
Die missverstandene Metapher „Menschenfischer“

Biblisch-theologische Hintergründe und missiologische Schlussfolgerungen

Ulrich Wendel

1. Irritationen bei einer populären Metapher

„Der Menschenfischer“ – so überschrieb der „Spiegel“ einen Beitrag über Papst Franziskus I. Diese Bezeichnung war durch und durch positiv gemeint. Man sieht ein Foto des Heiligen Vaters mit einem kleinen Kind auf dem Arm und im Text heißt es: „Franziskus ist ein Menschenfischer wie einst Johannes Paul II. [...] Er macht es den Menschen leicht, ihn zu lieben. Sie mögen seine Stilbrüche und seine schlichten Worte [...]“¹ Wer also Menschen für sich und sein Anliegen gewinnen kann, gilt als Menschenfischer.

Diese Metapher, die auf Jesus zurückgeht, kann man aber auch ganz anders verstehen, nämlich dann, wenn man sich ihren Bildgehalt vor Augen führt. In seinem Roman „Der Turm“ erzählt Uwe Tellkamp von einer Hochzeitspredigt:

Richard hörte der Predigt eine Weile zu, schaltete auf Durchgang, als [Pfarrer] Magenstock zum dritten Mal zu einem biblischen Gleichnis griff: Das Himmelreich sei ein Netz, das ins Meer geworfen werde, so daß sich allerlei Gattung fing; die guten wurden in ein Gefäß gelesen, die faulen aber weggeworfen. Richard gab das zu denken: Hieß es nicht: Wie du bist, so darfst du kommen und wirst gnädig aufgenommen? Das Himmelreich hatte es also nötig, sich seine eigenen Bewohner zusammenzufischen ... Verspürten die Fischlein also gar keine Lust, ins Himmelreich zu schwimmen, und mußten mit Gewalt aus ihrer Dummheit ins Paradies gerissen werden? Wenn es aber so prachtvoll war da oben, warum kamen dann die Fische nicht von selbst?²

Tellkamp spielt auf das Gleichnis aus Matthäus 13 an und findet Unstimmigkeiten in der Metapher. So positiv ist das nicht, wenn man als Fisch gefangen wird. Dieselbe Beobachtung machen Bibelausleger am Berufungswort Jesu: „Ich werde euch zu Menschenfischern machen!“ (Mk 1, 17).³ „Fischen ist eine

¹ Der Menschenfischer, in: Der Spiegel 30/2013, 76.

² Uwe Tellkamp, Der Turm. Geschichte aus einem versunkenen Land, Frankfurt a. M. 2008, 600.

³ Die Bibelzitate sind nach der Elberfelder Bibel (Textstand 30) wiedergegeben.

Literatur zu Mk 1, 17 par: Jindřich Mánek, Fishers of Men, in: Novum Testamentum 2 (1958), 138–141; Charles W. F. Smith, Fishers of Men. Footnotes on a Gospel Figure, in: Harvard Theological Review 52 (1959), 187–207; Otto Betz, Donnersöhne. Menschenfischer und der davidische Messias, in: Revue de Qumran 3 (1961), 53–55; Wilhelm H. Wuellner, The Mean-

angenehme Ablenkung und vielleicht ein passender Beruf – für den Fischer, aber wohl kaum für die Fische. Für sie ist sein Auftreten bedrohlich.⁴⁴

Unter Christen gilt die Metapher „Menschenfischer“ als Bildwort für den Auftrag, Menschen für den Glauben zu gewinnen, sie steht also für Mission und Evangelisation. Aber was sagt dieses Bild, wenn man es auf Mission bezieht? Heißt Mission, Menschen zu ködern? Wer will denn gerne jemandem an den Haken gehen? Chip Anderson gibt in entlarvender Weise zu bedenken: „Wenn Fische für die Menschen stehen, die nicht gerettet sind, stelle man sich Evangelisation aus der Perspektive der Fische vor!“⁴⁵ Die Metapher „Menschenfischer“ als Bildwort für Evangelisation ist solange plausibel oder erbaulich, wie man das Bild nicht richtig ernst nimmt und nicht zu Ende denkt.

Eine weitere Irritation kommt hinzu. Liest man im Alten Testament nach, welche Bedeutung es dort hat, wenn Menschen gefischt oder geangelt werden, dann stößt man auf durchweg negativ besetzte Zusammenhänge: Das Fischen von Menschen ist ein Gerichtshandeln Gottes. Wer gefischt ist, geht dem Verderben entgegen (mehr dazu in Abschn. 3).

Kann man auf diesem Hintergrund noch annehmen, Jesus habe seine Jünger einfach in den Dienst der Evangelisation berufen, als er sie zu Menschenfischern machte? Kann man den ernstesten Zusammenhang der alttestamentlichen Stellen einfach so ausblenden? In der Tat – die Ausleger, die an der hergebrachten Deutung festhalten, Jesus habe das Werk der Mission gemeint, müssen voraussetzen, dass Jesus einen gedanklichen Sprung gemacht und alle naheliegenden negativen Assoziationen einfach abgeschüttelt habe. So heißt es im Kommentar von Billerbeck: „Im Rabbin[ischen] (wie auch im Deutschen) hat der bildliche Ausdruck ‚Menschen fangen‘ einen unedlen Sinn, weil das Moment der überlistenden Schlaueit im Vordergrund steht. [...] Der Ausdruck: ‚Ich will euch zu Menschenfischern machen‘ [...] hat hier selbstverständlich keine häßliche Bedeutung.“⁴⁶ Ähnlich Rudolf Pesch: „Das Bildwort von den Menschenfischern [...] könnte von Jesus mit Blick auf Jer 16, 16 [...] gegen den ursprünglichen Sinn des Gerichtswortes konzipiert worden sein.“⁴⁷ Aber es ist doch sehr unwahrschein-

ing of „Fishers of Men“, Philadelphia 1967; Eckhard J. Schnabel, *Urchristliche Mission*, Holzgerlingen 2018, 271–277; Dominic Rudman, *The Significance of the Phrase ‚Fishers of Men‘ in the Synoptic Gospels*, in: *Irish Biblical Studies* 26/3 (2005), 106–118; Chip M. Anderson, *Mark 1:17. Fishers of men reconsidered: first significance, then application*, 2006, <https://www.hitpages.com/doc/5375374003273728/1/> (Zugriff am 04.03.2017). Diese Beiträge werden im Folgenden mit Kurztitel zitiert. Die englischsprachigen Zitate wurden von mir übersetzt.

⁴ Smith, *Fishers*, 187f.; vgl. Anderson, *Fishers*, 1f.

⁵ Anderson, *Fishers*, 1. Siehe auch die rabbinischen Belege, die in Abschnitt 3.3 des vorliegenden Beitrags genannt sind.

⁶ (H. L. Strack) Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Bd. I, 188.

⁷ Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium*, I. Teil, HThK.NT, Freiburg i. Br. 1989, zu Mk 1,17; Hervorhebung von mir. Pesch begründet das mit dem Kontext von Jer 16,15 (Thema: Sammlung der Kinder Israels).

lich, dass Jesus ein Wort prägte und dabei alles, was seinen in der Heiligen Schrift bewanderten Hörer dazu einfallen musste, gegen den Strich büretete. „Die Möglichkeit, dass Jesus oder die urchristlichen Verkündiger allseits bekannte Redefiguren in einem vollkommen neuen Sinn gebrauchten, erscheint abwegig.“⁸

Wir stehen also vor der Frage: Was hat Jesus gemeint, als er Jünger zu Menschenfischern berief? Wie können wir ernst nehmen, dass sowohl Jesus als auch seine Hörer die Metapher von ihrem kulturellen und religiösen Hintergrund her als negativ und bedrohlich verstanden haben mussten? Und welchen Sinn können wir dem Wort Jesu dann entnehmen?

2. Der Textbefund

2.1. Markus 1, 17; Matthäus 4, 19

Beide Evangelien berichten die Szene übereinstimmend: Als Jesus am See von Galiläa entlanggeht, trifft er die Fischer Simon und Andreas bei der Arbeit an. Ihr Beruf wird ausdrücklich hervorgehoben. Jesus ruft sie auf, ihm nachzufolgen, und fügt an, er werde sie zu Menschenfischern machen. Wenig später geschieht Ähnliches mit zwei weiteren Fischern, Jakobus und Johannes; sie folgen Jesus nach, ohne dass die neue Berufung mit der Menschenfischer-Metapher bei ihnen wiederholt wird. Die Ernennung zur neuen Tätigkeit steht also im größeren Rahmen der Nachfolge Jesu.

