf. Osarasa [sic]: "The Sunday Movement the Central Theme," *ST*, September 18, 1907, 4, and Asa O. Tait: "The Object of the Federation Movement," *ST*, September 18, 3–4.

<sup>9</sup> [Milton C. Wilcox:] "Roman Catholics and Church Federation," *ST*, July 8, 1908, 8, 5.

<sup>10</sup> Similar lines of reasoning are found in two books of Jones 1910 and 1913. Jones – a crucial protagonist of Adventism's theological turn towards a renewed *sola gratia* understanding in 1888 – was no longer a church member at the time of publishing these books, but his reasoning remained typically Adventist and was built on a radical understanding of religious liberty.

<sup>11</sup> Cf. the unsigned article "Menacing Federal Council Trends," *Ministry* 12.5, 1939, 36–37. Here the author quotes an article of another religious paper, *Christian Life and Faith*, which claimed that the "direct effect" of the FCC "has been division in many churches" and that it implied "anti-Christian attitudes and activities" (36). Added are charges of communism and dissatisfaction over the FCC's attempt at controlling Christian radio programmes in the country (37).

<sup>12</sup> See GCC [General Conference Committee] Minutes, October 29, 1941 (C. B. Haynes was sent to the FCC National Service Board), January 1, 1945, and November 22, 1948, General Conference Archives, Silver Spring, USA [hereafter GCA]. Various individuals also attended general FCC meetings. The most positive trace of such interaction is found in an article by T. J. Michael, "Listening in on the Cleveland Convention," *Ministry* 18.3, 1943, 5–6, 46. Michael rejoiced that SDA mission activities were publicly mentioned as exemplary because of their global nature (5).

<sup>13</sup> One example is an FCC welfare programme for Italy; like other churches from among the ecumenical sceptics (mentioned were the Southern Baptists), Adventists were represented by FCC and FMC agents, and apparently this mission was successful. See GCC Minutes, January 16 and June 25, 1945, GCA.

<sup>14</sup> In an interesting unpublished comment on an FCC document in 1941 (entitled "The Present Summons to a Larger Evangelism: A Message to the Churches"), the then General Conference President James L. McElhany, noted the good spirit of emphasizing evangelism but bemoaned that the document does not interpret "the things that are taking place in the world as being the fulfilment of prophecy, nor as pointing to the coming of the Lord"; see GCC Minutes, April 14, 1943, GCA.

<sup>15</sup> A 1946 Master's thesis presented an attempt at evaluating the history of the FCC and concluded "[t]hat the Federal Council has violated the historic American principle of separation of church and state is evident." See Robertson 1946, 100. This thesis, which was supervised by Frank Yost (see the following footnote), focuses on the issue of church-state separation and does not contain explicit

religious liberty department of the Adventist General Conference (the official most immediately responsible for interchurch contacts at the time), Frank Yost, put it in 1948: the denomination had “not been refused membership; it has never asked for it.”<sup>16</sup>

It is not surprising that SDA representatives renewed their interest in the development of the FCC during the late 1940s. Public attention to ecumenical matters was at a high point anyway, especially in North America. The Federal Council had announced plans to be moulded into a new and more broad-based organization, the National Council of the Churches of Christ in the United States (NCCCUA). It was to absorb several analogous organizations representing educational, missionary, and diaconical interests of American churches by 1950. Moreover, with the official establishment of the World Council of Churches in 1948, a new ecumenical era had evidently begun.

For Adventists, however, this new era seemed like a fulfilment of prophecies to which they had referred for several generations. Yost’s comments on the move towards a National Council are illuminating: he emphasized that the “formation of an ‘image to the beast’” in Revelation 13 “seems to us to require a uniting of churches”<sup>17</sup> who would then proceed to oppress and persecute those who do not participate in their united course of action. His reasoning found support in a quotation from Ellen White’s *Great Controversy*:

The Protestants of the United States will be foremost in stretching their hands across the gulf to grasp the hand of Spiritualism; they will reach over the abyss to clasp hands with the Roman power; and under the influence of this threefold union, this country will follow in the steps of Rome in trampling on the rights of conscience.<sup>18</sup>

The line of reasoning employed by Yost is remarkable. Not only did it aptly summarize Adventist feelings two generations after these words had been written by the movement’s prophet. His thought merits closer inspection also because he emphasized that in actual fact, Adventists were much *in favour* of a united Christianity, “not advocates of disunity.” In a precipitous turn of argument, he affirmed, “[w]e are very sympathetic with the efforts made by the Disciples of

---

Adventist reflections except in the end, where “Bible prophecy” is mentioned as a point of reference regarding “an intermingling of civil and religious powers in the United States” (109).

<sup>16</sup> Frank H. Yost, “New Drive for Church Unity,” *Ministry* 23.6, 1948, 19.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ibid.*, quoting Ellen White: *The Great Controversy Between Christ and Satan*, Oakland: Pacific Press, 1888, 588 (identical wording and page in the 1911 version). Interestingly, the 1884 formulation differed slightly; it expressed this prophecy in more definite terms (“Protestantism will yet stretch her hand across the gulf”), and in 1892, Ellen White even stated that this event is currently taking place: “Protestantism is now reaching hands across the gulf to clasp hands with papacy, and a confederacy is being formed to trample out of sight the Sabbath of the fourth commandment” (*An Appeal to Our Ministers and Conference Committees*, Special Testimonies, Series A, 1892, 38, quoted from the CD-ROM *Ellen White Writings* [2008]).

Christ, under the leadership of Alexander Campbell, a century and a quarter ago, to rally all Christendom into a great Christian union." Adventists, asserted Yost, "have no desire to see perpetuated the differences in belief and practice existing between Presbyterians, Baptists, Adventists, Roman Catholics, and/or any other churches." Yet he deemed the *method* of uniting Christians by forming broad-based councils problematic. According to him, the eschatological people of God was to be "one church – the united body of Christ," but true unity was only to "be found on Bible terms,"<sup>19</sup> which evidently meant a dogmatic basis more fully in line with Adventist theology.

## 2. Contacts with the Incipient World Council of Churches

With this background of scepticism regarding federal types of Christian unity, it was to be anticipated that Seventh-day Adventists would observe parallel developments on a global scale with an apprehension that made them decline the invitation to membership in the World Council of Churches. This does not mean that the choice of staying aloof was a course of action without alternative; after all, the exact shape of the WCC and types of participation were all subject to discussion in its early stages. However, Adventists clearly lacked the taste for ventures that contradicted with their apocalyptic orientation – or that seemed to fulfil part of the prophetic scenario they believed to lie before them.

The denomination's communications in the pre-history of the World Council confirm this general orientation but reveal noteworthy variations of the theme. Apparently no Adventist delegates participated in the 1927 Lausanne meeting of the World Conference on Faith and Order.<sup>20</sup> However, Arthur S. Maxwell, editor of the British SDA paper *Present Truth*, attended as a journalist. Maxwell reported in a straightforward and sympathetic manner, referring to the Adventist tradition of interpreting prophecy in only one instance, but praising the sincerity and "loftiest motives" of the conference organizers. He even included a call for prayer that the Christian leaders behind the Faith and Order movement "be guided by the Holy Spirit in their labors."<sup>21</sup>

The Swiss Adventist leader Jean Vuilleumier was somewhat more critical, bemoaning what he viewed as a trend towards "unity at the expense of truth." At the same time, Vuilleumier suggested that "a general movement toward the *maximum*

<sup>19</sup> Yost: "New Drive for Church Unity," 20.

<sup>20</sup> There is also no SDA response in Leonard Hodgson: *Convictions: A Selection from the Responses of the Churches to the Report of the World Conference on Faith and Order, Held at Lausanne in 1927*, London: SCM Press, 1934. However, the book contains a response of the Seventh Day Baptist General Conference; see *ibid.*, 58–61.

<sup>21</sup> Arthur S. Maxwell: "Is the League of Nations to Be Followed by the League of Churches?," *ST*, October 25, 1927, 8–9, 12, here 8; cf. also the sequel by the same author, Arthur S. Maxwell: "Can Christendom Combine?," *ST*, November 1, 1927, 8–9, 12.

of unity on 'Faith and Order'" instead of a *minimum*, in a "gradual and united recovery of truth possessed by the apostolic church" might achieve what was really called for. He argued, "There is no reason why the Protestant and Greek churches could not agree to unity gradually on points of organization first, and, later on, on points of doctrine" – if they followed his maximalist approach.<sup>22</sup> What Vuilleumier did not realize was that this sketch of an Adventist ecumenical model did not diverge substantially from the one that the architects of the Faith and Order Movement envisioned – the only major difference being that his model presupposed an end result that already existed: Seventh-day Adventist doctrine. Apparently the possibility that his own tradition contained imperfections did not dawn upon him.

When Faith and Order organized another world conference ten years later in Edinburgh, the denomination was officially represented, different from the analogous conference of Life and Work, which convened a few days earlier at Oxford. But the fact that Adventists were not among the delegates did not mean complete absence; as in Lausanne, the church sent an observer on a journalist's ticket,<sup>23</sup> this time Walter L. Emmerson, for whom this meeting started a lifelong interest in ecumenical matters.<sup>24</sup> While the initiative for attending came from the denomination's General Conference in the USA,<sup>25</sup> the individuals who ultimately participated were prominent British pastors, who did not have to travel far to attend.<sup>26</sup> The reports on the two conferences indicate both the general Adventist agreement on ecumenical matters and the areas where their assessment differed. On one side of the spectrum, Emmerson presented an extremely sympathetic general outlook on the Life and Work assembly by commending the spirituality and the critical view of the world presented in the conference.<sup>27</sup> On the other end was the 82-year old William W. Prescott, formerly a leading college Bible instructor in the denomination.<sup>28</sup> He presented the familiar Ellen White quote on the unification of

---

<sup>22</sup> Jean Vuilleumier: "The Great Church Council at Lausanne," *ST*, September 13, 1927, 3.

<sup>23</sup> Apparently Adventists were "not listed among the churches which were to be represented," i.e. they had too little contact with the Life and Work Movement until then to be included among the invitees. It is indicative of the SDA peripheral position in the emerging ecumenical movement that they did not take note of this conference as an ecumenical gathering but as one which focused on church-state relations. See J. I. Robison and E. D. Dick, June 18, 1937, GCA 21/1937-Northern Europe.

<sup>24</sup> Among Emmerson's publications are about 50 church magazine articles reporting about meetings and issues of ecumenical importance.

<sup>25</sup> GCOM [General Conferences Officers' Meeting Minutes], April 21, 1937; GCC, April 22, 1937, GCA; E. D. Dick and W. E. Read, April 25, 1937, GCA 21/1937-Northern Europe.

<sup>26</sup> Walter E. Read was Northern European Division president at the time; Harry W. Lowe was British Union president.

<sup>27</sup> Walter L. Emmerson: "Christianity Faces the Crisis," *ST*, September 28, 1937, 8–10, and "Diagnosing the World's Ills," *ST*, October 5, 1937, 8–10.

<sup>28</sup> Prescott published a four-part series: "Momentous Implications at Oxford – No. 1," *Ministry* 11.1, 1938, 14–15; "Implications at Oxford – No. 2," *Ministry* 11.2, 1938, 24–25; "The Threefold Union

Protestantism, Catholicism and Spiritualism,<sup>29</sup> added accusations of "Modernism" viz. a "liberal spirit"<sup>30</sup> and presented a defence of a spiritual unity model based on "the presence of the third Person of the Godhead" that forbade, according to his reasoning, attempts at "suggesting a particular form of unified organization."<sup>31</sup>

Between these two poles lay more descriptive and guarded but slightly critical reports by Harry Lowe, who attended the Faith and Order conference in Edinburgh.<sup>32</sup> Lowe, at that time the British Union president, apparently felt at home in the midst of the many denominations present.<sup>33</sup> Evidently in response to Prescott, he asserted that the Edinburgh delegates did *not* display "the spirit ... of blatant, destructive modernism."<sup>34</sup> Moreover, he expressed respect of "these obviously saintly and sincere men"<sup>35</sup> and of speakers such as John Mott even if disagreeing with his reasoning that the divisions of the church turned away people from God.<sup>36</sup> Lowe concluded that "it must ... be admitted that considerable progress was made toward union"<sup>37</sup> and ended in a positive note appearing to support the cause of Christian unity. Half a year later, Lowe contributed two more articles to the Adventist journal for pastors, *Ministry*, and repeated some general lines of argument while adding historical background and a discussion of "greatest obstacles to reunion."<sup>38</sup> Evidently, Prescott's one-sided interpretation did not represent the general Adventist feeling anymore; a "wait and see" attitude had gained ground.<sup>39</sup>

It is this noncommittal attitude that lay behind the dragging process which ultimately resulted in a refusal to accept membership in the World Council of Churches. Although there was no time at which an inclination towards becoming

---

Forming - No. 1," *Ministry* 11.4, 1938, 16-17; "The Threefold Union Forming - No. 2," *Ministry* 11.5, 1938, 18-19.

<sup>29</sup> Prescott: "Momentous Implications at Oxford - No. 1," 14; cf. also the wording of the title in the two articles "The Threefold Union Forming."

<sup>30</sup> Prescott: "Implications at Oxford - No. 2," 24; "The Threefold Union Forming - No. 2," 17.

<sup>31</sup> Prescott: "The Threefold Union Forming - No. 2," 16.

<sup>32</sup> His first reports are: "World Conference on Faith and Order," *ST*, November 9, 1937, 6-7, and "Unifying the Churches," *ST*, November 16, 1937, 6-7, 14-15.

<sup>33</sup> He writes, "Greek, Armenian, and Russian Orthodox dignitaries were there with flowing hair and striking robes; African and Indian bishops appeared in purple cassocks. Methodists, Episcopalians, Anglicans, Presbyterians, Congregationalists, Baptists, Brethren in Christ, Adventists, and many others were present at the sessions." "World Conference on Faith and Order," 6.

<sup>34</sup> Lowe: "Unifying the Churches," 7.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 6.

<sup>36</sup> Lowe: "World Conference on Faith and Order," 6.

<sup>37</sup> Lowe: "Unifying the Churches," 15.

<sup>38</sup> Lowe: "Ecumenical Movement Afterthoughts - No. 1," *Ministry*, 11.6, 1938, 20-21; "The Ecumenical Movement - No. 2," *Ministry*, 11.7, 1938, 17, 42, 44.

<sup>39</sup> It is perhaps more than a coincidence that another article appeared between the two halves of the second part in Prescott's series, i.e. on the same two pages: A. V. Olson: "Assuming the Role of Prophet," *Ministry* 11.2, 1938, 24-25. Olson, then president of the Southern European Division, admonished readers that they were called "to expound prophecy, not to project sensational predictions."

a member was clearly visible, the development that led to declining participation demonstrates dimensions typical of Adventist interchurch relations and is, therefore, significant. In 1938, Adventists were among the many denominations invited to join this new organization. The "Committee of Fourteen" officially addressed J. I. Robison, the denomination's secretary of the Northern European Division,<sup>40</sup> who felt the global denominational leadership had to speak on the issue. Robison's differentiated reasoning on the question is enlightening; he wrote to Ernest D. Dick, the General Conference secretary,

It would seem that their constitution does not involve any power to legislate over the participating churches and they do not claim any authority to act in the name of the various members. To join this organisation though would probably be contrary to the policies that we have followed in the past, although it might be some advantage in dealing with the governments, especially in Europe where oft-times our believers are brought in conflict with government authorities.<sup>41</sup>

Such cautious sympathy for the incipient WCC<sup>42</sup> was evidently not shared by Adventist leaders in the USA. Among them, some wanted to involve the leadership of the various world regions (i.e. the "Divisions"),<sup>43</sup> but after a considerable time of discussing the issue among the major denominational leaders,<sup>44</sup> the General Conference executive committee voted to reply to the Northern European Division that "in harmony with our denominational position concerning such matters, we do not consider it advisable to accept membership in this organization."<sup>45</sup> After this action, individual regions of the church never considered going their own way with regard to WCC membership; the extremely strong intra-denominational global SDA cohesion implied that such a step was almost unthinkable.

---

<sup>40</sup> Willem A. Visser 't Hooft – J. I. Robison, November 15, GCA 21/1938–Northern Europe.

<sup>41</sup> J. I. Robison – E. D. Dick, November 29, 1938, GCA 21/1938–Northern Europe.

<sup>42</sup> In his reply to Visser 't Hooft, he stated, "We recognise that the critical times in which we are living indeed demand something special on the part of the Christian Church to meet the conditions in the world which are tending toward disintegrating of Christian forces, and I am glad to note that there is growing out of the Oxford and Edinburgh Conferences and effort to continue the work there begun." J. I. Robison – W. A. Visser 't Hooft, November 29, GCA 21/1938–Northern Europe. It is noteworthy that this section of his letter copy in the General Archives has a question mark added at the margin; the receiver (probably E. D. Dick) evidently did not support this appreciative comment.

<sup>43</sup> A. W. C[ormack] – J. I. Robison, December 16, 1938, GCA 21/1938–Northern Europe; Cormack explained, "we will want the best counsel that we can secure from our divisions all around the circle."

<sup>44</sup> GCOM 516, December 19, 1938, and GCOM 552, March 29, 1939, GCA. The latter deliberations included the following lines: "The General Conference has always counseled against connecting with an organization of this kind, looking toward the union of all the churches, as it would seem to be repudiating our message to come out of Babylon."

<sup>45</sup> GCC Minutes, March 30, 1939 ("Membership in World Council of Churches"), GCA.

The 1939 committee advice regarding World Council of Churches membership naturally had a long-term impact on SDA interactions with the Ecumenical Movement. Yet it also functioned as a watershed in a way that was less evident at the time: it explained Adventist aloofness in a manner that cemented one tradition while ignoring another. Admittedly, the non-membership approach had been dominant in the denomination's stance toward interdenominational associations. However, in the case of the FMCNA (Foreign Missions Conference of North America),<sup>46</sup> SDA membership seemed innocuous, and in several contexts outside of North America, Adventists became members in missionary councils.<sup>47</sup> Still, asserting "our denominational position"<sup>48</sup> to be non-membership in any such organizations meant that from that point on, exceptions to the rule had to be supported with very carefully crafted arguments. With these committee dynamics and such a decision in the background, it is natural that little positive interaction between Adventists and the WCC followed in the years until Amsterdam 1948, when it was officially established.<sup>49</sup>

In the months before the Amsterdam meeting, the reasoning in Adventist publications did not change much. The well-known evangelist George Vandeman invoked the "peril of church union to minority groups",<sup>50</sup> and Carlyle B. Haynes, another leading evangelist, administrator and book author, criticized WCC attempts as striving for "mere external unity,"<sup>51</sup> rejecting what he viewed as tendencies at creating a "superchurch."<sup>52</sup> In a manner reminiscent of sabbatarian

---

<sup>46</sup> Adventist membership in the FMCNA and in several of its subcommittees seemed logical as the Adventist missionary workforce constituted up to one fourth of all missionaries counted as belonging to North American mission organizations. For a more detailed discussion, see Höschele 2016, 230–238.

<sup>47</sup> In Kenya, Adventists were members in the Missionary Council when it was organized in 1924; see Welbourn 1976, 399. In Zambia, the Missionary Conference included many Protestants, Adventists and Catholics; see Groves 1958, 133.

<sup>48</sup> In the letter explaining the committee decision to Robison, Cormack asserted, "The consensus of opinion was ... that while it is in order for us to cooperate with members of other religious bodies in every way possible without the compromise of principle, we would be departing from our age-old position of holding ourselves 'separate' if we were to participate in these affairs on a membership basis." See A. W. Cormack – J. I. Robison, March 31, 1939, GCA 21/1939–Northern Europe

<sup>49</sup> Denominational papers contain a few notes that refer to the WCC, but they mostly contain elements of suspicion or outright polemic. For the latter see Carlyle B. Haynes: "The Church and Peace," *Ministry*, 16.7, 1943, 20; here Haynes rejects a WCC memorandum that emphasizes that the church "has a specific task in relation to peacemaking and the creation of an international order." Further sceptical reporting is found in Gwynne Dalrymple: "World Council Plans," *Ministry* 11.12, 1938, 36; "Ecumenical Church Developing," *Ministry* 13.2, 1940, 15; "Interchurch Co-operation," *Ministry* 15.11, 1942, 37–38; and Carlyle B. Haynes: "Will There Be a Super Church?," *ST*, June 27, 1944, 4.

<sup>50</sup> George E. Vandeman: "World Council of Churches – Amsterdam, 1948," *Ministry* 21.8, 1948, 12.

<sup>51</sup> Carlyle B. Haynes: "One Church for One World? Will Amsterdam Demonstrate Unity or Disunity?," *ST*, August 3, 1948, 6.

<sup>52</sup> Carlyle B. Haynes: "Amsterdam and Christian Unity," *ST*, August 24, 1948, 6. Vandeman: "World Council of Churches – Amsterdam, 1948," 12, likewise cautioned, "when a great body speaks, it apparently speaks for all."

Adventists one century earlier (cf. Höschele 2016, 147–159), he argued that Christian unity is entirely spiritual, and not to be found “in federated churches. It is not in church councils. It is not in organization. It is not in men. It is in Christ.”<sup>53</sup> Contrasting WCC plans with the “‘unity of the Spirit,’ which is the only genuine unity set before the disciples of Christ in the Bible,”<sup>54</sup> Haynes claimed that the “church unity” sought at Amsterdam and true “Christian unity” differed greatly.<sup>55</sup>

Against the backdrop of such scepticism, it is all the more remarkable how relatively objective denominational reporting turned out when the World Council of Churches had been formed. Edward B. Rudge, president of the British Union Conference, who evidently participated as an observer, described the council’s members, themes, agreements and disagreements, major points of discussion and praised the organizers for having “accomplished a great task in bringing together so many bodies holding divergent views on many vital issues.”<sup>56</sup> While he wondered whether ultimately the Protestants of this organization will reunite with Rome, it is impressive how neutral Rudge remained when he suggested to interpret the WCC as “a new instrument of continuous relationship between the churches.”<sup>57</sup> Different from the ecumenical enthusiasts on the one side and those Adventists who projected apocalyptic scenarios on the World Council of Churches, he thus captured its essence in a realistic manner.

Of course Adventist criticism of this new organization would not take long to be articulated as well. In an otherwise balanced analysis appearing a few months after the meeting, Frank Yost included a section spelling out “four points of weakness and danger in the World Council” that representatives of the Evangelical Alliance had published: (1) not being “strictly evangelical,” (2) not being “strictly Protestant,” (3) the tendency to become a “superchurch” and (4) the danger that such a body “might ignore dissident churches” and lead its members to “a Romanized Protestantism.”<sup>58</sup> While Yost thus expressed his uneasiness with words borrowed from cousins of Adventism, his reflections demonstrate that denominational distance to the new organization was clearly established from the outset and continued the traditional SDA rejection of federal union models.

---

<sup>53</sup> Haynes: “One Church for One World?,” 6.

<sup>54</sup> Haynes: “Amsterdam and Christian Unity,” 6.

<sup>55</sup> *Ibid.* Emphases in the original.

<sup>56</sup> Edward B. Rudge: “Significance of World Council at Amsterdam,” *Ministry* 21.11, 1948, 4–6, 52, here 5

<sup>57</sup> *Ibid.*, 6. Here Rudge quotes an unknown source (“The places this new organization occupies has been described as ‘a new instrument’”).

<sup>58</sup> Frank H. Yost: “The World Council of Churches – No. 1,” *Ministry*, 22.1, 1949, 20–22, here 21; cf. also Frank H. Yost: “The World Council of Churches – No. 2,” *Ministry*, 22.2, 1949, 34–37. A condensed version of these two articles appeared with the title “When the Churches Met at Amsterdam,” *ST*, May 15, 1951, 10–11, 14–15. Although the provenance of these four points could not be traced (no reference was included in the article), their origin in the Evangelical Alliance appears plausible.

### 3. Initiating Conversations

Twenty years later, the world that Adventists and Christians inhabited had changed in several ways. Western societies had recovered from World War II; the 1950s brought an economic upward spiral on the one hand and a hardening of global political blocs on the other. The crisis mode that prevailed in much of the century's first half with its major wars had withered. In the 1960s, Vatican II raised the hopes in Christendom that this unprecedented Roman Catholic council could open up the largest church – and Christians as a whole – towards pressing concerns of the contemporary world and toward other churches. It was clearly a period of new hope characterized by enterprising individuals. The feeling that challenges of the outside world might have to be tackled in new manners reached Seventh-day Adventists as well.

In the realm of interchurch relations, Adventists observed, for the first time, a major global council of another church for an extended period. While Adventist perceptions of Vatican II is a theme in its own right (cf. Hörschele 2016, 271–282 and Bruinsma 1994, 282–291), its importance for SDA-WCC relations is also crucial. Vatican II did not only catapult the Roman Catholic Church into the ecumenical sphere; it also catalysed a process of further interest in interdenominational contact in Adventism that is illuminated by the next significant episode in the denomination's interchurch relationships. While in Rome as a journalist observer, Bert Beverly Beach (Hörschele 2015) made acquaintance with, and even befriended some, important leaders in the Ecumenical Movement. Of special significance was the friendly relationship with Lukas Vischer,<sup>59</sup> the Faith and Order research secretary and, from 1966, its director. He was a key analyst of Vatican II ecumenism on the Protestant side, which also meant that Beach, his Adventist counterpart,<sup>60</sup> naturally had contact with him frequently.

Although the available sources do not indicate who among the two suggested the idea of a WCC-SDA dialogue in the mid-1960s,<sup>61</sup> it seems likely that it was Vischer, for at the same time the World Council of Churches made a deliberate effort to establish closer links with other large non-member churches or

---

<sup>59</sup> In later years, Beach and Vischer corresponded on a first-name basis, as Beach did with many other ecumenical leaders; see correspondence in the WCC Archives, Geneva, 23.6.041 Faith and Order – World Confessional Bodies, 1962–1971, and 23.6.042 Faith and Order – World Confessional Families, Correspondence 1969–1977.

<sup>60</sup> Cf. also Beach's book on Vatican II (Beach 1968).

<sup>61</sup> Beach 1970, 163 (the article "The World Council of Churches / Seventh-day Adventist Conversations and Their Significance," in the *The Ecumenical Review*) says: "while in Rome in connection with the Vatican Council a WCC staff member and an Adventist representative came to the conclusion that an informal meeting of a small group of Seventh-day Adventists with an equal number of representatives from the World Council of Churches would fulfil a useful purpose." The Published also with the same title in *Ministry* 43.5, 1970, 13–15 (part 1), here 13, and 43.6, 1970, 59–61, and as a booklet: *Seventh-day Adventist Conversations and Their Significance*, Faith and Order Paper 55, Geneva: World Council of Churches, 1970.

movements.<sup>62</sup> It is significant, however, that Beach did not only agree to these conversations but actively pursued this engagement over a period of eight years. Moreover, one can view a clear development in the progression of meetings: these “informal conversations,” as he still called them in 1970, started from “a completely informal basis” in 1965, then became “somewhat more formal” until 1969 and, finally, developed into what may be called genuine theological dialogue with a preliminary report in 1970 and a second report statement in 1972.<sup>63</sup> This increasing momentum is mirrored in the fact that the entire project was completed with a booklet that included these and a few related statements in addition to general documentation on the WCC and the SDA Church.<sup>64</sup>

Given the fact that such conversations were breaking entirely new ground (with the exception of the much more unofficial discussions with North American Evangelicals in the 1950s),<sup>65</sup> such an endeavour needed an individual who made the project his own. Beach was certainly the right person: he was experienced in interchurch contact after his apprenticeship during Vatican II, a speaker of several languages, a friendly, non-threatening character, and a denominational employee who had considerable influence on leaders of his church without serving in an executive position himself – for that would have tied him to too many other administrative duties. Moreover, his position as an American serving in Europe, far away from the denomination’s headquarters but relatively close to the centres of ecumenical decision-making, and being of good standing even in view of denominational leaders in the headquarters,<sup>66</sup> contributed to the relative ease with which he was able to steer matters in these experimental years. While it is possible that Beach passed on some information orally to Adventist General Conference officials in 1968,<sup>67</sup> only in mid-1970 did more detailed information reach them officially.