Der Kontext ist der Beginn von Jesu Reich-Gottes-Verkündigung. Jesus hat begonnen, die doppelte Botschaft auszurufen: Die Zeit ist erfüllt und das Reich Gottes nahe herbeigekommen; daher gilt es – als Konsequenz – umzukehren und an das Evangelium zu glauben (Mk 1, 15). Der Begriff „Evangelium“ nimmt dabei im Markusevangelium den programmatischen Einleitungssatz des ganzen Buches auf: „Anfang des Evangeliums Jesu Christi, des Sohnes Gottes [...]“ (1, 1). Nach der Jüngerberufung gehen die Fünf nach Kapernaum, wo Jesus in der Synagoge „mit Vollmacht“ lehrt. Ein Besessener reagiert darauf unmittelbar, indem der „unreine Geist“ Jesus als den

⁸ Smith, Fishers, 188: „Es ist schwierig anzunehmen, dass Hörer, die mit dem gewöhnlichen Gebrauch einer Metapher vertraut waren, zu erfassen imstande sein könnten, dass diese nun in einem völlig neuen Sinn gebraucht wurde, ohne dass es dafür irgend einen Hinweis gibt.“ Zwar hat Jesus durchaus an wichtigen Stellen seines Dienstes die Erwartungen seiner Zuhörer durchbrochen und sie mit einem unerwarteten Konzept konfrontiert. Dazu gehört z. B. seine Schriftlesung mit anschließender Deutung in der Synagoge von Nazareth (Lk 4, 18–22), als er nur die auf Gnade bezogenen Schriftworte zitierte und die Ankündigung des Gerichts wegließ (vgl. Joachim Jeremias, *Theologie des Neuen Testaments I*, Gütersloh 1971, 200). Doch hier gibt es eben im Text einen klaren Hinweis auf die Intention Jesu, nämlich die Differenz seines Schriftzitats zu den betreffenden Stellen in der Hebräischen Bibel. Diese Differenz ist klar benennbar und die Reaktion der Hörer in Vers 18 zeigt auch, dass man sie wahrnahm. Beim Gebrauch des Bildwortes „Menschenfischer“ ist ein entsprechender Hinweis auf eine intendierte Abweichung vom alttestamentlichen Traditionshintergrund dagegen nicht zu erweisen.

Heiligen Gottes bekennt und ihn als Bedrohung erkennt. Jesus treibt den Geist aus dem Besessenen aus (Mk 1, 21–28). Im Matthäusevangelium steht an dieser Stelle ein Summarium, das inhaltlich Ähnliches berichtet. Dieser Zusammenhang wird noch aufzugreifen sein.

2.2. Lukas 5, 1–11

Auch das Lukasevangelium erzählt davon, dass Jesus Petrus dazu berief, Menschen zu fangen (Lk 5, 1–11). Szenerie und Details weichen vom Bericht bei Markus und Matthäus ab. Übereinstimmung besteht darin, dass dieselben vier Fischer in die Nachfolge Jesu eintraten. Nur Petrus aber gilt die Berufung, Menschen zu fangen. Dabei verwendet Lukas ein anderes Verb: ζωπρεῖν – was „jemanden lebendig gefangen nehmen“ heißt. Das Wort stammt eher aus der Welt der Soldaten oder vielleicht Jäger als aus der Welt der Fischer. Die bedrohliche Konnotation ist im Vergleich zum Wort „Menschenfischer“ gemildert, weil der Beute nicht notwendig der Tod droht. Dennoch – auch lebendig gefangen genommen zu werden ist keine begrüßenswerte Erfahrung.

Wenn man voraussetzt, dass Lukas den Bericht des Markus (oder Matthäus) verarbeitet und ihn womöglich anhand weiterer Quellen ergänzt hat, dann kann der Wechsel des Terminus von ἀλιεύς zu ζωπρεῖν als eine entschärfende Interpretation gelten.⁹ Das wäre allerdings ein weiterer Hinweis darauf, dass das ursprüngliche Wort aus Mk 1, 17 als unangemessen und anstößig empfunden werden konnte.¹⁰

2.3. Matthäus 13, 47–50

In einem variierten Sinn verwendet Jesus die Metapher vom Fischen in seinem Gleichnis vom Fischnetz. Hier ist nicht nur der Vorgang des Fischens im Blick, sondern auch das nachfolgende Aussortieren der Fische. In seiner Anwendung greift Jesus nur noch das zweite, das Aussortieren auf – es erfolgt durch „die Engel“ und ist am Ende der Zeiten verortet. Der Sachzusammenhang ist eindeutig das Gericht Gottes; die Menschen werden gefangen, weil sie für das Gericht bestimmt sind. Den Schlussakzent der Gleichnisdeutung bilden die Ungerechten, die der Vernichtung anheimfallen. Was mit den „guten Fischen“ passiert, die in Gefäßen gesammelt werden, was also – ohne Bild – mit den Gerechten geschieht, bleibt ungesagt. Auf der Anwendungsebene würde man daran denken, dass die Gerechten Rettung oder eschatologisches Glück erfahren. Doch diese Deutung gibt das Bildwort streng genommen nicht her – die guten Fische, die im Gefäß gesammelt werden, kommen ja genauso um wie die weggeworfenen un-

⁹ Vgl. W. D. Davies / Dale C. Allison, A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew, Vol. I, ICC, Edinburgh 1988, 398.

¹⁰ Vgl. Smith, Fishers, 201.

genießbaren Fische. Dass Jesus den positiven Aspekt der Gleichnisdeutung unausgeführt lässt, bestätigt den Eindruck: Die Fischer-Metapher, für sich genommen, ist nicht gut geeignet, als Bildwort für positive Erfahrungen zu stehen.

2.4. *Fischen zur Zeit Jesu*

Fischerei war in Galiläa und überhaupt in Palästina ein wichtiger Erwerbszweig. Für das Netzfischen gab es verschiedene Techniken: den Einsatz von Wurfnetzen, Schleppnetzen und Auslegenetzen.¹¹ Alle Techniken spiegeln sich in Texten des Neuen Testaments wider. In Mk 1,16 ff. par handelt es sich um das Wurfnetz, in den Szenen von Lk 5,1–11 und Joh 21,1–14 wohl um ein Auslegenetz und im Gleichnis von Mt 13,47 f. um ein Schleppnetz.¹² Abgesehen davon fischte man auch mit Angeln,¹³ eine Technik, die auch Petrus beherrschte (Mt 17,27).

Nicht nur Fischer, sondern auch Jäger arbeiteten mit Fangnetzen.¹⁴ Das steht im Hintergrund vieler alttestamentlicher Bildworte. Daher sollte man nicht von jeder biblischen oder außerbiblischen Textstelle, die von einem Netz spricht, auf Fischer schließen. Diese Überlegungen helfen, den traditionsgeschichtlichen Hintergrund der Menschenfischer-Metapher und die betreffende Textauswahl genauer zu bestimmen.

3. Das Fischen von Menschen im Alten Testament und in späteren jüdischen Schriften

Wenn das Alte Testament metaphorisch davon spricht, dass Menschen „gefischt“ werden, dann ergeben die betreffenden Stellen ein recht geschlossenes Bild. Es ist stets ein bedrohlicher Vorgang. Zwar können Fischer, die reiche Beute machen, auch zum Bild einer künftigen Heilszeit gehören (Hes 47,10), aber in dieser Stelle geht es nicht darum, dass es Menschen sind, die „gefischt“ werden.

3.1. *Das Netz als Bild für Verführung*

Wenn jemand vom Bösen überwältigt wird oder einer Versuchung erliegt, kann das in dem Bild ausgedrückt werden, dass er in einem Netz gefangen wird. So gleicht eine verführerische Frau einem Netz und ihr Herz einem Schleppnetz (Pred 7,26). Wen plötzliches Unglück trifft, der wird vergli-

¹¹ Vgl. *Gustaf Dalman*, Arbeit und Sitte in Palästina. Bd. VI: Zeltleben, Vieh- und Milchwirtschaft, Jagd, Fischfang. Gütersloh [1940], 346–363; *Wuellner*, Meaning, 26–45.

¹² *Dalman*, Arbeit, 363.

¹³ Ebd., 343–345. 359 f.