The reaction of the denominational leadership was less than enthusiastic. Apparently they sensed that something was going on that they ought to control more, for

---

<sup>62</sup> One result of this effort was the 1967 publication of M. B. Handspicker and Lukas Vischer (eds.): *An Ecumenical Exercise: The Southern Baptist Convention, the Seventh-day Adventist Church, the Kimbanguist Church in the Congo, the Pentecostal Movement in Europe*, Faith and Order Papers 49, Geneva: World Council of Churches, 1967.

<sup>63</sup> Only presentations and discussions of the last meeting (in November 1972) were, therefore, not included in a published report.

<sup>64</sup> *So Much in Common: Documents of Interest in the Conversations between the World Council of Churches and the Seventh-day Adventist Church*, Geneva: World Council of Churches, 1973.

<sup>65</sup> Cf. Höschele 2016, 257–271, and the two dissertations McGraw 2004 and Nam 2005.

<sup>66</sup> He was also well-known because his father, Walter Beach, served as General Conference secretary from 1954 until his retirement in 1970.

<sup>67</sup> According to his own memory, Beach was “in touch with the GC [General Conference]” and probably had considerable freedom in this undertaking, for he also selected many participants himself; see interview Beach. First references to “B. B. Beach contacts” with and a “B. B. Beach report” about the WCC in minutes are found in GCOM, August 7 and 12, 1968, GCA. However, there is no mention of the conversations, only reference to the WCC Assembly and “contacts made in Eastern Europe,” which probably imply other activities of Beach.

the informal but powerful General Conference Officers Meeting noted in July 1970:

Invitations have been received by Beverly B [sic] Beach of the Northern European Division to meet representatives from the Vatican and the World Council for the sake of holding dialogue with these religious organizations. ... To accept appointments of the nature withdraws him for an extended time from his usual duties. The Northern European Division and B B Beach desire to know how to relate themselves to such invitations.

*Agreed,* To advise the Northern European Division and Beverly B Beach that invitations for discussions of various types with other religious groups should be relayed to the General Conference Secretary through the Offices of the Northern European Division.<sup>68</sup>

One week later, a nine-person committee was established "to give study to ... broader aspects of conversation with other religious groups."<sup>69</sup> The entire style of the resolution demonstrates that there was uneasiness with the affair on the one side and trust in Beach's trustworthiness on the other. The issue was to be studied "in the light of the denomination's philosophy and the finances involved in any further contacts" – but, at the same time, the denominational leaders adopted the project as their own, for they formulated, "Dr. B B Beach has been our liaison man with the World Council of Churches in Europe."

Apparently this dialogues committee did not meet, or if it did, it did not produce a resolution; at any rate, it did not leave any mark in the continuing conversations. While some reports were soon sent to General Conference leaders,<sup>70</sup> Beach essentially continued to steer the encounters with WCC representatives on his own. It appears that even in subsequent years he did not ask the top leaders for permission to conduct the meetings<sup>71</sup> but continued along the lines of the years before. He recruited personnel to participate in the dialogue meetings almost exclusively

---

<sup>68</sup> "Dialogues with Religious Bodies – Europe," GCOM, July 1, 1970, GCA. Interestingly, Beach's father, who was the General Conference secretary at the time, was not present during that particular meeting; the reason is not known.

<sup>69</sup> "Dialogues with Religious Bodies," GCOM, July 8, 1970, GCA.

<sup>70</sup> Some correspondence from this period was not yet available at the time of research, but letters in the Biblical Research Institute files indicate that in December 1970 lengthy reports on the November meeting were sent to General Conference officials by Beach and Raoul Dederen, a Belgian theology professor at Andrews University and one of the few participants who had come over from the USA; see Raoul Dederen – R. H. Pierson [the General Conference president], December 3, 1970, and B. B. Beach – G. M. Hyde et al., December 21, 1970, both in the folder "World Council of Churches," Biblical Research Institute, General Conference of Seventh-day Adventists, Silver Spring, USA [hereafter BRI].

<sup>71</sup> The 1970 report contains illuminating information on this point: it states that after 1965, "the three Adventist Divisions involved have given their blessing by facilitating the selection of the SDA representatives" (Beach 1970, 163); this suggests that Beach presented the conversations as a *fait accompli* and merely asked for input, but not for views on whether the meetings should take place or not.

from Europe – no doubt also for financial reasons.<sup>72</sup> Thus from the evolving dynamics visible in the extant sources<sup>73</sup> one can clearly deduce that the entire endeavour was done on a low profile vis-à-vis both the church constituency and leadership outside Europe. Beach did involve representatives from the Southern and Central European Divisions (i.e. the neighbouring regional organizations), but his office in the then Northern European Division was the brain behind the Adventist side during the entire dialoguing period.

#### 4. Analysis and Evaluation of the Conversations

No publication exists to date that analyses these conversations from the perspective of a person not involved in these dialogues.<sup>74</sup> In fact, the only comprehensive assessments so far are the reports produced by Beach, a few other Adventist participants, and World Council representatives themselves.<sup>75</sup> Therefore not even a list of presentations is available so far. The overview of the actual dialogue content in Table 1 tries to remedy this situation.

---

<sup>72</sup> Raoul Dederen – Robert H. Pierson, December 8, 1970, BRI, Folder “World Council of Churches,” mentions considerable expenses for the trip – 452 \$, which would be about six times this amount today. A list of participants is included in the report by J. A. McMillan: “Report of Conversations between the World Council of Churches Faith and Order Department and a Group of Seventh-day Adventists, Held at Geneva, Switzerland, and Collonges, France, November 23–25, 1970,” n.d., BRI, folder “World Council of Churches:” it includes 13 Adventist participants and 12 persons representing the WCC.

<sup>73</sup> The only extensive report published in an English Adventist paper apart from the two-part paper mentioned above (Beach 1970) is Paul Schwarzenau: “Seventh-day Adventists and the World Council: Doctrinal Agreements with Member Churches,” *Ministry* 46.2, 1973, 9–11, which was also part of “The World Council of Churches / Seventh-day Adventist Conversations: Meetings in 1970 and 1971,” *Ecumenical Review* 24.2, April 1972, 200–207, and (identical) *Seventh-day Adventist Conversations: Meetings in 1970 and 1971, Switzerland*, Faith and Order Paper 62, Geneva: World Council of Churches, 1972. For a short German introduction to the latter report that is independent of the English version, see Beach 1972.

<sup>74</sup> The only significant attempt at analysing the conversations was done in the GDR and remained unpublished; it is a sympathetic but largely non-interpretative attempt presenting paraphrases and summaries and relating the WCC-SDA discussions to the Adventist “remnant” self-understanding: Helmut Bendix: “Das ekklesiologische Selbstverständnis der Gemeinschaft der STA: Die ‘Gemeinde der Übrigen’ und ihre Beziehungen zum Ökumenischen Rat der Kirchen.” TMs. Konfessionskundliches Arbeits- und Forschungswerk (Evangelischer Bund) der Evangelischen Kirchen in der DDR, [1985], 162–193.

<sup>75</sup> *Ibid.* and Beach: “The WCC/SDA Conversations.”

**Table 1. Themes and papers of the WCC-Adventist conversations**

\* = Papers presented, but apparently no copy extant

Year	Theme	Date	Known Papers	
1965	<i>No topic</i> [Discussions on the SDA Church, the WCC and on interchurch relations]	May 10–11		No papers
1966	<i>Law and Gospel, with Special Reference to the Third Commandment</i>	March 30–April 1	SDA	*HILGERT, EARLE. [Presentation on the Sabbath]. *OLSEN, V. NORSKOV. [Presentation on the Reformation – probably 1966].
			WCC	HANDSPICKER, M. B.: “The Seventh-day Adventist Church.”
1967	<i>Religious Liberty, Christian Witness and Proselytism</i>	[Probably November]		[Not known]
1968	<i>Prophecy</i>	November 25–27	SDA	*SETON, BERNARD. [Study on Prophecy]. *VICK, EDWARD W. H. [Study on Prophecy].
			WCC	*KLOPFENSTEIN, MARTIN. [Presentation on the Question of Prophecy].
1969	<i>Apocalyptic Prophecy</i>	November 24–26		[Not known]
1970	<i>The Word of God – Revelation – Inspiration</i>	November 23–25	SDA	DEDEREN, RAOUL: “Revelation and the Bible: A Seventh-day Adventist Perspective.” *HENNING, HEINZ. [Study on Luke 17:20–27]. *HUGEDÉ, NORBERT. [Study on Col 2:4, 2 Cor 3:4–6, and Gal 3:10–13.19–22]. *MCMILLAN, J. A. [Presentation on Inspiration, Revelation, and Illumination].



general picture that is necessary for a preliminary evaluation. This evaluation will address the following aspects: (1) the nature of the dialogue, (2) the inner logic of the evolving process, (3) important themes, and (4) results.

(1) The WCC-SDA dialogue was, initially, an open-ended gathering aiming at getting better acquainted with the other group's "structure, functioning and thinking."<sup>78</sup> This motivation was evidently strong enough both to make the first meeting happen and to lead to more profound interest in the others' theological reasoning and traditions.<sup>79</sup> In other words, the conversations started from a general willingness with regard to mutual understanding, which then expanded into curiosity about details and the background of each other's convictions.

(2) The logic of this expansion was, therefore, a beginning at points of doctrine or interpretation peculiar to Adventists (i. e. concepts viewed as deviant by many other Christians),<sup>80</sup> and a broadening towards more general themes – hermeneutics and the understanding of church and mission. As is typical for dialogue processes, these movements through various themes could not be determined from the beginning; hence both sides demonstrated the flexibility needed for serial conversations such as these. The fact that the dialogue meetings ended in 1972 should probably be interpreted as an expression of the realization that all the prominent issues had been discussed.

(3) The major themes were, naturally, (a) the Sabbath, (b) apocalyptic prophecy, (c) hermeneutics, and (d) ecclesiology – these being, not entirely coincidentally, subjects that correspond to the three parts of the name "Seventh-day Adventist Church" (a, b, d) and its strong biblicist tradition (c, b). While debates on the Sabbath-Sunday question (1966), as expected, did not lead to much that could be

---

G. Stéveny (France), Arthur Strala (Germany), P. Tièche (Switzerland), A. Vaucher (Switzerland); R. D. Vine (Great Britain), Bert Beach (USA/Great Britain – co-chair).

*WCC representatives mentioned were:*

Vitaly Borovoy (Russia), François Bovon (Switzerland), Kenneth Grayston (England), Bishop Hermogen of Podolsk (Russia), Walter Hollenweger (Switzerland), Denton Lotz (USA), Gerald F. Moede (USA), Gyula Nagy (Hungary), Konrad Raiser (Germany), Willy Rordorf (Switzerland), Paul Schwarzenau (Germany), R. Smith (Great Britain), Metropolitan Emilianos Timiadis (Geneva), and Lukas Vischer (Switzerland – co-chair).

<sup>77</sup> Many others were referred to (either with their specific title or a topic) in the various reports.

<sup>78</sup> Beach 1970, 163.

<sup>79</sup> The fact that significant change in participants occurred was certainly due to the availability of personnel on both sides and the willingness on the Adventist side (and probably also of leaders on the WCC side) to give a wider group of persons the opportunity of such exposure.

<sup>80</sup> The proselytism issue discussed in the third meeting was the exception to this sequence; presumably it arose from the feeling among the WCC staff that Adventists disagreed with common ecumenical sentiments on the question. While no paper title from that year is known and although the report does not indicate why the theme was put on the agenda and how it was discussed, it is possible that the process that led to the 1971 statement on "Common Witness and Proselytism" prompted the WCC to test the preliminary text with the SDA side. The statement was published as "Common Witness and Proselytism," *Ecumenical Review* 23.1, 1971, 9–20; the same journal issue contained a response (alongside others) by B. B. Beach: "An Adventist Reaction," *Ecumenical Review* 23.1, 1971, 38–43.

agreed upon (Beach 1970, 164), the discussion on the issues of religious liberty, witness and proselytism (1967) revealed general agreement, particularly in view of a 1960 WCC document on the question.<sup>81</sup> In the deliberations on the social responsibility of the Church (1971), partial consensus was observed, the major difference being the question of how politically involved Christian churches should be.<sup>82</sup> The exchange on the nature and the mission of the Church in the final year of the conversations (1972) were evidently neither controversial nor of major impact, for no report was drafted on this last meeting.

Altogether, the key subject turned out to be Scripture and its interpretation, especially those parts that Adventists traditionally interpret as being related to the end-times: the three central encounters of the seven with a general theme dealt with these issues. This is hardly surprising, for Adventists had always attached great importance to both Scripture in general and the books of Daniel and Revelation in particular; in fact, many Adventist leaders continued to insist that their denomination's very identity, mission, and *raison d'être* depended on specific texts in these books and their peculiar understanding of them. It is here that the cleavage between Adventist theology and views presented by WCC representatives became most apparent. While the Faith and Order staff hailed from a variety of confessional backgrounds, they evidently did not share interpretations that had become a tradition in Adventism – such as the identification of referents in Revelation 13, the connection between Scripture and certain current or historical events, or the assumption of a general systemic coherence of apocalyptic texts and symbols.

On the other hand, it is significant that the common SDA approach to the Bible and biblical interpretation in general, which resembled a conservative Protestant approach but repudiated the theory of verbal inspiration, was supported by several WCC representatives – to the surprise of Adventist participants, particularly those with an Orthodox background. They had evidently not expected this, for their ecumenical horizon had thus far been an intra-Protestant one coupled with their inherited reserve regarding Roman Catholicism. Raoul Dederen, a leading Seventh-day Adventist theologian of the period, who presented on “Revelation and the Bible,”<sup>83</sup> reported:

Several times the Eastern Orthodox representatives very strongly indicated their conviction that they stood extremely close to the SDA position, although they wished we would have given more importance to the role of the Church. It was so much so that two or three times when I was asked by someone to address myself to this or that objection or clarification, an Eastern Orthodox did

---

<sup>81</sup> *Ibid.* The report contains a reference to the 1960 WCC document [although it incorrectly states 1961] “Christian Witness, Proselytism and Religious Liberty,” *Ecumenical Review* 13.1, 1960, 79–89.

<sup>82</sup> “The WCC / SDA Conversations: Meetings in 1970 and 1971,” 206–207.

<sup>83</sup> Raoul Dederen: “Revelation and the Bible: A Seventh-day Adventist Perspective,” paper presented at WCC-SDA consultation, Geneva, November 23–25, 1970, BRI, folder “WCC Consultation.”

not even give me time to speak up, but stood up and affirmed that he could easily indicate our position on that particular issue.<sup>84</sup>

Of course this did not mean that agreement or rapprochement was achieved with the Orthodox in more general terms, but the episode illustrates what the conversations did to Adventists and, indeed to both sides: in addition to a shared look at doctrines of difference, similarities and agreements were uncovered in areas and with people from traditions that would not have been thought of before.

Thus the general conclusion that Paul Schwarzenau, a German Lutheran professor of theology, drew,<sup>85</sup> was justified: although he found some disagreement with WCC majority views in doctrines particular to Adventists, Schwarzenau observed much agreement in most areas of belief at least with some other Christians.<sup>86</sup> Hence he interpreted Seventh-day Adventists as conservative Protestants with some distinctive doctrines built upon a particular eschatology. This eschatology, Schwarzenau argued, was linked to a peculiar experience: the Great Disappointment of 1844, the "Tower Experience" of Adventism. With such a general assessment, the title of the publication that summarized the findings of the seven-year dialogue was not far-fetched: *So Much in Common*.<sup>87</sup>

(4) What, then, were the results of the WCC-SDA conversations? They can best be presented in antithetical pairs.

(a1) While no actual convergence could be recognized, (a2) the degree of mutual understanding grew,<sup>88</sup> agreeing to disagree *and* solid consensus were both part of the findings.

(b1) Adventists did not join the World Council, which apparently was a disappointment to Lukas Vischer.<sup>89</sup> (b2) However, they grew more appreciative of

<sup>84</sup> Dederen – Pierson, December 3, 1970. This is confirmed by a passage in another report on the same meeting by J. A. McMillan: "Report of Conversations": after R. Dederen's paper, "[i]t was stressed that ... many of the member churches of the World Council of Churches stood on the same ground as the Adventists" regarding their view of the Holy Scriptures. The same report also noted that in the discussion on grace and law, "Father Borovoy point[ed] out that the Adventist view coincided with the position of the Orthodox Church." The Orthodox members of the WCC group were Vitaly Borovoy (Russia), Metropolitan Emilianos Timiadis (Geneva), and a certain Bishop Hermogen of Podolsk (Russia), whose identity could not be further ascertained.

<sup>85</sup> Schwarzenau: "SDA and the World Council" = "The WCC / SDA Conversations: Meetings in 1970 and 1971," 200–204. Schwarzenau had participated from 1968 onward; see Schwarzenau 1978, 4. This brochure contains a short summary of Schwarzenau's sympathetic attempts at understanding Adventists.

<sup>86</sup> Schwarzenau's report contains one problematic statement: that Adventists are in agreement with the Athanasian Creed; see "The WCC / SDA Conversations: Meetings in 1970 and 1971," 202. While Adventists had adopted trinitarianism in the early 20th century, the detailed ontological definitions of the Quicunque Vult were certainly not common stock among them. Even the introduction to this creed ("Whosoever will be saved, before all things it is necessary that he hold the catholic faith") contradicted the Adventist ethos and traditional rejection of creedal constitution of church fellowship.

<sup>87</sup> For publication details, see footnote 64.

<sup>88</sup> Beach 1970, 163.

<sup>89</sup> Bert B. Beach, interview by the author, Silver Spring, USA, June 1, 2008.

positive elements in the Ecumenical Movement, became regular official observers at future WCC meetings, and at least some Adventist participants would henceforth display a largely appreciative attitude towards the WCC.<sup>90</sup> This included active participation in the Faith and Order Commission by Adventist individuals from 1967 onward – not as official denominational representatives, but with a view to contributing an Adventist perspective.<sup>91</sup>

(c1) In the long run, the conversations and the publications arising from these encounters gave fuel to anti-ecumenical sentiments among some groups of Adventists, contributing to a substantial body of polemical literature.<sup>92</sup> (c2) Yet the same statements and the book *So Much in Common* documented for the first time that Adventists could relate to an official body of the Ecumenical Movement in a brotherly and near-objective manner.

(d1) Ironically, the conversations also indicated that Adventist aloofness from the WCC would be cemented for the decades to come. Conversation was desirable; membership was not. Since this was the premise of the dialogue and as the 1970 report stated it (Beach 1970, 163), later generations would not even think of the pros and cons of a further enhanced relationship. (d2) Nevertheless, the WCC-SDA conversations kick-started Adventism's dialogical encounter with other Christian movements in a manner that could not be reversed. This new condition would soon reveal itself in the role which Adventists would play in the annual consultations of World Christian Communions,<sup>93</sup> where the other major purposes of these conversations with the WCC – fellowship, information, communication (Beach 1970, 165) – were also of central importance.

---

<sup>90</sup> Cf. the activities of Beach mentioned in following sections and the very balanced, almost detached analyses by Raoul F. Dederen: "Ecumenical Trends," *Ministry* 46.6, 1973, 8–10; idem: "Ecumenism – the Old and the New," *Ministry* 46.10, 1973, 14–16; and idem: "The State of Ecumenism," *Ministry* 48.9, 1975, 12–14. Earle Hilgert had written on Faith and Order in a very appreciative manner already before the meetings; see Earle Hilgert: "The Bristol Meeting of the Faith and Order Commission," Part 1. *RH*, October 12, 1967, 4–5; Part 2, October 19, 1967, 5–6. He left the denomination around 1970 and subsequently served as a professor at a Presbyterian institution.

<sup>91</sup> For the beginnings of this membership of an Adventist theologian, see Lukas Vischer – W[alter] R. Beach, October 21, 1966, and Lukas Vischer – Earle Hilgert, October 24, 1966, both GCA/21/Folder 1966 World Council of Churches. The first such individual was Earle Hilgert; he was followed by Raoul Dederen, also a professor of theology at Andrews University.

<sup>92</sup> See, e.g., Standish and Standish 2003 and several other books by the same authors. Beyond these and similar publications published privately or through "fringe" publishers, a host of websites arose from about 2000 onward which criticize Adventist presumed involvement in ecumenical activities.

<sup>93</sup> This was a significant role personified in Bert Beach, who served as the organizer viz. secretary of this meeting for about three decades; see Höschele 2016, 296–304.

## 5. An Interpretation

For an overall evaluation of the role that the WCC-SDA conversations played for the growing mosaic of Adventist interchurch relationships, one must read it in the context of the denomination's general discourse on ecumenism and, in particular, on the World Council of Churches in the period. As has been pointed out, this discourse had been largely sceptical right from the outset; it contained some sprinkling of recognizing its leaders' positive motives and – until the 1960s – recurring references to the WCC or WCC-Roman Catholic rapprochement as a possible or actual fulfilment of prophecy predicting the oppression of a faithful minority.<sup>94</sup> A major theme in discussing the World Council was the reason why Adventists did not seek membership – a discussion that brought forth a genre of articles in its own right.<sup>95</sup> Particularly in the first part of the 1960s, one of the most successful and self-assured phases of the World Council, articles abounded with assessments that indicated how little sympathy SDA authors felt with the Ecumenical Movement's dynamics: the developments of the council in terms of membership, the perceived sympathy of Roman Catholics with the WCC, the latter's changes in terms of theological orientation ("liberal" and "episcopal" tendencies) and activities (particularly the social-political emphasis)<sup>96</sup> all irritated

---

<sup>94</sup> Walter L. Emmerson: "The Days Ahead," *RH*, January 1, 1962, 1, 4–5; R. R. Figuhr: "A Letter from Our President," *RH*, May 6, 1965, 5; Walter L. Emmerson: "How Church Unity May Come: Surprising Development in the Ecumenical Movement," *ST*, July 1968, 13–15, here 15; Kenneth H. Wood: "Rome and the World Council of Churches," *RH*, August 8, 1968, 4–6, here 6, and Kenneth H. Wood: "Looking Back, and Looking Ahead," *RH*, September 5, 1968, 10–12, here 11. Cf. also Jean Zurcher: "Why Adventists Don't Join the WCC: Part II," *Ministry* 52.5, 1979, 6–8.

<sup>95</sup> Francis D. Nichol: "We Stand Alone – Part 1," *RH*, November 14, 1957, 8–9; "We Stand Alone – Part 2," *RH*, November 21, 1957, 8; the six-part series by Francis D. Nichol: "Our Relationship to the National Council" (*RH*, May 12–June 16, 1960), closed with an article entitled "We Hold the Same Attitude toward World Council" (June 16, 1960, 4–5); Francis D. Nichol: "Why We Cannot Join," *RH*, March 18, 1965, 14–15 (French version: "Pourquoi nous ne pouvons nous joindre au mouvement œcuménique," *Revue adventiste*, October 1965, 8–9); Walter R. Beach: "Adventists' Relationship with WCC Is Unchanged," *RH*, August 8, 1968, 32; Walter R. Beach: "SDA Relationships to the National and World Council of Churches," *RH*, October 9, 1969, 6–8; Walter R. Beach: "Why We Stand Apart," *RH*, October 16, 1969, 6–7. Cf. also from a later period Jean Zurcher: "Why Adventists Don't Join the WCC: Part I," *Ministry* 52.3, 1979, 10–12, and part II, 52.5, 1979, 6–8.

<sup>96</sup> This motif regularly appears from the Uppsala Assembly onward and throughout the 1970s; see Kenneth H. Wood: "Trends and Crosscurrents at the WCC Fourth Assembly," *RH*, July 25, 1968, 1–2, 20; idem: "The World Council Urges 'Development'," *RH*, August 15, 1968, 7–8, 20; Walter L. Emmerson: "Verdict on Uppsala," *ST*, April 1969, 22–23, 30–31; T[homas] A. D[avis]: "Confused Ideas Regarding Salvation," *RH*, February 1, 1973, 14–15; Daniel Walther: "World Council Celebrates 25th Anniversary," *RH*, November 1, 1973, 20–21; Bert B. Beach: "Evangelicals in Critical Discussion with WCC," *Ministry* 48.7, 1975, 7–9, here 9; Kenneth H. Wood: "Nairobi – Pro and Con," *RH*, February 5, 1976, 2, 15; Walter L. Emmerson: "Rocking the Ecumenical Boat," *ST*, 1976, 6–9; Kenneth H. Wood: "Wrong Ways to Right Wrongs," *AR*, September 27, 1979, 18–19.

Adventist observers while, at the same time, confirming their concept that the World Council's approach to Christian unity was generally flawed.<sup>97</sup>

Unsurprisingly, this was most visible in assessments of WCC assemblies, on which Adventist reports commented in a rather critical manner until Vancouver 1983. The one exception was the Evanston Assembly in 1954, which received much praise because of its "Adventist" theme (Christ – the Hope of the World) and the affinity of its theological emphasis to the general SDA eschatological orientation.<sup>98</sup> Other assemblies, however, while attracting considerable Adventist reporter presence, revealed what could be termed the "sceptical church" background of Adventism. An altogether fairly balanced account of New Delhi 1961 contained reservations regarding a growing "this-worldly" orientation and what the author, Walter Emmerson, viewed as a more "Catholic conception of unity" because of increased Orthodox involvement<sup>99</sup> and of what he considered a generally increased catholicizing tendency in the council.<sup>100</sup> Uppsala 1968 received overwhelmingly negative comments for its social and political agenda,<sup>101</sup> as did Nairobi 1975.<sup>102</sup> The report on Vancouver contained the same criticism, but the then new editor of the *Adventist Review*, William Johnsson,<sup>103</sup> clothed it in a good

<sup>97</sup> An exception to this general approach is found in an article that consists mainly in an interview of Eugene Carson Blake, the General Secretary of the WCC from 1966 to 1972: Ella M. Rydzewski: "The World Council of Churches and Seventh-day Adventists," *Spectrum* 3, 1973, 33–41. Rydzewski, who worked as a secretary in Blake's former congregation, asked him many tricky questions which were evidently discussed at the time in popular Adventism (on the WCC as a "superchurch," using force to oppress minorities, WCC leaders' view of Spiritism, of the Charismatic Movement, and on prophecy). She concluded, "Many of the rumors I had heard about the WCC and the ecumenical movement do not appear to be correct in the view of someone who presumably should know. The danger of the WCC seems to lie in its naiveté rather than in any threat of power" (41).

<sup>98</sup> See Roy Allan Anderson: "Second Assembly of the World Council of Churches," *Ministry* 27.9, 1954, 2; idem: "Progress of the World Council," *Ministry* 27.10, 1954, 4–7; Arthur S. Maxwell: "Evanston Memories: Looking Back at the Second General Assembly of the World Council of Churches," *ST*, October 12, 1954, 3–4, 15; idem: "Evanston Message," *ST*, October 26, 1954, 3–4. The major denominational paper even published most of a plenary address by the German professor Edmund Schlink: "Christ – the Hope of the World," *RH*, September 23, 1954, 3–6: it corresponded very much to Adventist sentiments. Even before the assembly, D. E. Rebok: "The Theme for the Assembly of the World Council of Churches," *Ministry* 26.3, 1953, 8–9, had argued in a typical Adventist manner (but quite untypically for SDA comments on the WCC): "the World Council of Churches is fulfilling prophecy." He stated this with reference to Luke 21:26–28, implying that that the WCC was turning the fears of humanity towards the expectation of the Second Coming.