¹⁴ Ebd., 335–337.

chen mit Fischen, die im Netz gefangen werden, und Vögeln, die in die Falle geraten (Pred 9, 12).

Spätere jüdische Schriften greifen diesen Sprachgebrauch auf. Der Zornige ist nach TestDan 2, 4 ein Gefangener: „Der Geist des Zornes wirft des Irrtums Netze über ihn und blendet ihm die Augen. Den Sinn verdunkelt er durch Lüge und gibt ihm eine eigene Schau.“¹⁵ Freilich könnte auch das Netz des Jägers statt das des Fischers gemeint sein. Das gilt auch für einige Stellen in den Schriften aus Qumran. Die Gegner des Beters verführen Gottes Volk, indem sie es in einem Netz der Täuschung gefangen nehmen (1QH 12, 12). Die Israeliten, von denen sich der Autor der Damaskus-Schrift absetzt, sind „drei Netzen des Belial“ ausgeliefert, nämlich Unzucht, Reichtum und Entweihung des Heiligtums (CD 4, 15–19).

3.2. Gottes Gerichtshandeln

3.2.1. Amos 4, 2

Am 4, 1–3 ist ein sozialkritisches Gerichtswort gegen reiche Frauen aus Samaria, die auf Kosten der Armen leben. Das angedrohte Gericht Gottes wird bildhaft beschrieben: Sie werden an Haken und Fischerangeln weggeschleppt und aus der Stadt hinausgeworfen. Vom Fischen in einem Gewässer ist nicht direkt die Rede, aber der Ausdruck סירות דוגה (*siroth dugah*) in Vers 2 gehört ebenso zum Fischereiwesen wie das achtlose Wegwerfen unbrauchbarer Beute (vgl. Mt 13, 48).

3.2.2. Jeremia 16, 16–18

Jer 16, 16 ist ein Gerichtswort, das sich an eine Heilsverheißung anschließt. Diese Heilsverheißung stellt in Aussicht, dass Israel aus dem „Land des Nordens“ wieder in ihre Heimat zurückgeführt wird (16, 14 f.). Der darauf folgende Vers steht allerdings im Kontrast zu dieser Hoffnung. Jahwe kündigt an, die Israeliten durch Fischer fischen zu lassen und – als parallele Aussage – durch Jäger jagen zu lassen (16, 16). Das bezieht sich auf Menschen, die schuldig geworden sind, indem sie durch ihre Opfer Götzen verehrt haben. Wie in Hes 36, 18 dürfte hier das Volk Gottes gemeint sein. Erst ab 16, 19 ist wieder von Heil die Rede, aber nicht primär für Israel, sondern für die Nationen: Sie ziehen zum Volk Gottes und kommen zur Erkenntnis Jahwes.

Wie verhält sich die Gerichtsaussage zu den sie umgebenden Heilsverheißungen? Vermutlich steht 16, 16 in engem sachlichen Zusammenhang zu den Gerichtsworten in 16, 10–13. Das dazwischen platzierte Heilswort 16, 14 f wird von manchen als Interpolation gedeutet;¹⁶ es beschreibt die Erneue-

¹⁵ Zitiert nach: Paul Rießler, *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel*, Augsburg 1928, 1203.

¹⁶ Smith, *Fishers*, 190.

nung nach dem Gericht, von dem dann wieder ab 16,16 die Rede ist.¹⁷ Das Drohwort in 16,13 – die Israeliten werden in ein fremdes Land weggeschleudert werden – findet eine inhaltlich und sprachlich sinnvolle Fortsetzung in 16,16: Dass die Beute von Fischern weggeschleudert wird, war uns schon in Am 4,2 und Mt 13,48 begegnet und wird auch in Hes 29,5 gesagt.

Diese Stelle im Jeremiabuch ist für das Verständnis des Menschenfischer-Wortes Jesu von besonderer Bedeutung, weil einzig hier im AT ausdrücklich von einer Bestellung bzw. Einsetzung der Fischer die Rede ist. Jer 16,16–18 muss daher als der wichtigste und direkteste traditionsgeschichtliche Hintergrund von Mk 1,17 par gelten.

3.2.3. Habakuk 1,14–17

Der Prophet Habakuk beklagt, wie schutzlos Israel dem Angriff der Chaldäer ausgesetzt ist – offenbar in einer Zeit, in der sich die babylonische Eroberung des Landes abzeichnet. Habakuk deutet das Geschehen als Gericht Gottes (Hab 1,12). Unter der Gewalt der Feinde gleicht Gottes Volk Meeresfischen und Kriechtieren, die geangelt und mit einem Netz gefangen werden. Die Klage des Propheten betont den Zynismus der Eroberer (1,15: „darüber freut er sich und jubelt“) und die Brutalität des Geschehens (1,17: „Nationen ohne Mitleid hinmorden“).

Die Auslegung dieser Stelle im Habakuk-Kommentar von Qumran (1QpHab 6) zeigt, dass man den Text nicht futuristisch-eschatologisch verstand, sondern auf die zeitgenössische politische Großmacht bezog, von der die Bedrohung ausging (unter den im Habakuk-Kommentar genannten „Kittim“ werden die Römer zu verstehen sein¹⁸).

3.2.4. Hesekiel 29,4–6

Nicht nur Gericht an Israel kann mit der Fischer-Metapher ausgedrückt werden, sondern auch das Gericht an anderen Nationen. Für Ägypten legt sich der Rekurs auf die Fischerei nahe, weil es das Land am Nilstrom ist. Hesekiel nennt den ägyptischen Pharao ein Seeungeheuer (Zürcher Bibel: Krokodil; 29,3), das mit einem Haken im Maul aus dem Strom gezogen wird. An seinen Schuppen haften Fische, die dadurch ebenfalls geangelt werden. Diese Beute wird, so das Drohwort, in die Wüste geschleudert, wo sie von Landtieren und Vögeln gefressen wird. Der geschilderte Fischzug bildet keine Alltagserfahrung ab, sondern ist in gewissen Zügen grotesk (ein Krokodil als Köder für viele Fische).

Hesekiel lässt klar erkennen, wie er dieses Bildwort verstanden wissen will: Er kündigt Gewalt durch das Schwert an (29,8), ferner Zerstreuung

¹⁷ Anderson, Fishers, 7f.

¹⁸ Vgl. Annette Steudel, Art. Qumran-Handschriften, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de) 2009, Abschn. 4.5 (abgerufen am 01.03.2017).

in die Diaspora (29, 12); im anschließenden Prophetenspruch (29, 17 ff.) ist von der Unterwerfung unter Nebukadnezar die Rede (29, 19). Das Unheil ist zeitlich befristet (29, 11), danach erfolgt aber eine Degradierung des ägyptischen Reichs (29, 14 f.).

3.2.5. Die Loblieder-Rolle von Qumran

Wenn in den Lobliedern aus Qumran die Fischer-Metaphorik aufgegriffen wird, steht das weithin im Rahmen des bisher beobachteten atl. Sprachgebrauchs.

1QH 10, 29 ist noch am weitesten von den untersuchten atl. Stellen entfernt. Der Beter sieht sich mit Gegnern konfrontiert, die ein Netz für ihn auslegen, in dem sie sich allerdings selbst fangen. Offenbar steht dem Beter kein Fischer-, sondern ein Jägernetz vor Augen: Darauf deutet die Vorstellung, dass sich die „Füße“ der Feinde im eigenen Netz verfangen, und die parallele Redeweise von Fallen. Der Beter zählt sich selbst zu den Gerechten. Die Nachstellungen der Gegner versteht er also nicht als Gericht Gottes an sich selbst; das Gericht vollzieht sich eher an den Feinden, wenn sie in ihre eigenen Fallen tappen (vgl. Ps 7, 16–18; 35, 7–9; 141, 10: Es ist Gottes Gerechtigkeit bzw. Hilfe, wenn die Bösen in ihre eigene Falle bzw. ihr eigenes Netz gehen).

Eindeutig vom Fischfang ist in der Metapher von 1QH 11, 26 die Rede: Die Netze der Bösen sind auf dem Wasser ausgebreitet. Ergänzend kommen weitere Bilder hinzu: Fallgruben, Fallstricke, Pfeile. Zunächst könnte es so klingen, als seien das Fallen, die dem Beter gestellt wurden – er befindet sich inmitten der Bösen und seine Schritte sind von Unglück begleitet (11, 25). Doch die Fortführung des Gedankens rückt das Gericht über die Bösen in den Mittelpunkt: Auf sie wird Zorn ausgegossen, Fallstricke des Todes ziehen sich zusammen und es ist die Zeit des Gerichts (11, 27 f.). Letztendlich ist es die brüllende Stimme Gottes, die dieses Unheil hervorruft und die Bösen vernichtet (11, 32–36).

Besonders bemerkenswert ist die Stelle 1QH 13, 7–9. Der Beter spricht von vielen Fischern, die ihre Netze über die Fläche des Wassers auswerfen, doch dieses Mal scheinen die Fischer keine Gegner des Beters zu sein, sondern er steht auf ihrer Seite: Gott hat bestimmt, dass er unter diesen Fischern wohne. Sie jagen die Kinder der Ungerechtigkeit – und der Beter bekennt, Gott habe ihn dorthin gestellt, um zu richten. „... der Beter sieht auch sich selbst zum Gerichtsorgan Gottes berufen.“¹⁹ Es handelt sich also um einen direkten Gerichtsauftrag Gottes für die „Fischer“, ähnlich wie in Jer 16, 16. Otto Betz weist darauf hin, dass der Beter dieses Selbstverständnis auch mit der verwandten Metapher der Falle zum Ausdruck bringt, wenn er in 1Q 10, 8 f. sagt: „Ich bin eine Falle für die Gottlosen, aber Heilung für alle, die Buße tun.“

¹⁹ Betz, *Donnersöhne*, 54.

3.3. Kurzer Seitenblick auf altorientalische Bildsprache

Ohne dass hier die altorientalische Ikonografie der Fischer-Metaphorik ausgebreitet werden kann, ist doch ein kurzer Blick auf die Siegesstele des Asarhaddon aufschlussreich. Der assyrische Herrscher Asarhaddon regierte von 681–669 v. Chr. Ein Monument, das ihn als siegreichen Herrscher darstellt, zeigt Asarhaddon, wie er zwei unterlegene Fürsten – einer davon ist vermutlich der ägyptische König Tirhaqa – buchstäblich an der Leine hält.²⁰ Das eine Ende der beiden Leinen hält Asarhaddon in der linken Hand, die beiden anderen Enden sind mit einem Ring versehen, der durch die Unterlippe der Besiegten gezogen ist. Anschaulich sieht man, dass der Sieger die Besiegten quasi am Haken hat. Die Szenerie hat keinen expliziten Bezug zur Fischerei, doch wenn man die besiegten und an der Schnur herbeigezogenen Könige als geköderte Fische sieht, ergibt sich eine Vorstellung, wie sie im Hintergrund von Hes 29, 4 gestanden haben kann und vielleicht auch bereits in Am 4, 2 sichtbar ist.²¹ Unzweifelhaft ist das Bild auf der Siegesstele Asarhaddons für den Sieger positiv, für die Gefangenen aber negativ: So möchte sich niemand freiwillig an den Haken nehmen lassen.

3.4. Was heißt „Menschenfischer“?

Kann man auf dem Hintergrund dieses alttestamentlichen und nach-alttestamentlichen Textbefundes noch die These aufrecht erhalten, „Menschenfischer“ sei im Markus- und Matthäusevangelium ein Bildwort für den Missions- oder Verkündigungsauftrag der Jünger? Die Frage, die schon zu Beginn dieses Beitrags aufkam, stellt sich nun mit Dringlichkeit. Der Blick in die Auslegungen zeigt, dass man meint, es zu können. Nach Eckhard Schnabel sollen die berufenen Jünger nun „Menschen ‚fangen‘, d. h. für Jesu Botschaft vom anbrechenden Gottesreich werben.“²² Hubert Frankemölle hält die Metapher für „zugleich stimmig und bildkräftig“. Bezeichnend ist jedoch, wie er dann fortfährt: „Auch ohne biblische Vorgabe dürfte die Metapher ‚Menschenfischer‘ auch heute noch – trotz aller negativen Konnotationen – jedem Leser einleuchten [...]“²³ Einleuchtend ist das Bildwort in der Tat nur, wenn man einerseits von den biblischen Vorgaben absieht und andererseits die negativen Konnotationen ausblendet. Das aber wäre ein methodischer Fehler. Der biblische Traditionshintergrund ist bemerkenswert eindeutig – und die negativen Konnotationen entsprechen nicht

²⁰ Vgl. Clyde E. Fant / Michael G. Reddish, *Lost Treasures of the Bible: Understanding the Bible Through Archaeological Artifacts in World Museums*. Grand Rapids (Michigan) 2008, 177–181; Michael Rohde, *Schätze der biblischen Zeit. 50 archäologische Entdeckungen rund um die Bibel*, Holzgerlingen 2018, 218–224.

²¹ „Die Darstellung auf dieser Stele – zwei Individuen, die offenkundig Haken durch ihre Lippen bekamen – erinnert an die Mahnung des Propheten Amos [4, 2] an die Reichen in Israel im 8. Jahrhundert v. Chr.“ (Fant/Reddish, *Lost Treasures*, 181).

²² Schnabel, *Urchristliche Mission*, 275.

²³ Hubert Frankemölle, *Matthäus-Kommentar I*, Düsseldorf 1994, 197.

einfach nur heutigem Empfinden, sondern sind bereits in der rabbinischen Literatur klar greifbar. Die Fischnetz-Metapher besagt dort: Wo Menschen „gefischt“ werden, erleiden sie eben das Schicksal von ins Netz gegangenen Fischen – sie kommen um.²⁴

Die Berufung der Jünger zu Menschenfischern kann also nicht anders verstanden werden, als dass dieser Auftrag etwas mit Gottes Gerichtshandeln zu tun hat und dass die Jünger in dieses Handeln aktiv involviert sind. Auf dieser Linie ist der Sinn von Jesu Wort zu suchen. Bevor dies aber entfaltet wird (Abschnitt 5), müssen noch einige alternative Deutungen kurz diskutiert werden.

4. Alternative Deutungen der Menschenfischer-Metapher

4.1. Erlösung aus den Fängen der Chaosmächte

Einige Ausleger machen einen anderen alttestamentlichen Traditionshintergrund als oben skizziert geltend. Das Meer stehe für den Bereich des Chaos und der Gottferne. Das wird in den Schöpfungsvorstellungen des Alten Testaments begründet, die im Schöpfungshandeln den Sieg Gottes über die vom Wasser repräsentierten Mächte sehen, wie es z. B. in Ps 74, 13, 24, 2, 136, 6 u. ö. zum Ausdruck kommt. Auch Hi 26, 5; 38, 16–17 spiegeln diese Vorstellung, ebenso wie die Todeserfahrung von Jona in den Tiefen des Meeres und die Rolle des Meeres in der Johannesoffenbarung. Das „Tier“ steigt aus dem Abgrund hervor und ebenso aus dem Meer (Offb 11, 7; 13, 1) – was den teuflischen Charakter des Meeres klar erweise.²⁵

Nach Jindřich Mánek ist diese Vorstellung der Hintergrund für die Berufung der Jüngern zu Menschenfischern. „Einen Menschen herauszufischen bedeutet, ihn aus dem Reich der Finsternis zu retten, also aus der Sphäre, die Gott feindlich gegenübersteht und von Gott fern ist. ‚Menschenfischer‘ zu sein ist gleichbedeutend mit der Aufgabe, die Menschheit zu retten [the task of mankind’s salvation].“²⁶ Mánek zieht diesen Gedanken konsequent in verschiedene Richtungen aus: Wenn Petrus nach Jesu Auferstehung 153 Fische im Netz hatte (Joh 21, 11), knüpfe das an die Vollzahl aller damals bekannten Fische an²⁷ und bedeute, dass Menschen aus allen Nationen ins

²⁴ Bill 1, 675: „Warum werden die Menschen mit den Fischen des Meeres verglichen? Um dir zu sagen: Wie Fische, die im Meer leben, wenn sie aufs Trockene kommen, sofort sterben, so sterben auch alsbald die Menschen, wenn sie sich von den Worten der Tora u[nd] von den Gebotserfüllungen scheiden.“ (AZ 3b.4a).

²⁵ Mánek, Fishers, 138f. – Die Darstellung bei Wuellner, Meaning, 88–133, ist in diesem Zusammenhang wenig brauchbar, weil er zum einen die Metapher des Fischers und des Jägers ständig vermischt und zum anderen in seine Paraphrase alttestamentlicher Stellen oft die Rede vom Fischen oder Menschenfischen einträgt, wo sie in den Quellen gar nicht steht.