<sup>99</sup> Walter L. Emmerson: "What Kind of Unity?," *RH*, December 28, 1961, 12–13, 7, here 7. The Russian Orthodox Church joined the WCC during the 1961 assembly.

<sup>100</sup> Walter L. Emmerson. "The Days Ahead," *RH*, January 1, 1962, 1, 4–5, here 5.

<sup>101</sup> Wood: "Trends and Crosscurrents," and idem: "The World Council Urges 'Development'."

<sup>102</sup> Wood: "Nairobi – Pro and Con"; Emmerson: "Rocking the Ecumenical Boat."

<sup>103</sup> William G. Johnsson: "World Council of Churches Meets in Vancouver," *Adventist Review* [hereafter *AR*], August 11, 1983, 4–6; idem: "A Day at the Sixth Assembly," *AR*, August 25, 1983, 4–8; idem: "Whither the World Council of Churches?," *AR*, September 8, 1983, 8–12. Later Johnsson served as a delegate in most Adventist interchurch dialogues, and (after his retirement) as an assistant to the General Conference president for interfaith dialogue; see William G. Johnsson:

number of positive observations and, particularly, an accurate and guarded assessment of Roman Catholic ecumenical aspirations,<sup>104</sup> thus opening an increasingly realistic phase of Adventist views on the Ecumenical Movement.<sup>105</sup>

All in all, the context in which the WCC-SDA conversations took place was, therefore, a somewhat disparate discourse. Seventh-day Adventists apparently knew well what they rejected. At the same time, they employed a dialectic in which objectivity and the attempt at fair, dispassionate reporting and reflection played an increasing role. Conjectures on the future function of the World Council of Churches in bringing about oppression of Sabbath keepers and thus fulfilling Ellen White's predictions flared up until the 1970s,<sup>106</sup> but there were also voices that explicitly warned against speculative reasoning regarding agents in the ecumenical sphere.<sup>107</sup> Attempts at predicting the future subsided sometime after the WCC-SDA dialogue in the major Adventist publications; they continued, however, in periodicals and books published by "independent ministries."<sup>108</sup>

The dialogue experience with the World Council of Churches, therefore, stands out as a major step in the enfolding Adventist approach to other Christian traditions in general and to the WCC in particular. Although it built on earlier initiatives of friendly and communicative contacts with non-Adventists,<sup>109</sup> it was breaking new ground in creating space in which interdenominational interaction could take place on a level that was more official than all that this organization had undertaken before. It was not known to the participants that this established a

---

"Conversations with Other Churches," chapter 13 of William G. Johnsson: *Embrace the Impossible*. Hagerstown: Review and Herald, 2008, 180–193; William G. Johnsson: "Global Interfaith Conversations [Interview]," *Spectrum* 38, 2010, 11–12, 17.

<sup>104</sup> Johnsson: "Whither the World Council of Churches?," 10–11.

<sup>105</sup> Cf. the article series by Roy Adams, *AR*, April 11–May 2, 1991 (Canberra), various report items written by him on the Harare Assembly in 1999 in *AR*, January 7, 19–20, January 14, 20–21; February 11, 6 and 14–19; March 11, 5; and March 25, 5; as well as *AR* reports by different authors in 2006 (Porto Alegre) and 2013 (Busan).

<sup>106</sup> The last article in denominational papers presenting more than a passing reference of this kind connected with the WCC is Jean Zurcher: "Why Adventists Don't Join the WCC: Part II," *Ministry* 52.5, 1979, 6–8.

<sup>107</sup> Francis D. Nichol: "Comments on the World Council of Churches," *RH*, September 23, 1954, 14–15, here 15.

<sup>108</sup> For the larger configuration of such predictive attempts, see also the thesis Balcar 2011. For a later example of applying Ellen White's statements to the WCC and the Ecumenical Movement in general, see Gerhard Pfandl: "Unity – But at What Cost?," *JATS* 10.1–2, 1999, 184–190.

<sup>109</sup> One outstanding example is a series run by *Ministry* in 1961. In eight articles, Louise C. Kleuser wrote about other Protestants under the heading "Our Friends the ..." (June: Baptists; July: Presbyterians; August: Disciples of Christ; September: Lutherans; October: Congregationalists; November: Anglicans [for unknown reasons entitled only "Protestant Episcopal Church – Anglican"]; December: Methodists). See also the introductory article, Louise C. Kleuser: "Our Protestant Friends," *Ministry* 34.5, 1961, 30–32. Cf. the friendly approach of Daniel Walther: "A Conversation with Karl Barth," *Ministry* 27.5, 1954, 4–6, and idem: "Interviews with Ecumenical Leaders," *Ministry* 29.9, 1956, 4–7.

pattern that could be built upon later<sup>110</sup> – in the 1980s, but especially from the 1990s onwards<sup>111</sup> – and the conversations were hardly mentioned in the popular Adventist publications. Nevertheless, familiarity with the dynamics of such a way of communicative exchange meant that Adventists had opened the door for a new mode of interchurch relations.

This mode is visible even in what the conversations did *not* achieve: membership in the World Council of Churches. Seventh-day Adventists continued to appreciate some aspects of the Ecumenical Movement, but their discomfort with it, and particularly with the WCC, remained. To some extent, it was a theological discomfort largely shared with other Evangelicals and expressed with a similar rhetoric (against socio-political emphasis, leftist attitudes, pluralism viz. too much tolerance, an episcopal penchant, and what was considered arbitrary Bible interpretation).<sup>112</sup> Yet there was an even more profound uneasiness that arose from the very ideal of Christian unity that Adventism embodied.

Adventists had realized it was time to welcome conversation with other Christians; thus communicative models of interchurch relationships, i.e. forum or “ecumenism of profiles” settings, which had not ranged highly in their priorities before, now could be counted as part of their ecumenical agenda. By way of contrast, a cooperative-federative model of ecumenism, which the WCC represents and which entails membership of equal partners with equal rights and duties, remained a model that Adventists could not accept. As an organized denomination, they did incorporate such an approach to Christian unity: with their five-tier church structure and the democratic mechanisms that ensured their worldwide association of church units, this approach to holding Christians together worldwide built on a large degree of uniformity in doctrine and ethics. In other words, for Seventh-day Adventists, conciliar ecumenism was something that ought to

---

<sup>110</sup> There was also an immediate outcome in the USA, where SDA-WCC/NCCCUSA conversations took place – which apparently ended after three sessions in 1969 (an exploratory meeting without fixed topic), 1970 (on eschatology), and 1971 (on “The Nature and Mission of the Church”). These conversations evidently closed without a report, and it is not known why they did not continue. All three papers presented are extant: Raymond Cottrell: “The Eschaton: A Seventh-day Adventist Perspective,” paper Presented at the Ecumenical Consultation between Select Representatives of the World Council of Churches and Seventh-day Adventists. Berrien Springs, March 4–5, 1970 [with responses by Paul S. Minear and Eugene H. Maly], BRI, Folder “WCC Consultation” [published (shortened versions): *Spectrum* 5.1, 1973, 7–40]; Raoul Dederen: “The Nature of the Church,” Paper presented at the World Council of Churches/Seventh-day Adventist Consultation, July 1971 [published: *Ministry*, July 1972, 3–6; 32–35]; Gottfried Oosterwal: “The Missionary Task of the Church,” Paper presented at the World Council of Churches/Seventh-day Adventist Consultation, July 1971 [published: *Ministry*, July 1972, 7–10; 36–39].

<sup>111</sup> For a discussion of further Adventist dialogues (and the one with the Lutheran World Federation in particular, which took place between 1994 and 1998), see Höschele 2016, 339–345.

<sup>112</sup> Cf. the Adventist book review of a major monograph written by an ecumenical sceptic: Marvin G. Lowman: Review of Stanley C. Lowell: *The Ecumenical Mirage*, Grand Rapids: Baker Book House, 1967, *Andrews University Seminary Studies* 8.2, 1970, 189–191. It is interesting, however, that the review author distances himself from what he views as an exaggerated anti-unity attitude of Lowell.

happen when the constitutive units of a global denomination met and decided matters together. As in the ecumenical models of organic union or mutual recognition, the implications of such a global council were so much of a top-down nature for them that this model remained unattractive as an approach to inter-church relations. In contrast to a more moderate approach in temporary alliances, which does not necessarily involve membership and makes unity a by-product of shared projects rather than the major outcome, they could not but suspect that the cooperative-federative nature of conciliar ecumenism might ultimately lead to inhibiting or even oppressive situations. Although these suspicions and reservations proved to be unfounded, Adventists preferred, during the next two generations, to remain on what they viewed as the safe side – the side of their tradition of “remaining aloof” coupled with engaging in some dialogical processes.

### Reference List

N.B. Articles in popular Seventh-day Adventist magazines and archival sources have not been listed in this reference list; because of their large number, they are found in the footnotes.

- Balcar, Michal: "Conspiracy Theories in the [sic] Seventh-day Adventism." M.A. thesis. Newbold College, 2011.
- Beach, Bert B.: "Ökumenischer Rat der Kirchen und Siebenten-Tages-Adventisten: Eine Gewissensymbiose." *Ökumenische Rundschau* 21, 1972, 230–232.
- Beach, Bert B.: *Vatican II: Bridging the Abyss*. Washington, D.C.: Review and Herald, 1968.
- Beach, Bert B.: "The World Council of Churches / Seventh-day Adventist Conversations and Their Significance." *The Ecumenical Review* 22.2, April 1970, 163–167.
- Bruinsma, Reinder: *Seventh-day Adventist Attitudes toward Roman Catholicism, 1844–1965*. Berrien Springs: Andrews University Press, 1994.
- Groves, Charles P.: *The Planting of Christianity in Africa*, vol. 4: 1914–1954. London: Lutterworth, 1958.
- Handspicker, M. B.: "Beziehungen zwischen dem Ökumenischen Rat der Kirchen und den Siebenten-Tages-Adventisten." *Ökumenische Rundschau* 17.1, 1968, 60–62.
- Handspicker, M. B., and Lukas Vischer (eds.): *An Ecumenical Exercise: The Southern Baptist Convention, the Seventh-day Adventist Church, the Kimbanguist Church in the Congo, the Pentecostal Movement in Europe*. Faith and Order Papers 49. Geneva: World Council of Churches, 1967.
- Höschele, Stefan: "Bert Beverly Beach: Bridge Builder." *Communio Viatorum* 57.2 (2015), 167–180.
- Höschele, Stefan: "Interchurch Relations in Seventh-day Adventist History: A Study in Ecumenics." Habilitation thesis. Charles University, Prague, 2016.
- Hutchinson, John A.: *We Are Not Divided: A Critical and Historical Study of the Federal Council of the Churches of Christ in America*. New York: Round Table Press, 1941.
- Jones, Alonzo T.: *Church Federation and the Kingdom of God: Under Which King?* N.p.: privately printed, 1910.
- Jones, Alonzo T.: *The Reformation, 14th–16th Century: What It Meant Then; What It Means Now*. N.p.: privately printed, 1913.
- Lowell, Stanley C.: *The Ecumenical Mirage*. Grand Rapids: Baker Book House, 1967.

- McGraw, Paul E.: "Born in Zion? The Margins of Fundamentalism and the Definition of Seventh-day Adventism (Walter Martin, Donald Gray Barnhouse)." Ph.D. diss., George Washington University, 2004.
- Mwangachuchu, Rudatina M'shoza: "Seventh-day Adventists and the World Council of Churches." M.A. thesis. Adventist International Institute of Advanced Studies, 2000.
- Nam, Juhyeok: "Reactions to the Seventh-day Adventist Evangelical Conferences and 'Questions on Doctrine,' 1955-1971." Ph.D. diss., Andrews University, 2005.
- Robertson, John J.: "The Federal Council of the Churches of Christ in America: Its Contact with Civic and Secular Affairs." M.A. thesis. Seventh-day Adventist Theological Seminary, 1946.
- Schwarzenau, Paul: *Ein evangelischer Theologe spricht über die Siebenten-Tags-Adventiste*. Laasphe: Wittgenstein, 1978.
- Seventh-day Adventist Conversations: Meetings in 1970 and 1971, Switzerland*. Faith and Order Paper 62. Geneva: World Council of Churches, 1972.
- So Much in Common: Documents of Interest in the Conversations between the World Council of Churches and the Seventh-day Adventist Church*. Geneva: World Council of Churches, 1973.
- Standish, Colin D., and Russell R. Standish: *The Perils of Ecumenism*. Rapidan: Hartland, 2003.
- Yoder, Donald H.: "Christian Unity in Nineteenth-Century America." Ruth Rouse and Stephen C. Neill (eds.): *A History of the Ecumenical Movement, 1517-1948*. London: SPCK, 1954, 221-259.
- Welbourn, F. B.: "The Impact of Christianity on East Africa." D. A. Low and A. Smith (eds.): *History of East Africa*, vol. 3. Oxford: Clarendon, 1976, 383-422.

### Zusammenfassung

Als die Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten dem Weltkirchenrat (ÖRK) in seiner Gründungsphase zum ersten Mal begegnete, führte die ererbte Distanz zu ökumenischen Organisationen und Bewegungen zu einer Ablehnung des Mitgliedschaftsangebots durch diese Kirche – trotz Elementen vorsichtiger Sympathie und der Tatsache, dass eine kooperative Einstellung und sogar Mitgliedschaft die adventistische Stellung in Bezug auf die Foreign Mission Conference of North America gewesen war. Dieser Artikel zeichnet die Geschichte der adventistischen Beziehung zum ÖRK von den Anfängen bis zu den 1960er und 70er Jahren nach, als Theologen der Kirche in Gesprächen mit ÖRK-Vertretern involviert waren. Er interpretiert diesen Dialog als einen Schritt zu einer qualitativ neuen adventistischen Beziehung zur weiteren christlichen Welt und als Bewegung hin zu einer reifen Einstellung zur ökumenischen Bewegung.