²⁶ Mánek, Fishers, 139.

²⁷ Die Voraussetzung, das nach damaliger Auffassung exakt 153 Spezies an Fischen bekannt gewesen sei, ist allerdings unzutreffend: vgl. Smith, Fishers, 199 Anm. 32; Wuellner, Meaning, 17 Anm. 37.

Missionsnetz Christi gehören. Wenn Jesus über das Wasser geschritten ist (Mt 14, 24–38), sei er dazu imstande gewesen, weil er sündlos war. Er als „der“ Menschenfischer habe dann Petrus retten können, der den Glauben verloren hatte und in die Sphäre der Sünde versank. Die Kirche – symbolisiert durch das Boot der Jünger im Sturm (Mk 4, 35–41) – müsse ihrerseits sehen, dass sie oberhalb des Wassers bleibt. Sie erfülle den Missionsauftrag, indem sie Menschen tauft: Die frühe Kirche habe die Taufe vom Exodus Israels her als Rettung aus den Todesfluten verstanden; dementsprechend lautet der Auftrag Jesu – so offenbar der Gedanke Máneks –, Menschen durch die Taufe aus dem Wasser ziehen.²⁸ Es scheint allerdings allzu weit hergeholt, dass die Auffassung vom Meer als Chaosmacht hinter jeder dieser neutestamentlichen Stellen steht.

Auch Dominic Rudman geht von der Chaos-Meer-Symbolik im Alten Testament aus und wendet sie auf die Perikopen von der Sturmstillung und Jesu Schreiten auf dem Wasser an.²⁹ Er fokussiert seine Schlussfolgerungen aber auf den Auftrag an die berufenen Jünger. Als Menschenfischer retten sie Menschen aus den Fängen der Chaosmacht, und zwar konkret, indem sie Menschen heilen und vom Tod erwecken sowie Dämonen austreiben.³⁰

Der Gedankengang Rudmans lässt sich jedoch nicht sinnvoll aufrechterhalten. (1) Wenn im Alten Testament vom Meer als Chaosmacht die Rede ist, dann ist das Ziel der Aussage nicht, dass Menschen dort herausgerettet werden. Als einzige Ausnahme kann man die Rettung Jonas gelten lassen. Schon bei der Rettung der Familie Noahs aber liegt eine andere Vorstellung zugrunde: Die zum Heil Bestimmten werden nicht *aus* dem Wasser *herausgerettet*, sondern durch die Arche *vor* dem Wasser *bewahrt*. Die Netz- oder Angelmetaphorik lässt sich damit nicht verbinden. (2) Die Sphäre des Teufels und der Dämonen ist in den synoptischen Evangelien nicht das Wasser, sondern die Wüste (Mk 1, 13; Mt 4, 1 par; 12, 43 par). Wenn die ausgetriebenen unreinen Geister vermittels einer Schweineherde in den See gestürzt werden (Mk 4, 13), ist das keine Rückkehr in das angestammte Gebiet der Dämonen, sondern sie verlieren auf groteske Weise ihre letzte „Zuflucht“. (3) Wenn Jesus oder die Jünger Dämonen austreiben, dann werfen sie das Böse aus den Menschen hinaus – und ziehen nicht die Menschen aus der Sphäre des Bösen hinaus. (4) Das Unheil der Menschen besteht nicht primär darin, in einem falschen Machtbereich zu leben, sondern dass ihr Herz vom Bösen erfasst ist (Mt 15, 19). Deshalb setzt Jesus – anders als die Pharisäer – bei der inneren Erneuerung an („Kehrt um!“). Sie ist möglich, weil das Reich Gottes nahe gekommen ist. Dies also ist die Bewegungsrichtung: Das Gottesreich geht auf die Menschen zu, nicht die Menschen verlassen die Sphäre der Welt. Wenn davon die

²⁸ Mánek, Fishers, 140 f.

²⁹ Rudman, Significance, 108–111.

³⁰ Ebd., 112, 117 f.

Rede ist, in das Reich Gottes zu kommen bzw. einzugehen (Mk 9, 47; 10, 23; Apg 14, 22), dann ist damit nicht die Vorstellung verbunden, der Betreffende würde passiv einem Raum des Bösen entnommen.³¹ Der Satz aus der Petruspredigt „Lasst euch retten aus diesem verkehrten Geschlecht“ (Apg 2, 40) ist eine singuläre Formulierung ohne weiteren Vor- oder Nachhall in der Verkündigung Jesu oder der Apostel.³²

Methodisch gesprochen ziehen Mánek und Rudman eine deutlich weiter entfernte alttestamentliche Tradition heran, und zwar zu Lasten der näher liegenden Tradition: dem Menschenfischen als Gerichtshandeln. Die Fischer-, Netz- oder Angelmetaphorik ist denn auch in den alttestamentlichen Stellen vom Meer als Chaosmacht gar nicht vorhanden.

4.2. Das Selbstverständnis eines Philosophen

Nicht nur Stellen aus alttestamentlich-jüdischer Literatur, sondern auch solche aus griechisch-römischen Schriften werden herangezogen, um das Bildwort des Menschenfischers zu erhellen. Gelegentlich wird dabei der Eindruck erweckt, es liege ein recht breiter Textbefund vor, gemäß dem es zum Selbstverständnis von Philosophen oder Dichtern gehört habe, Menschen zu fischen.³³

Doch die Quellenlage ist viel spärlicher als in der Literatur zuweilen dargestellt. Bei Platon wird der Sophist mit einem Angler verglichen (Plat Sophist 218D–222D).³⁴ Das hat aber negative Bedeutung. „Angler“ zu sein ist nicht das Selbstverständnis der Sophisten, sondern der Vorwurf Platons an die Sophisten, die ihre Hörer ködern wollen. Überhaupt ist der Sophist bei Platon ja eine negative Figur, der es auf der Suche nach jungen reichen Schülern vorwiegend ums Geld geht.

In einem von Diogenes Laertius überlieferten Ausspruch vergleicht sich der Philosoph Aristippos von Kyrene mit Fischern. Damit will er rechtfertigen, dass er sich geduldig anspucken ließ; der Spruch deutet sein Handeln in einer bestimmten zwischenmenschlichen Begegnung und nicht sein generelles Selbstverständnis als Philosoph oder Redner.³⁵

³¹ In Joh 3, 5 ist das Mittel, um ins Reich Gottes einzugehen, die Neugeburt aus Wasser und Geist. Das Wasser gehört also gerade zur Macht Gottes und ist kein Symbol für gottfeindliche Chaosmacht.

³² Zwar waren die Menschen, zu denen Jesus gesandt war, „vom Teufel überwältigt“, aber die Tat Jesu bestand darin, dass er sie „heilte“, nicht dass er sie aus der Umklammerung herauszog (Apg 10, 38).

³³ Vgl. Schnabel, *Urchristliche Mission*, 275; Wuellner, *Meaning*, 67–75.

³⁴ Vgl. ebd., 69 f.

³⁵ Vgl. DiogLaert 2,67. Wueller (*Meaning*, 72) schreibt diesen Ausspruch irrtümlich Solon zu und stellt ihn in den Zusammenhang mit dem Gebrauch rhetorischer Fähigkeiten, mit denen jemand von einer Idee überzeugt werden soll. Das gibt der Kontext bei DiogLaert 2,67 aber nicht her. Das Zitat bedeutet soviel wie: „Wenn Fischer in Kauf nehmen, von der See durchnässt zu werden, während sie einen Gründling fangen, sollte ich es dann nicht aushalten, mit Sabber [oder: Mischwein] benetzt zu werden, um Schleimer zu fangen?“

Der Dichter Cercidas bezeichnet sich in seinen Meliamben als Fischer – nicht aber als Menschenfischer, sondern er sucht, der pierischen Musen³⁶ habhaft zu werden (Cercidas Meliam IV,9).³⁷ Der Gedankengang gehört in den Bereich der Mythologie.

Lukian von Samostata lässt in seinem Stück „Die Auferstandenen – oder: Der Fischer“ einen Fischzug aufführen, der nacheinander eine Reihe von Epigonen der großen Philosophen heraufzieht. Das ist die letzte Passage seines Stückes, nachdem – als Eröffnung – einige Philosophen aus dem Totenreich auferstanden sind, um den Protagonisten Parrhesiades zu verklagen. Die ganze Angler-Szenerie ist eine Persiflage und hat nicht im Entferntesten etwas damit zu tun, dass Lukian sich als Menschenfischer verstehe, der die Gelehrten seiner Zeit zum wahren Leben führe.³⁸

Ein tragfähiger Beleg für das Selbstverständnis eines Philosophen als Menschenfischer lässt sich also nicht anführen. Zutreffender ist wohl die Zusammenfassung Wuellners (der sich für die Bedeutung der Fischer-Metapher als Bild für philosophische Unterweisung stark gemacht hat): „In griechischen, jüdischen, christlichen und altorientalischen literarischen und ikonografischen Traditionen steht die gängige Metapher, dass Menschen in einem Netz gefangen werden, für vollständige Versklavung, Verlust der Identität, mithin also für Verderben und Untergang.“³⁹

Abgesehen davon wäre es auch methodisch fragwürdig, einen paganen Traditionshintergrund (wenn er sich denn hier erweisen ließe) stärker zu gewichten als den alttestamentlichen: „Grundsätzlich ist das Alte Testament ein viel sicherer Boden als manche vermutete nicht-christliche Quelle, da es die Bibel Jesu und der neutestamentlichen Autoren war.“⁴⁰

5. Menschenfischer als Boten des Gottesreichs und des Gottesgerichts

Wenn Gott ankündigt, dass Menschen mit Netzen oder Angeln gefischt werden, ist das eine Gerichtsbotschaft. Diejenigen, die solche „Fischzüge“ ausführen, die „Menschenfischer“, sind also Boten und ausführende Organe des Gerichts. Die deutlichen inhaltlichen Übereinstimmungen der entsprechenden alttestamentlichen Texte und derer von Qumran lassen

³⁶ Vgl. Walter Pötscher, Art. Pierides 2., in: Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike, Bd. 4, München 1979, 848; Hans von Geisau, Art. Pieros 1.; ebd.

³⁷ Vgl. Wuellner, Meaning, 71.

³⁸ So aber Wuellner, Meaning, 71: „Der Sozialkritiker und Essayist Lukian kann von sich selbst metaphorisch als Menschenfischer sprechen, und zwar im Blick auf sein Bestreben, die Gelehrten seiner Zeit – sie sind die Zielscheibe seiner Satire – zur Gerechtigkeit und, wenn der Zufall es will, zum vollen Leben (*anabioun*) zurückzubringen, wie es im Untertitel [sic!] seines Werkes über *Den Fischer* so vielsagend anklingt.“

³⁹ Ebd., 75.

⁴⁰ Otto Betz, Die traditionsgeschichtliche Exegese als Beitrag zur theologischen Toleranz, in: *ders.*, Jesus, Der Herr der Kirche. Aufsätze zur biblischen Theologie II (WUNT 52), Tübingen 1990, 416.

keine andere Schlussfolgerung zu. Diese Sicht auf die Aufgabe der Jünger mag überraschend sein – sie sind doch Verkündiger des Evangeliums, der frohen Botschaft! –, aber sie passt genau zum Wesen des Evangeliums, zur Sendung Jesu, zur Beauftragung der Jünger in den synoptischen Sendungsreden, zur Auffassung des Johannesevangeliums und sogar zum Verständnis der Evangeliumsverkündigung bei Paulus.

5.1. Botschaft und Auftreten Jesu

Die Berufung der Jünger zu Menschenfischern muss im größeren Zusammenhang des ersten Kapitels des Markusevangeliums verstanden werden.⁴¹ Die Grundbotschaft Jesu besteht aus zwei Aspekten, einem Zuspruch und einem Anspruch (Mk 1, 15). Der Zuspruch bezieht sich auf das herbeigekommene Gottesreich: „Die Zeit ist erfüllt, und die Königsherrschaft Gottes ist nahe gekommen.“ Der Anspruch bezieht sich auf die notwendige Reaktion auf diesen Zuspruch: „Kehrt um und glaubt an das Evangelium!“ Der Inhalt dieses Evangeliums besteht nicht nur in der Nähe des Gottesreichs, sondern ist wesentlich christologisch bestimmt, wie Mk 1,1 zeigt. An das Evangelium glauben heißt, an Jesus als den Sohn Gottes und den Messias zu glauben (Mk 8, 29; Mt 16, 16 f).

Wenn das Evangelium Umkehr erfordert, wird bereits daran sichtbar, dass das Moment des Gerichts wesensmäßig zu dieser guten Botschaft gehört. Eine Scheidung muss vollzogen werden – keine Trennung von *den* Gottlosen und Bösen, sondern eine Trennung vom *dem* Bösen, also dem gottlosen Verhalten und der gottlosen Vergangenheit. Nach der Berufung der vier Fischer zu Jüngern berichtet Markus, wie bereits erwähnt (Abschn. 2.1), vom Auftritt Jesu in der Synagoge von Kapernaum. Die bloße Präsenz Jesu und seine bloße Verkündigung führt dazu, dass sich ein unreiner Geist zu erkennen gibt und von seinem Verderben weiß. Dass Jesus ihn dann explizit austreibt, ist nur die Ausführung des Untergangs, den der Dämon schon zuvor als unausweichlich erkannt hat (Mk 1, 21–28). Der ganze Erzählbogen von Mk 1, 1 bis hierher (Mk 1, 28) gehört zum Gesamtbild dessen, was mit „Evangelium“ gemeint ist. „Markus gestaltet seine Erzählung so, dass klar wird: Das Kommen des Evangeliums ist die Erfüllung alttestamentlicher Erwartungen, und seine Gegenwart ist ‚Gute Nachricht‘ und zugleich bedrohlich (denn es erfordert die Umkehr der Menschen und versetzt die Dämonen in Schrecken).“⁴² Dabei sagt Jesus das Gericht gar nicht explizit an. Der Inhalt seiner Botschaft ist der Zuspruch des Gottesreichs. Doch allein dieser Zuspruch bewirkt Scheidung, wie die Szene in der Synagoge von Kapernaum eindrucksvoll zeigt.

Im weiteren Verlauf von Jesu Auftreten bestätigt sich der Scheidungscharakter des Evangeliums. In seiner Heimatstadt Nazareth sind es seine

⁴¹ So zutreffend *Anderson, Fishers*, 4.

⁴² Ebd., 6.

Lehre („Weisheit“) und seine Wunder, die Ablehnung auslösen, sodass die Menschen dort für den Zuspruch Gottes weitgehend verschlossen sind (Mk 6, 1–6). Auch hier hat Jesus nicht vom Gericht gepredigt, aber seine Predigt hat Krisis, hat Gericht bewirkt.

Gleiches gilt für weitere unbußfertige Städte. Über Chorazin, Betsaida und Kapernaum spricht Jesus Weherufe aus und kündigt ihnen das Gericht an (Mt 11, 20–24 par). Dabei ist wichtig: Dieses Gericht wird erst künftig eintreten, aber die Entscheidung darüber, dass es über diese Städte kommt, ist bereits gefallen: weil und als die Menschen in diesen Orten nach den Wundern Jesu nicht umgekehrt sind. Die *Ansage* des Gerichts ist hier nur noch die Konsequenz. *Ausgelöst* wurde das Gericht von dem durch Zeichen bekräftigten Evangelium (nicht von einer Gerichtspredigt).

Der Scheidungscharakter gehört integral zum Evangelium. Es gilt, genau darauf zu achten wie man hört, denn wer imstande ist zu hören und positiv reagiert, wird alles gewinnen, und wer nicht richtig hört und negativ reagiert, wird einen Totalverlust erleiden – um das Wort aus Lk 8, 18 einmal so zu umschreiben.

5.2. Die Sendung der Jünger

Jesus hat sich selbst nicht als Menschenfischer bezeichnet. In der Sendung seiner Jünger, den Menschenfischern, setzt sich das Wesen seines Auftretens aber fast deckungsgleich fort. Sie werden gesandt, um die Nähe des Gottesreichs auszurufen, Kranke zu heilen, Tote aufzuerwecken und Dämonen auszutreiben (Mt 10, 8 par). Von einer Gerichtspredigt ist nicht die Rede. Dennoch wird die Verkündigung und das Handeln der Jünger auch Ablehnung hervorrufen, also eine Scheidung provozieren (Mt 10, 14 par). Diese Scheidung sollen die Jünger dann ihrerseits bestätigen: Die Geste des Staubabschüttelns spricht als „Zeugnis“ gegen die, die das Evangelium abgelehnt haben (Mk 6, 11). Wenn Jesus diesen Menschen das künftige Gericht ansagt (Mt 10, 15), ist dies auch hier nichts weiter als die Ausführung einer bereits zuvor vollzogenen Scheidung.