### Résumé

Lorsque l'Eglise Adventiste du Septième Jour a rencontré pour la première fois le Conseil œcuménique des Eglises (COE) dans sa phase de formation, l'appréhension héritée de la dénomination par rapport aux organismes et mouvements œcuméniques s'est traduite par le rejet d'une offre d'adhésion – malgré une certaine sympathie prudente et le fait qu'une attitude coopérative et l'adhésion effective avaient été la position de l'église à l'égard de la Conférence des Missions étrangères de l'Amérique du Nord. Cet article retrace l'histoire des relations entre Adventistes et le COE depuis ses débuts jusqu'aux années 1960–1970, lorsque les théologiens de la dénomination se sont entretenus avec des représentants du COE. L'article interprète ce dialogue comme une nouvelle qualité de la relation des Adventistes avec l'ensemble du monde chrétien et comme conduisant à une attitude mûrie à l'égard du Mouvement œcuménique.

Stefan Höschele, Ph.D. (University of Malawi), is Lecturer of Systematic Theology and Mission Studies at Theologische Hochschule Friedensau.  
E-mail: stefan.hoeschele@thh-friedensau.de

## Rezension: *Ellen Harmon White: American Prophet*

Terrie Dopp Aamodt, Gary Land und Ronald L. Numbers (Hrsg.): *Ellen Harmon White: American Prophet*. New York, NY: Oxford University Press, 2014.

Das zu rezensierende Werk versteht sich als eine wissenschaftliche Einführung zur Person und Rolle von Ellen Harmon White. Es gibt die 18 wichtigsten Referate wieder, die vom 22.–25. Oktober 2009 in Portland, Maine bei einem Symposium zum 165. Jahrestag der sogenannten „Großen Enttäuschung“ von 1844 gehalten wurden. Der Impuls für diese Themenreihe entstand bereits 1998 bei Gesprächen innerhalb der „Association of Seventh-day Adventist Historians“. Unter den Referenten befanden sich sowohl adventistische als auch nicht-adventistische Historiker. Nachfolgend werde ich einen Überblick über die einzelnen Artikel des Werkes geben. In Klammern gebe ich die Überschriften der jeweiligen Kapitel an.

In seinem Vorwort beschreibt Grant Wacker das Anliegen des Buches mit dem Begriff der „Kontextualisierung“ des Wirkens von Ellen White: „The book’s respectful yet contextualizing thrust represents the tip of the historiographical arrow in Ellen White studies.“ (xii) Die unterschiedlichen Perspektiven der einzelnen Referate treffen sich in diesem Anliegen.

Jonathan M. Butler („A Portrait“) eröffnet das Werk mit einem Überblick über das Leben von Ellen White. Dabei zeigt er sowohl ihre Lebensleistung auf, als auch die unterschiedlichen religiösen Strömungen und Personen, die ihr Leben beeinflusst haben. Beim großen geschichtlichen Rahmen verweist er auf die amerikanisch-viktorianische Zeit. Mehr noch, er vergleicht und kontrastiert Ellen White (1827–1915) mit Königin Viktoria (1819–1901). „The charismatic leader of a global church and the queen of the British Commonwealth were women whose lives paralleled each other in remarkable ways.“ (S. 1)

Ann Taves („Visions“) geht dem Methodismus als Hintergrund von Ellen Harmons frühen geistlichen Erfahrungen nach. Ellens emotional-geistliche Erlebnisse, die Erfahrung der Gegenwart Jesu, einschließlich ihrer Visionen, entsprechen den Praktiken der „shouting Methodists“. Taves untersucht die frühen Visionen Whites und schlussfolgert: „Her imagery prominent in the shout tradition – the temple, the trumpets, and shouts of triumph – blended with the Adventist imagery of an imminent end.“ (S. 13) Im weiteren Verlauf ihres Wirkens entwickelte sich die Rolle von Ellen White von einer unter mehreren Personen mit übernatürlichen Gaben zu der einzigen, autoritativen Prophetin der Siebenten-Tags-Adventisten.

Die Zeugnisse („Testimonies“) von Ellen White werden von Graeme Sharrock näher untersucht. Er zeigt auf, wie Ellen White die mündlich vorgetragenen und schriftlich abgefassten Zeugnisse als ein einflussreiches Führungsinstrument nutzte. Diese Zeugnisse folgten einem klaren Aufbau mit wiederkehrenden rhetorischen Wendungen. Durch die Zeugnisse vermittelte White der neuen

Gruppe von Adventgläubigen, die durch die Erfahrung der Enttäuschung von 1844 verunsichert war, Richtung und Werte.

Ronald Graybill beleuchtet Ellen Whites prophetische Rolle („Prophet“). Sie beanspruchte nicht den Titel Prophetin, sah sich aber als Botin Gottes mit der Gabe der Prophetie. In dieser Rolle formte sie als geistliche Leiterin die sich entwickelnde Kirchgemeinde. Allerdings waren es Menschen in ihrer Umgebung, die die Verbreitung ihrer Botschaften entscheidend förderten. „James's and Willie's contributions to Ellen White's career show her prophetic office to have been virtually a family business.“ (S. 85)

Das literarische Werk Ellen Whites („Author“) wird von Arthur Patrick behandelt: „Although White recycled much of her prose and borrowed extensively, writing occupied more of her time than any other activity.“ (S. 91) Sie hinterlässt über 70.000 beschriftete Seiten. Problematisch für ihre Rolle als geistliche Autorin ist die Frage der literarischen Abhängigkeit von anderen Schriftstellern, von Herausgebern und Sekretärinnen. Schon früh wurden diesbezüglich Bedenken geäußert, jedoch hatte White behauptet: „her views were written independent of books or the opinions of others.“ (S. 99) Auch einer Empfehlung von Arthur G. Daniels, Quellenangaben in ihre Bücher einzufügen, ist sie nicht nachgekommen. Historische Studien und vergleichende Untersuchungen in den vergangenen Jahrzehnten bestätigten, dass White vielfach Ideen, Gliederungen und Aussagen von anderen Autoren übernommen hat. So ergab die Fred-Veltman-Studie, die von der Generalkonferenz der adventistischen Freikirche 1980 in Auftrag gegeben wurde, dass 31,4 % der untersuchten Kapitel in ihrem Buch über das Leben Jesu eine direkte Abhängigkeit zu anderen literarischen Quellen aufweisen.

Terrie Dopp Aamodt stellt in ihrem Kapitel über die Vortragstätigkeit Ellen Whites („Speaker“) fest, dass sie jahrzehntelang bis zu 150 Reden pro Jahr gehalten hat. Innerhalb und außerhalb ihrer Gemeinde war sie eine geschätzte Sprecherin, die es verstand, die Aufmerksamkeit ihrer Zuhörer zu fesseln und Gremien für ihre Ansichten zu gewinnen. „Her speaking role defined her authoritative voice within the church.“ (S. 123)

Der Einfluss Ellen Whites beinhaltete auch den Aufbau von Institutionen, wie Floyd Greenleaf und Jerry Moon in ihrem Kapitel („Builder“) feststellen: „Most of the medical, educational, publishing, and other institutions of the Seventh-day Adventist Church are traceable directly or indirectly to the counsels of Ellen White.“ (S. 139) Dabei zeigt sich, dass sie eine erstaunliche Weitsicht, Klarheit, Vision und Zuversicht besaß. Bereits 1848 inspirierte sie ihren Mann mit einem „I have a message for you“ zum Aufbau einer Druckerei. 1863 wurde das Ziel erreicht, die Gläubigen in einer Kirche zu organisieren. Und ihre Vorstellungen über Gesundheit und Bildung wurden unter ihrer Leitung in Krankenhäusern, Schulen und Universitäten umgesetzt.

Fritz Guy kommt in seinem Kapitel („Theology“) zur Schlussfolgerung, dass Ellen White eher als Prophetin, denn als Theologin gesehen werden sollte. „Ellen Harmon White was more interested in exhorting and encouraging the faithful than explaining and interpreting the faith.“ (S. 156) Sie stellte keine theologischen Untersuchungen an, war bisweilen unscharf und widersprüchlich in ihren Aussagen. Und doch setzte sie entscheidende theologische Impulse, u. a. in den Bereichen der Christologie und der Soteriologie. Sie entwickelte in der „Konfliktserie“ eine Metaerzählung, die die gesamte Weltgeschichte umfasst und mit der Rettung der „Übrigen“ endet. Als Quelle aller Glaubenserkenntnis galt ihr die Heilige Schrift (für sie die King James Version). In ihrem Glaubenssystem übernahm sie überwiegend die theologisch konservativen Grundannahmen ihrer Umwelt.

Bert Haloviak erklärt in seinem Kapitel („Practical Theology“), dass Ellen White in ihren Botschaften das praktische Glaubensleben betonte, während sie in den theoretisch-theologischen Themen einfach die Positionen der frühen Adventisten übernahm und vertrat. Diese waren anfänglich von der „Christian Connexion“ geprägt, wobei eine gesetzliche Theologie mit dem Halten des Sabbats als Heilsweg vertreten wurde. Als es in den 1880er Jahren zu einer theologischen Kehrtwende in der Adventgemeinde kam, wurde die theologische Vorarbeit von Jones und Waggoner geleistet. Deren Ausführungen nahm Ellen White jetzt zur Grundlage, um die Gläubigen von ihrer legalistischen Position weg hin zur Gerechtigkeit aus dem Glauben durch Christus zu führen. Diese neue Position führte außerdem zu einer nie dagewesenen Öffnung anderen Christen gegenüber. So schreibt White 1890: „God has children, many of them, in the Protestant churches, and a large number in the Catholic churches, who are more true to obey the light and do to the very best of their knowledge than a large number among Sabbth-keeping Adventist.“ (S. 174)

Ellen White gehörte zu den enttäuschten Gläubigen, die ihr Leben auf das Kommen Jesu im Oktober 1844 ausgerichtet hatten. Das Kapitel von Jonathan M. Butler („Second Coming“) bespricht, wie Ellen White diese Erfahrung für die Gläubigen umdeutete und neue Perspektiven aufzeigte. Butler weist jedoch auch auf Widersprüche in ihren Aussagen hin. Zu Beginn und am Schluss des Kapitels nimmt Butler Bezug auf die „Food for Worms“-Predigt von 1856. Darin drückte White aus, dass einige der 67 Anwesenden sterben (also „Food for Worms“ werden), andere jedoch dem wiederkommenden Jesus begegnen werden. Butler zeigt hier ein Dilemma auf: Soll Ellen White buchstäblich verstanden werden oder muss sie interpretiert werden? „In taking her literally, Adventists could lose the spirit of her message.“ (S. 192)

Ronald L. Numbers und Rennie B. Schoepflin analysieren in ihrem Kapitel („Science and Medicine“) die wissenschaftlichen und insbesondere medizinischen Aussagen Ellen Whites. Sie zeigen Abhängigkeiten von Autoren ihrer Zeit bis hin zu wortwörtlichen Zitaten bei ihr auf. Zu Ellen Whites Vorstellungen über Sexualität stellen Numbers und Schoepflin fest: „As far as we can determine, she never wrote a positive word about sex.“ (S. 203, siehe auch ihre ausführlichen

Warnungen vor Masturbation). Außerdem stellen sie Widersprüchlichkeiten bei ihr fest, z.B. bei der Frage, ob kranke Gläubige einen Arzt aufsuchen sollen oder nicht. Schlussfolgernd stellen Numbers und Schoepflin fest: „She may not have been the most original American health reformer, but she ranks among the most influential.“ (S. 219)

Eine politische Transformation der amerikanischen Gesellschaft war niemals zentrales Anliegen des Wirkens von Ellen White, so Douglas Morgen in seinem Kapitel („Society“). In der Perspektive des „Großen Kampfes“ wurden jedoch gesellschaftliche Themen relevant, allerdings nicht ohne Ambivalenzen. Dazu gehörten Gesundheitsreform, Prohibition, Frauenrechte, Armut und wirtschaftliche Ungerechtigkeit, Rassenfragen und religiöse Freiheit. In Whites Vorstellung waren humanitäre Dienste wichtig, sollten jedoch der evangelistischen Ausrichtung untergeordnet werden: „Adventist humanitarian work must neither be detached from nor overshadow its evangelical proclamation of ‚the truth for this time‘.“ (S. 235)

Die kulturellen Ansichten Ellen Whites werden von Benjamin McArthur beleuchtet („Culture“). Sie lassen sich auf ihre methodistische Prägung zurückverfolgen. Ihre Ausrichtung zu Kunst und Freizeitgestaltung war klar: „life was serious, the end of time was near, and recreation was purely instrumental.“ (S. 252) Doch während in der methodistischen Subkultur die späteren gesellschaftlichen Entwicklungen zu Diskussionen und Veränderungen geführt haben, galt in der Adventgemeinde das autoritative Wort Ellen Whites. Damit wurde die frühe methodistische Prägung den Gläubigen weiterhin vorgeschrieben. McArthur betrachtet das letzte Quartal des 20. Jh. als den Zeitraum, in dem sich diese Festschreibung in der Adventgemeinde allmählich auflöste. Er stellt fest: „Adentism had moved into a new age, more attuned to society. But if Ellen White’s influence in matters of culture was severely compromised, it was not effaced. And while her admonitions no longer carried their original prescriptive authority, they nonetheless could be appreciated for their pointed critique of the recreational and artistic blandishments of an emerging mass society.“ (S. 258)

Das Kapitel über Krieg, Sklaverei und Rassenfragen („War, Slavery, and Race“) von Eric Anderson schließt thematisch an das vorletzte Kapitel „Society“ an. Als der amerikanische Bürgerkrieg 1861 begann, befand sich die Adventgemeinde mit ihren 4000 Mitgliedern in ihren Anfängen. Für Ellen White war klar, dass Sklaverei Sünde sei. Allerdings engagierte sie sich nicht aktiv für die Abschaffung der Sklaverei, sah ihr Ende auch nicht voraus. Und sie vertrat widersprüchliche Positionen gegenüber den „coloured people“. Anderson betont: „Historians need to move beyond either inconoclasm or apologetics to understand that her words and actions on the Civil War and its aftermath, including the recurring debate over ‚the color line‘, had a larger context.“ (S. 275) Die Notwendigkeit einer historischen Betrachtungsweise der Leistung von Ellen White wird gerade bei der Thematik dieses Kapitels deutlich.

Das Kapitel über die Frauenfrage, die Laura Vance behandelt („Gender“), zeigt auf, dass die amerikanische Gesellschaft in der Mitte des 19. Jh. den Bereich der Männer und den der Frauen strikt trennte. Öffentlichkeit und Wettbewerb fiel in den Zuständigkeitsbereich von Männern, die Frauen besaßen die Verantwortung für das Private und Häusliche. Ellen White hat diese Haltung nicht direkt in Frage gestellt. Sie betonte die Wichtigkeit der häuslichen Rolle der Frau als Mutter. Gleichzeitig hat sie Frauen ermutigt, sich durch die häuslichen Aufgaben nicht hindern zu lassen, dem Werk Gottes zur Verfügung zu stehen und damit über die zugewiesene Rolle hinaus zu wachsen.

T. Joe Willey schreibt über den Tod und die Beerdigung von Ellen White („Death and Burial“). Dass drei Beerdigungsfeierlichkeiten gehalten wurden, ist geschichtlich verbrieft, wobei die dritte am Samstag, dem 24.07.1915 in Battle Creek stattfand. Außerdem ist von Augenzeugen bestätigt, dass sie an jenem Tag beigesetzt wurde. 1973 wurde jedoch ein Brief Edson Whites gefunden, aus dem hervorgeht, dass sie bis zum 26. August, noch über einen Monat lang, im Aufbahrungsraum lag und erst dann tatsächlich zu Grabe getragen wurde. Diese Information deckt sich mit den Aufzeichnungen des Friedhofs in Battle Creek. Was ist da geschehen? Wie kam der Sarg zurück in den Aufbahrungsraum? Und warum? Willey vermutet, dass Edson und Willie White in Erwägung zogen, dass ihre Mutter direkt in den Himmel auffahren würde (wie Mose und Elia). Deshalb holten sie den Sarg wieder aus dem Grab. Als sich diese Hoffnung nicht erfüllte, wurde der Sarg wieder der Erde übergeben. Willey räumt jedoch ein, dass dies lediglich ein Versuch ist, das Rätsel hinter der zusätzlichen Beisetzung zu erklären: „Of course, this interpretation could be wrong – we have no direct evidence. Both brothers kept their actions and motivations secret.“ (S. 302)

Paul McGraw und Gilbert Valentine („Legacy“) beschäftigen sich mit dem Vermächtnis von Ellen White und ihrer Bedeutung für die Adventgemeinde heute. Dazu traf sie selbst Vorkehrungen, die sich im Ellen G. White Estate realisierten. Doch worin genau besteht die Aufgabe der Treuhänder im Estate? Und welche Autorität misst man Ellen Whites Schriften zu? Der Status ihrer Unfehlbarkeit setzte sich innerhalb der Adventgemeinde durch. Seit den 1970er Jahren haben unterschiedliche Entwicklungen, Entdeckungen und Studien dazu geführt, dies zu hinterfragen. „New scholarly studies attempt to understand Ellen White in her context, valuing her contribution to the building of the movement but underscoring the pragmatic and time-conditioned nature of that contribution.“ (S. 317)

Das letzte Kapitel des Buches („Biographies“) gibt einen hilfreichen Überblick über die Literatur zu Ellen White. Gary Land zeigt auf, wie sich ihr Bild als göttliche Botin bis zu den 1970er Jahren als Grundüberzeugung in der adventistischen Literatur gehalten hat. Es gab zwar einzelne Kritiker – Wellcome, Canright und Conradi – doch das Denken innerhalb der Gemeinde wurde davon kaum berührt. Das änderte sich in den 70er Jahren durch wissenschaftlich historische Untersuchungen, insbesondere durch die Frage des Quellenmaterials, das Ellen White benutzte. Außerdem begannen sich nichtadventistische Historiker für sie

zu interessieren, vorrangig im Hinblick auf Gesundheitsfragen, Studien zu Frauen und religiöse Kleingruppen. So entwickelt sich ein Bild von Ellen White im Kontext ihrer Zeit. Land beschließt seinen Artikel, und das gesamte Werk, mit den Worten: „Beyond that of most other nineteenth-century women, she has left a legacy both in America and abroad that remains to be more extensively explored and more completely understood. The present book is a step in that direction.“ (S. 339).

### **Bewertung**

Es ist gelungen, in diesem Sammelband sehr unterschiedliche Aspekte des Wirkens von Ellen White zu beleuchten. Die Artikel, die überwiegend mit nur einem Begriff überschrieben sind, grenzen sich gut voneinander ab. Wiederholungen treten nur selten auf. Für mich war es spannende Lektüre bis zuletzt.

Das Werk wird dem Anspruch, Ellen White in ihrem historischen Kontext zu verorten, hervorragend gerecht. Die Autoren vermitteln ein Verständnis der Zeit- und Mentalitätsgeschichte, die Ellen White prägte. Der Band reiht sich damit ein unter die historisch wissenschaftlichen Arbeiten zur Entwicklungsgeschichte der Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten. Die einzelnen Kapitel unterscheiden sich darin, wie weit der historische Kontext gesteckt wird. Er reicht von der Gegenüberstellung Ellen Whites mit Königin Victoria bis hin zu detaillierten Untersuchungen über einzelne ihrer Aussagen.

Die (Wieder-)Entdeckung der Praxis Ellen Whites aus diversen Quellen zu schöpfen, wurde in den 1980er Jahren innerhalb der Adventgemeinde häufig auf die Frage reduziert: Ist Ellen White des Plagiats schuldig oder nicht? Diese Frage wird im vorliegenden Buch nicht behandelt. Vielmehr verfolgt das Werk das umfassendere Ziel, Ellen White als prägende und geprägte Persönlichkeit ihrer Zeit zu verstehen.

In den Kapiteln scheinen die unterschiedlichen Positionen der Referenten zur „geistlichen Autorität“ von Ellen White durch. War sie eine der amerikanischen Propheten – zusammen mit Ann Lee und Mary Baker Eddy? War sie schlicht ein Kind ihrer Zeit oder war sie die geisterfüllte Leiterin, durch die Gott die Adventgemeinde führte? Dass diese Frage nicht beantwortet werden sollte, wird wohl auch im Untertitel „American Prophet“ sichtbar. Beides ist möglich: Einen bestimmten oder unbestimmten Artikel voran zu setzen.

Eine Auseinandersetzung mit ihrer einflussreichen geistlichen „Mutter“ ist für eine Denomination nicht einfach. Doch gibt dieser Band Anregungen dazu, wie es der Adventgemeinde gelingen kann, die Überidealisierung hinter sich zu lassen und zu einem differenzierten und respektvollen Bild zu kommen. Gleichzeitig bleibt die Frage, welche geistliche Rolle sie in der Theologie aber auch in der Praxis der adventistischen Freikirche in Zukunft einnehmen soll.

Hans-Otto Reling, Ph.D. (Andrews University), arbeitet als Pastor und Hospizseelsorger in Uelzen. E-Mail: [hans-otto.reling@adventisten.de](mailto:hans-otto.reling@adventisten.de)

## Rezension: *Ein Gott, der straft und tötet?*

**Bernd Janowski, *Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2. durchgesehene und erweiterte Auflage, 2014.**

Prof. Bernd Janowski hat in seinen Vorlesungen im Sommersemester 2011 an der Universität Tübingen das Gottesbild des Alten Testaments thematisiert. Sein Werk *Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments* basiert auf diesen Vorlesungen. Die erste Auflage des Buches erschien 2013, war nach einem Jahr vergriffen und ist 2014 in einer durchgesehenen und um einen Literaturnachtrag erweiterten zweiten Auflage erschienen. Diese Auflage lag mir zur Rezension vor.

Im Vorwort benennt Janowski seine Intention für dieses Buch. Ihn beschäftigt, dass der Reichtum des biblischen Gottesbildes nicht wahrgenommen und somit auch nicht wertgeschätzt wird – und das auch unter Theologinnen und Theologen. Stattdessen wird das Problem des Gottesbildes simplistisch auf die Alternative zwischen dem lieben und dem bösen Gott reduziert. Dem gegenüber betont Janowski die Unverzichtbarkeit der schwierigen Gottesbilder und des Alten Testaments für Theologie und Kirche.

Das Werk will eine umfassende Antwort geben, entsprechend umfangreich ist seine Materialfülle. Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments verspricht der Untertitel. Dabei behandelt die Einleitung bereits die erste und das Schlusskapitel die zwölfte Frage. So bleiben zehn Fragen übrig, die nun nochmals in fünf Zweiergruppen thematisch zusammengefasst werden. Dabei wirkt die Aussage: „Das Gottesbild des Alten Testaments ist unverzichtbar“ als Klammer, an die man sich beim Lesen des Öfteren erinnern sollte.

Janowskis Antwort auf die im Titel gestellte Frage erfolgt hauptsächlich mit Hilfe exegetischer Untersuchungen. Durch Begriffsklärungen, Strukturanalysen, religionsgeschichtliche Parallelen, Abbildungen, sowie Hinweise auf literarische, historische und theologische Kontexte wird dem Leser die Gedankenwelt des Alten Testaments nahegebracht. Abgesehen von kurzen Ausflügen in Bereiche der Kirchengeschichte, Religionspädagogik, Psychologie und Kunst bleibt das Werk dem exegetischen Ansatz treu.

Das Einleitungskapitel schlägt mit der Frage nach dem „bösen Gott“ den Bogen von Markion über die Aufklärung bis in die Neuzeit zu Richard Dawkins. Janowski betont, dass das Alte Testament keineswegs überflüssig, sondern mit Recht der erste Teil der christlichen Bibel ist. Der Komplexität der biblischen Gottesrede werden wir nur gerecht, wenn wir uns auf die „Ambiguität des biblischen Gottesbildes einlassen.“ (S. 29)

Die nächsten zwei Kapitel, „Ein strafender Richter? – Wider ein hartnäckiges Vorurteil“ und „Ein Gott der Vergeltung? – Alte Fragen, neue Antworten“ werden unter dem Thema „Gericht und Vergeltung“ zusammengefasst. Janowski

stellt heraus, dass das Richten Gottes darauf hinzielt, die bedrohte oder gar zerstörte Ordnung wiederherzustellen und dabei den Unterdrückten zu ihrem Recht zu verhelfen. Diese Herstellung der guten Ordnung findet sich auch bei der sogenannten Vergeltung, die „von Haus aus eine neutrale Bedeutung besitzt, die ihre Wurzeln in der *Idee der Gegenseitigkeit* (Reziprozität) hat.“ (S. 66)<sup>1</sup> Janowski verweist auf die Weite des Vergeltungsbegriffes, der nicht von vornherein Strafe bedeutet. Allerdings gesteht er ein, dass es nicht immer einfach ist, Gottes Vergeltungshandeln zu verstehen.

Unter dem Thema „Willkür und Gewalt“ findet sich ein Kapitel über den Zusammenhang von Monotheismus und Gewalt und ein weiteres Kapitel, das eine „Annäherung an Genesis 22“ (die befohlene Opferung Isaaks) unternimmt. Janowski nimmt hier die Diskussion um die Frage der Gewalt im Namen Gottes auf, wie sie spätestens seit den Ereignissen vom 11. September 2001 weltweit geführt wird. Er bezieht sich u. a. auf Jan Assmann, der den Zusammenhang von religiöser Gewalt und dem biblischen Monotheismus betont. Janowski entgegnet, dass „die Voraussetzung für das Verständnis der biblischen Gewalttexte das Axiom der *Weltzugewandtheit Gottes* ist. Sowohl die Fluterzählung als auch die Klagepsalmen gehen davon aus, dass der Gott, der die Welt geschaffen hat, ... sich in das geschichtliche Dasein seiner Geschöpfe hineinziehen lässt und dabei auch die Affizierung durch Gewalt nicht scheut.“ (S. 113) Gleichzeitig relativiert Gott immer wieder die eigene Gewalt durch Reue und Barmherzigkeit. In Bezug auf Gen 22 erklärt Janowski, dass der Gesamtzusammenhang der Abrahamerzählung das Vertrauen des Abraham in den Mittelpunkt stellt.

Der nächste thematische Block behandelt den Zorn Gottes und das Problem der Rache. Janowski gesteht ein: „Es ist ein steiniges Gelände, das wir mit der Rede vom Zorn Gottes betreten.“ (S. 147) Doch er lehnt es ab, die Gottesrede zu „halbieren“, indem man den Zorn Gottes eliminiert. Vielmehr erklärt Janowski, dass der Zorn Gottes seinen „Widerspruch gegen die Sünde, die den Menschen / Israel seiner geschöpflichen Bestimmung entfremdet“ (S. 172), ausdrückt. Ähnlich lautet sein Fazit beim Thema der Rache. Nach einer detailreichen Besprechung der Feindpsalmen kommt Janowski zum Schluss: „Die Psalmen sind poetische Texte, die den Schrei nach Gerechtigkeit in einer Welt voller Ungerechtigkeit artikulieren. Es geht, das ist unbedingt festzuhalten, um die *Perspektive der Opfer*.“ (S. 193) Dieser Schrei darf nicht durch „Textamputation“ beseitigt werden.

Die folgenden zwei Kapitel sind unter der Überschrift Leiden und Sühne zusammengefasst. Hier beschäftigt sich Janowski mit dem Buch Hiob und dem Thema der Sünde. Bei seiner ausführlichen Analyse der Hioberzählung zeigt Janowski, dass das Buch nicht nur die Frage der Theodizee aufwirft (siehe Hi 42,11), sondern ganz wesentlich die der Anthropodizee. Diese Anthropodizee billigt Hiob das Recht auf seine rückhaltlose und herausfordernde Klage zu, selbst

---

<sup>1</sup> Alle Hervorhebungen in den Zitaten stammen aus dem zu rezensierenden Werk.

als sie „bis an die Grenze der Gotteslästerung“ geht (S. 229). Anhand von Exegesen der Textpassagen Gen 2-4, Ps 36, Am 5 und Ps 51 arbeitet Janowski das alttestamentliche Verständnis von der Sünde heraus. Dieses „unverständlich gewordene Thema“ (S. 259) erhellt Janowski indem er zeigt, dass Sünde die Verletzung eines Gemeinschaftsverhältnisses und die „verfehlten Möglichkeiten eines wahren Lebens“ (S. 259) beschreibt.