Indem die Jünger durch die Verkündigung des Evangeliums nicht nur Glauben, sondern auch Gericht auslösen, sind sie Menschenfischer im Sinne des Alten Testaments: bevollmächtigte Boten des Gerichts. „Die ‚Nähe‘ des Königreichs Gottes brachte es mit sich, dass *Fischer* erforderlich wurden, also Menschen, die zu Gottes bevollmächtigten Boten wurden, um die alttestamentliche Erwartung von Gericht und Verheißung zu erfüllen (d. h. Umkehr und Glaube an das Evangelium) [...]. [...] Das Auftreten der bevollmächtigten Boten des Gottesreichs ist segensreich und bedrohlich zugleich. Die Boten haben die Botschaft auszurichten, dass das Gottesreich nahe gekommen ist, und wo die Umkehr fehlt, bedeutet das unausweichliches Gericht.“⁴³

⁴³ Ebd., 9–11 (Hervorhebung i. Original).

Das Selbstverständnis des Beters der Hymnen von Qumran (vgl. Abschn. 3.2.5) hat auf die Sendung Jesu und der Jünger selbstverständlich nicht direkt eingewirkt. Der alttestamentliche Hintergrund ist jedoch derselbe. Die Beschreibung dieses Beters, der sich – als Fischer und Fallensteller – zum Gericht beauftragt weiß, trifft deshalb auch gut auf die Jünger Jesu als Menschenfischer zu: „Die Botschaft des Lehrers trifft eine Vorentscheidung: den Bußfertigen bringt sie das Heil, den Gottlosen wird sie zum Verderben.“⁴⁴

5.3. Das Gerichtsverständnis im Johannesevangelium

Der Scheidungscharakter des Evangeliums, wie er bei den Synoptikern zu erkennen ist, berührt sich stark mit der Auffassung bei Johannes. Es ist ausdrücklich nicht der Auftrag des irdischen Jesus, Gericht zu predigen oder durchzuführen (Joh 3, 17; 12, 47). Dennoch birgt seine Botschaft – Gott habe die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzigen Sohn gab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern das ewige Leben habe (Joh 3, 16) – Gericht in sich. Wer nicht glaubt, ist bereits gerichtet (Joh 3, 18. 36). Den „Richter“ hat Jesus klar benannt: Es ist das Wort Jesu, das verkündigt wurde (Joh 12, 48).

Eine sprachliche Beobachtung ist dabei erhellend. Jesus betont, seine Sendung bestehe nicht darin, dass er die Welt richte (ἵνα κρίνῃ, Joh 3, 17; ἵνα κρίνω, 12, 47). Wohl aber ist er „zum Gericht“ in die Welt gekommen (εἰς κρίμα, 9, 39). Er übt also nicht aktiv die Tätigkeit des Richters aus, aber sein Kommen führt dazu, dass sich Gericht ereignet.

Auch im Johannesevangelium, das keinerlei Gebrauch von der Fisch-, Netz- oder Angelmetaphorik macht,⁴⁵ ist die Sache also vollständig vorhanden: Das Evangelium (das keine Gerichtspredigt enthält) löst Scheidung aus. „Seine [d. h. Johannes’] ganze Konzeption des Dienstes Jesu ist die eines Menschen, der aufgrund seines bloßen Erscheinens Gericht bewirkt (z. B. Joh 5, 22,30; 8, 16; 9, 39 etc).“⁴⁶

5.4. Verkündigung und Verkündiger bei Paulus

Wie bei Johannes, so fehlt auch bei Paulus jeder Anklang an die Vorstellung von Menschenfishern. Ein anderes eindruckliches Gleichnis bringt aber eben den Sachverhalt zur Sprache, für den die Menschenfischer stehen. In 2Kor 2, 14–16 sagt Paulus, er und seine Mit-Verkündiger werden stets im Triumphzug Gottes umhergeführt. Die Verkündiger befinden sich dabei nicht auf der Seite der Sieger, sondern gleichen Gefangenen, die vom Sieger vorgeführt werden. Sehr wahrscheinlich steht die Praxis römischer Triumphzüge im Hintergrund, bei denen Gefangene durch die Straßen ge-

⁴⁴ Betz, Donnersöhne, 54.

⁴⁵ Ich schließe mich nicht der Auffassung an, dass der Bericht in Joh 21, 6–11 symbolisch gemeint sei (vgl. *Mánek*, Fishers, 140; *Smith*, Fishers, 198 f.; *Betz*, Donnersöhne, 56 ff.).

⁴⁶ *Smith*, Fishers, 198.

führt und der Bevölkerung zur Schau gestellt wurden, bevor ihr Schicksal in der Sklaverei oder vor den Löwen in der Arena endete.⁴⁷ Bei diesen Umzügen wurde zu Ehren der Götter Weihrauch abgebrannt. Vermutlich davon leitet es sich ab, dass Paulus auf den „Wohlgeruch“ zu sprechen kommt (2Kor 2,15 f.). Für die einen „riecht“ dieser Triumphzug nach Tod – weil ihnen die Hinrichtung unmittelbar bevorsteht –, für andere nach Leben (entweder weil sie noch nicht sofort umkommen oder aber weil sie vielleicht sogar Aussicht auf Begnadigung haben). Der springende Punkt ist: Ein und derselbe Sieg Gottes hat eine doppelte Wirkung – Leben und Tod.

Die Verkündiger sind dabei diejenigen, die den Geruch mit dieser doppelten Botschaft ausströmen, wie Paulus in einer kühnen Abwandlung des Bildes sagt. Paulus „gibt diesen göttlichen Duft weiter und vermittelt dadurch göttliches Leben, wird durch die in ihm wirkende Gottesmächtigkeit zum Überträger dieses Lebens [...]. Entsprechend dem Entscheidungscharakter des Evangeliums wird er als sein Kündiger zugleich den Widerstrebenden zum Gericht, so daß der Todesverfall endgültig wird, der schon ihre bisherige Existenz kennzeichnet.“⁴⁸

In diesem Gleichnis kommt dasselbe Wesen des Evangeliums zum Ausdruck, das Paulus im 1. Korintherbrief im Blick auf das Wort vom Kreuz beschreibt: Es ist denen, die verloren gehen, Torheit, doch denen, die gerettet werden, Gottes Kraft (1Kor 1,18).

6. Missiologische Schlussfolgerungen

6.1. Das Wesen des Evangeliums und seiner Kommunikation

Es ist integraler Bestandteil des Evangeliums, eine Scheidung herbeizuführen, und wer das Evangelium bezeugt oder verkündet, hat Anteil an dieser Wirkung des Evangeliums. Es ist wichtig, dass Verkündiger, Missionare und Evangelisten diese Dimension ihrer Botschaft kennen und in ihre Arbeit einbeziehen. Wenn sich jemand dem Evangelium verschließt und sich vom Heil trennt, ist das nicht grundsätzlich ein Betriebsunfall der Verkündigung, auch nicht eine Folge, die es um jeden Preis zu vermeiden gilt. Sondern es ist ein Effekt, mit dem von vornherein zu rechnen ist.

Natürlich gibt es noch viele andere, unsachgemäße Faktoren, die zur Ablehnung des Evangeliums führen können: unklare oder lieblose Kommunikation, unglaubwürdiges Auftreten des Boten, unzureichende Inkulturation der Botschaft. Doch auch wenn all dies nicht der Fall ist, wenn das Evangelium sauber und in Liebe kommuniziert wird, sind die, die es verkündigen bzw. bezeugen, nicht nur Botinnen und Boten des Gottesreichs, sondern auch Auslöser des Gottesgerichts.

⁴⁷ Vgl. *John Barclay*, 2 Corinthians, in: *James D. G. Dunn / John W. Rogerson* (Hg.), *Eerdmans commentary on the Bible*, Grand Rapids (MI) 2003, 1359; *Wilhelm Bousset*, 2. Korintherbrief, SNT 2, 174.

⁴⁸ *Gerhard Dellling*, Art. ὄσμή, in: ThWNT V, 494, 35ff.