Der fünfte und letzte Themenblock nimmt mit Opfer und Sühne weitere „anstößige“ Vorstellungen auf. „Für viele Zeitgenossen hat das kultische Opfer etwas Peinliches an sich, weil es *materiell* vollzieht, was *spirituell* wirken soll: die Begegnung mit dem heiligen Gott.“ (S. 263) Janowski verdeutlicht die Sinnhaftigkeit des Kultus durch einen gabentheologischen Ansatz: „Im Opfer geht es um eine Gabe, die der Gottheit entgegengebracht wird, um mit ihr zu kommunizieren, sie in ihrer Souveränität anzuerkennen und die kreatürliche Abhängigkeit von ihr zu bekräftigen.“ (S. 265) Ähnlich versteht Janowski auch die Sühne. Durch eine eingehende Exegese des Großen Versöhnungstages in Lev 16 zeigt er, dass der Sinn der Sühne in der Wiederherstellung der unmittelbaren Gottesbegegnung besteht. Nicht Gottes Zorn muss besänftigt werden, sondern der Mensch soll Gott wieder begegnen können. Abschließend untersucht das Kapitel noch Röm 3,25f., wo Jesus, der Gekreuzigte, als Sühneort (*hilasterion*) beschrieben wird.

Das Schlusskapitel „Ein Gott, der straft und tötet? – Ein Resümee“ bekräftigt noch einmal die Intention Janowskis, durch gründliche biblische Exegese das Vorurteil vom alttestamentlichen „Richtergott“ zu entkräften. Im Gegensatz zum explizit angeführten T. Moser mit seinem Werk *Gottesvergiftung* und seiner Warnung vor dunklen Gottesbildern, plädiert Janowski für eine differenzierte Debatte. Darin soll die Vielfalt und der Spannungsreichtum der biblischen Gottesbilder in „großer Polyphonie und reicher Metaphorik“ (S. 325) berücksichtigt werden. Es folgt eine Exegese des 23. Psalms, der genau diesen Spannungsreichtum erkennen lässt. Als Schlusspunkt dieses Kapitels verweist Janowski auf Ex 34,6f., dem „Herzstück des alttestamentlichen Gottesglaubens“. Einem begrenzten Gericht wird dort die Unendlichkeit des göttlichen Erbarmens entgegengesetzt.

In einem Textanhang werden 30 Bibelabschnitte angefügt, die dem Leser die Möglichkeit geben, die im Buch erwähnten Bibelzitate im Zusammenhang noch einmal nachzulesen. Das Literaturverzeichnis ist nach den Kapiteln des Buches unterteilt. Der Literaturnachtrag, der dem Buch in der 2. Auflage angefügt wurde, liefert aktuelle Publikationen zum Thema und gibt Kommentare zur weiterführenden Literatur.

Das Werk hat einen umfassenden Anspruch und die Themenspanne ist sehr weit. Dabei ist das Buch so strukturiert, dass die einzelnen Kapitel jeweils in sich abgeschlossene Einheiten ergeben. Die Kapitel bauen kaum aufeinander auf, sondern stellen jeweils unterschiedliche Aspekte des Themas vor. Das könnte der Tatsache geschuldet sein, dass Janowskis Wert auf seinen Vorlesungen basiert,

die in sich gedanklich geschlossen waren. Die Gliederung, in der jeweils zwei Kapitel noch einmal zusammengefasst werden, halte ich für wenig hilfreich und z. T. nicht nachvollziehbar.

Wer sich mit dem Thema biblischer Gottesbilder beschäftigen will, findet in Janowskis Werk eine reiche Fülle von Gedanken, exegetische Darlegungen und Hintergrundinformationen zum biblischen Text. Das ermöglicht es dem Leser, das „biblische Weltbild und seine eigene Logik“ wahrzunehmen (S. 181). Janowski nimmt viele Einwände gegen ein gesamtbiblisches Gottesbild auf. Er entlarvt das leichtfertige Reden vom „bösen“ Gottesbild des Alten Testaments und zeigt stattdessen ein differenziertes Bild auf. Dabei räumt er ein, dass nicht alle Ambivalenzen erklärbar sind, fordert jedoch auf, sich der Provokation zu stellen.

Personen, die gerade dieses ambivalente Gottesbild als problematisch ansehen (aus religions-philosophischer Perspektive siehe E. Biser, G. Stremlinger, R. Girard, G. Vattimos, u. a.), erhalten in diesem Buch keine neuen Ansätze. Der Hinweis „sich der Provokation zu stellen“ beantwortet die psychoanalytischen Fragestellungen, die u. a. von T. Moser aufgeworfen wurden, nicht befriedigend. Außerdem haben die Gewalt in der Bibel und besonders in den Feindpsalmen eine lange unrühmliche Wirkungsgeschichte des Hasses, der Kreuzzüge und Kriege. Dass diese unterschiedlichen Perspektiven ihr eigenes Gewicht in die Diskussion einbringen wird m. E. von Janowski zu wenig gewürdigt. Abweichende Schlussfolgerungen im Umgang mit einem ambivalenten Gottesbild sind nicht automatisch Zeichen eines oberflächlichen Vorurteils.

Die Stärke des Werkes liegt in der exegetischen Sorgfalt. Damit erreicht Janowski seine Absicht, einer leichtfertigen Verkürzung des Gottesbildes den Reichtum des biblischen Befundes entgegen zu halten.

Hans-Otto Reling, Ph.D. (Andrews University), arbeitet als Pastor und Hospizseelsorger in Uelzen. E-Mail: [hans-otto.reling@adventisten.de](mailto:hans-otto.reling@adventisten.de)

## Rezension: *Ehre und Schande in Kulturanthropologie und biblischer Theologie*

**Kunio Nojima: *Ehre und Schande in Kulturanthropologie und biblischer Theologie*. Wuppertal: Arco, 2011.**

Nojimas Werk stellt eine überarbeitete Fassung seiner 2010 angenommenen Dissertation an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel dar. Der aus Japan stammende Kunio Nojima hat einen buddhistischen Hintergrund. Nach seiner Bekehrung zum Christentum arbeitete er als Pastor. Im Anschluss daran widmete er sich einem Promotionsstudium, in dessen Verlauf diese interdisziplinäre Monographie entstand.\*

Das Buch gliedert sich in drei Hauptteile: Der erste Teil vermittelt einen Überblick über die Forschungsgeschichte des Konzepts von Ehre und Schande, der zweite Teil untersucht dieses Konzept in der griechisch-römischen Kultur, in den Psalmen und im Neuen Testament. Der dritte Teil thematisiert das theologische Reden von Ehre und Schande.

Nojima nimmt mit seinem 510 Seiten umfassenden Werk die Diskussion um eine kulturanthropologische Exegese der Bibel auf. Im ersten Hauptteil zeigt Nojima, wie es zu einer Verknüpfung von Kulturanthropologie und Bibelexegese kam. Dabei analysiert Nojima unter anderem die grundlegenden Werke von Peristiany, Gilmore, Pitt-Rivers und anderen zu Ehre und Schande im Mittelmeerraum. Im weiteren Verlauf des ersten Hauptteils wendet sich Nojima kulturanthropologischen Forschungen außerhalb des Mittelmeerraumes – in Afrika, Japan und China – zu. Damit erweitert er den Blickwinkel der Betrachtung und überwindet die Engführung der Forschung auf den Bereich des Mittelmeerraumes.

Der erste Hauptteil endet mit einem Überblick über die Veröffentlichungen zur Kulturanthropologie des Neuen Testaments. Dabei bewertet Nojima die Arbeit von Bruce Malina und der „Context Group“, Atkins, deSilva und Strecker. Nojima gelangt zu einer differenzierten Beurteilung dieser Ansätze, indem er die Chancen und gleichzeitig die Probleme dieser Vorgehensweise aufzeigt. Er weist auf die fehlende Klarheit der Begriffe „Ehre und Schande“ und des Konstrukts „Mittelmeerraum“ hin und schlussfolgert: „Malinas Anwendung der Kulturanthropologie auf das Neue Testament hat die Vielfalt der kulturanthropologischen Darstellungen ohne erkennbaren Grund vereinfacht“ (141). Außerdem betrachtet Nojima die Kulturanthropologie als *einen* Aspekt der biblischen Exegese. Durch sie wird die Methodenvielfalt der Bibelauslegung erweitert, aber nicht dominiert.

---

\* Ein kurzes Autorenportrait findet sich beim Arco Verlag: <http://www.arco-verlag.com/autoren/autor/30-kunio-nojima.html> (Zugriff: 03.02.2015).

Das Ziel des zweiten Hauptteils besteht darin, Umriss einer biblischen Kulturanthropologie zu beschreiben. Aus diesem Blickwinkel behandelt Nojima zunächst Ehre und Scham in der altgriechischen und römischen Tradition, im Alten Testament – hauptsächlich in den Psalmen – und schließlich in den paulinischen Briefen. Dabei entfaltet Nojima seine Analyse zum großen Teil auf der Grundlage von Wortstudien, die dem semantischen Feld von „Ehre“ und „Scham“ in der griechischen, lateinischen und hebräischen Literatur nachgehen.

Im dritten Hauptteil untersucht Nojima, wie die Konzepte von Ehre und Scham auf die Beziehung von Mensch und Gott angewendet werden. Hier analysiert er eine Vielzahl paulinischer Texte unter den Gesichtspunkten der Verehrung Gottes durch den Menschen und der Anerkennung des Menschen durch Gott. Er zeigt auf, dass die Ehre Gottes sowohl das eschatologische Ziel des Heilsgeschehens als auch Grundforderung des menschlichen Verhaltens in der Gegenwart ist. Dabei ist die Nichtehre Gottes „ein fundamentaler Aspekt der Sünde“ (364). Im Kontext der paulinischen Rechtfertigungslehre wird deutlich, dass alle Menschen Sünder sind, weil sie des Ruhmes ermangeln, den sie bei Gott haben sollten (Röm 3,23). Selbstgerechtigkeit im Sinne von „Selbst-Ruhm“ ist verfehlt. Der Glaube beinhaltet einerseits die Anerkennung und Ehrung Gottes durch den Menschen, gleichzeitig schenkt Gott ihm Anerkennung: „Die er gerecht gemacht hat, die hat er auch verherrlicht“ (Röm 8,29). Des Weiteren zeigt Nojima auf, wie das Thema der Ehrerbietung von Paulus auch im gemeindlichen Miteinander (Phil 2,3) und in Beziehung zur Gesellschaft (Röm 13,7) ausgeführt wird. Außerdem verweist Nojima auf das durchaus vielschichtige Motiv des „Sich-Rühmens“ (siehe 1 Kor 1,31 oder die Narrenrede in 2 Kor 12).

Das Abschlusskapitel bietet neben einer Zusammenfassung und abschließenden Überlegungen einen interessanten Abschnitt, in dem das paulinische Konzept von Ehre und Schande/Scham mit der japanischen Kultur verglichen wird. Es beinhaltet auch eine aufschlussreiche Darstellung der Unterschiedlichkeit zwischen dem deutschen und japanischen Schuldbekenntnis nach dem 2. Weltkrieg. Das Buch schließt mit dem Satz: „Nur mit einem Bewusstsein für das eigene Verständnis von Scham und Ehre wird das japanische Christentum seinen eigenen Weg gehen können“ (510).

Beurteilung: Das Werk bietet eine reiche Quelle vielfältiger Informationen zum Forschungsgegenstand der kulturanthropologischen Exegese. Die Stärke dieses Werkes besteht im umfassenden Überblick, den es zur kulturanthropologischen Exegese gibt. Dieser große Bogen tendiert bisweilen ins Uferlose, wenn man sich die Spannweite dieser Untersuchung vor Augen führt. So gewinnt man den Eindruck, man habe es mit einem Handbuch zu tun, in dem viele wertvolle Details zur Sprache kommen, aber der rote Faden beim Lesen gehe mitunter verloren. Die Stärke des Werkes ist zugleich seine Schwäche.

Beachtenswert ist die kritische Auseinandersetzung mit den Aussagen der Context Group um Malina, die den anthropologischen Ansatz zur biblischen Exegese differenziert darstellt. Das erreicht Nojima einerseits dadurch, dass er die

Ergebnisse der insbesondere amerikanischen Forschung zu diesem Thema würdigt. Andererseits deckt er ihre unberechtigten Vereinfachungen und Verallgemeinerungen auf, indem er Bibeltex te detailliert analysiert und den Forschungsgegenstand „Ehre und Schande“ auf die Kulturen im afrikanischen und asiatischen Raum erweitert.

Jede Kultur beschreibt Ehre und Schande unterschiedlich. Gerade der vielbeschworene „Kampf der Kulturen“ in der Gegenwart hat viel mit Ehre und Schande zu tun. Doch auch in Alltagssituationen lassen sich in unserem Kulturraum beide finden, wie zum Beispiel beim Fußball: Am Ende einer Weltmeisterschaft finden Ehrungen und Beschämungen statt. Die kulturanthropologische Sichtweise von Ehre und Schande ist wertvoll, um das Verständnis für gegenwärtige Prozesse zu vertiefen. Doch gerade bei der Exegese biblischer Texte ist dieser Ansatz zu berücksichtigen, weil die biblischen Schreiber am kulturellen Bewusstsein ihrer Zeit partizipierten, der sich von unserem unterscheidet. Ja, wesentliche theologische Aussagen sind im Hinblick auf „Ehre und Schande“ formuliert. Eine vorsichtige und umfassende Berücksichtigung dieses Ansatzes bei der Exegese ist erforderlich. Dem geduldigen Leser von Nojimas Werk erschließen sich hier viele bemerkenswerte Details.

Hans-Otto Reling, Ph.D. (Andrews University), arbeitet als Pastor und Hospizseelsorger in Uelzen. E-Mail: [hans-otto.reling@adventisten.de](mailto:hans-otto.reling@adventisten.de)