Zu diesem Auftrag gehört es nicht notwendig, eine Gerichtsbotschaft weiterzugeben. Im Gegenteil – nimmt das Gericht Gottes inhaltlich eine zu große Rolle in der Verkündigung an dem Glauben Fernstehende ein, droht der Heils-Charakter des Evangeliums verdunkelt zu werden. Das Gottesgericht ist vielmehr im Evangelium als gute Botschaft selbst enthalten. Wer in seiner missionarischen Arbeit von sich aus das Gericht zu stark betont oder gar mit Nachdruck geltend machen will, läuft Gefahr, zu sehr auf die Kraft der eigenen Worte zu setzen und nicht auf die sich selbst durchsetzende Kraft des Evangeliums.

Dennoch muss die Botschaft so kommuniziert werden, dass sie ihre Wirkung „zum Gericht“ (Joh 9, 39) entfalten kann. Das ist dann der Fall, wenn alle Aspekte der Grundbotschaft Jesu deutlich und gleichzeitig weitergegeben werden: der Zuspruch und der Anspruch, die Nähe der Gottesherrschaft und die Notwendigkeit von Umkehr und Glauben an das Evangelium (Mk 1, 15). „Nähe der Gottesherrschaft“ bedeutet dabei nicht nur: Gott sucht dich auf, wo du bist und wie du bist, und stellt dabei keine Vorbedingungen. „Nähe der Gottesherrschaft“ heißt auch: Dir steht eine Macht gegenüber, die deine menschlichen Dimensionen weit übersteigt und die dein Leben grundlegend beeinflussen kann: „Blinde werden sehend, und Lahme gehen, Aussätzige werden gereinigt, und Taube hören, und Tote werden auferweckt, und Armen wird gute Botschaft verkündigt. Und glücklich ist, wer an mir keinen Anstoß nimmt“ (Mt 11, 5 f.).

Heute sind viele säkulare Zeitgenossen entweder von Zerrbildern des christlichen Glaubens geprägt (etwa eines rigorosen Moralsystems, einer weltfremden Dogmensammlung oder einer fundamentalistischen Weltsicht) oder sie haben überhaupt keine Vorkenntnisse der christlichen Botschaft. Oft ist auch beides zugleich der Fall. Um sie durch das Dickicht von Nicht-, Halb- und Falschwissen hindurch überhaupt zu erreichen und um sie auf jeden Fall mit einem vorbehaltlos liebenden Gott bekannt zu machen, liegt es nahe, das Evangelium behutsam und etappenweise zu kommunizieren. Man könnte mit dem Zuspruch beginnen, also mit dem jeden Menschen annehmenden Gott, mit Jesus als Freund der Sünder, Abgelehnten und Gescheiterten. Alles, was aus dieser Botschaft folgt, könnte man auf spätere Phasen des Kommunikationsprozesses verlagern: dass es nötig ist umzukehren, dass Jesus in seinem ganzen Wort und Werk (also „dem Evangelium“ nach Mk 1, 1) Glauben erwartet, dass das Leben nur der gewinnt, der es an Christus verliert (nach Mk 8, 34 f.). Man könnte auch noch weiter im Vorfeld ansetzen: Bevor überhaupt ausdrücklich von Christus gesprochen wird, werden dem Glauben Fernstehende erst einmal in die christliche Gemeinschaft hineingenommen, um Beziehungen zu schaffen, die dann erst die Grundlage für eine sinnvolle Kommunikation bilden. Das ist z. B. der Fall, wo man sich nach der Formel „Belonging before believing“ richtet.⁴⁹

⁴⁹ Vgl. z. B. *John Finney*, *Leadership in Mission. The Stripping of the Church*, in: *Theologische Beiträge* 45/5 (2014), 281.

Eine solche Art der Kommunikation ist niedrigschwellig und für sie spricht, dass sie an die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen anknüpft und dass sie alles zu vermeiden sucht, was Brücken der Verständigung abbricht. Doch es könnten Wirkungen eintreten, die dem Evangelium nicht sachgemäß sind.

So könnte sich jemand für den Zuspruch des Evangeliums öffnen, ohne dass er dessen Anspruch auf das eigene Leben kennt. Bleibt die Dimension des Anspruchs auch in der Folge ungesagt, kann das dazu führen, dass das Leben dieses Menschen de facto unverändert und unerlöst bleibt. Auch die Bedeutung des Kreuzes Christi bleibt dann häufig unverstanden.

Wenn jemand nur aufgrund des Zuspruchs des Evangeliums eine bewusste Entscheidung trifft, könnte die Folge sein: Er glaubt, dass er nun an Christus glaubt, hat seine Entscheidung aber auf einer unzureichenden Grundlage getroffen. Ein nur bruchstückhaft kommuniziertes Evangelium hat bereits in die Krisis geführt. Die betreffende Hörerin oder der betreffende Hörer weiß vielleicht, dass Christus sein Kreuz auf sich genommen hat, um Menschen, die von Gott fern sind, das Leben zu ermöglichen. Aber sie oder er weiß nicht, dass die Adressaten des Evangeliums ebenfalls „ihr Kreuz auf sich nehmen müssen“, also ihr Leben in gott-ferner Selbstbestimmung verlieren müssen, um das von Christus ermöglichte Leben zu gewinnen. Eine unvollständige Kommunikation des Evangeliums hätte eine vorzeitige Entscheidung provoziert. Dabei kann es sich auch um ablehnende Entscheidungen handeln („Das brauche ich nicht“), ohne dass aber schon alle Aspekte des Evangeliums zur Entscheidung gestanden hätten.

Es ist also problematisch, wenn das Evangelium allzu niedrigschwellig kommuniziert wird, allzu schleichend eingebracht wird, und ebenso problematisch ist es, wenn die Einladung zur christlichen Gemeinschaft („belonging“) den Eingeladenen suggeriert, sie hätten damit schon die christliche Botschaft erfasst und Anteil an ihr genommen („believing“).

Wie lassen sich solche unsachgemäßen Wirkungen einer unvollständigen Verkündigung vermeiden? Die folgenden Thesen fassen den Ertrag der Überlegungen zusammen und suchen eine Antwort.

6.2. *Thesen zur Kommunikation des Evangeliums*

- (1) Das Wesen des Evangeliums, dass es in die Krisis führt, ist keine unerwünschte Nebenwirkung, die es zu vermeiden oder möglichst lange hinauszuzögern gälte.
- (2) Das Wesen des Evangeliums verlangt danach, dass die Botschaft entscheidungsreif kommuniziert wird. Es ist nötig, dass Zeuginnen und Zeugen, Verkündiger, Evangelisten, Missionare sich im biblischen Sinne als „Menschenfischer“ verstehen: als Botinnen und Boten der Gotesherrschaft und des Gottesgerichts. Und zwar des Gottesgerichts, indem die Botschaft selbst, in all ihren Dimensionen weitergegeben, zur Scheidung führt.

- (3) Das Evangelium entscheidungsreif kommunizieren heißt: den Zuspruch der Nähe Gottes nicht vom Umkehrruf trennen. Das Evangelium nicht etappenweise weitergeben und die Adressaten dabei im Unklaren darüber lassen, dass sie jetzt noch nicht alles gehört haben.
- (4) Das Evangelium entscheidungsreif kommunizieren heißt *nicht*: Jedes Mal nach einer Verkündigung explizit zur Entscheidung aufrufen und sie sozusagen terminlich anberaumen. Vielmehr geht es darum, dem Evangelium selbst zuzutrauen, dass es in die Entscheidung stellt. Wenn aber eine Entscheidung fällt, dann muss klar sein, dass es zuvor die Möglichkeit gab, alle Aspekte des Evangeliums zu verstehen.
- (5) Das Evangelium entscheidungsreif kommunizieren heißt auch nicht: Zur Botschaft von der Gnade regelmäßig eine Gerichtsbotschaft addieren. Es heißt vielmehr: Die Gnade und ihre Wirkungen so kommunizieren, dass die Botschaft von dieser Gnade in die Krisis führen kann.
- (6) Das Evangelium entscheidungsreif kommunizieren heißt: Zuspruch der Nähe Gottes, Ruf zur Umkehr und Einladung zum Glauben an Jesus gleichzeitig und in sachlichem Zusammenhang aussprechen bzw. bezeugen. Das bedeutet nicht, dass alle genannten Aspekte immer in jedem einzelnen Kommunikationsakt (Veranstaltung, Predigt) zur Sprache kommen. Aber die Kommunikation des Evangeliums zu den jeweiligen Adressaten hin muss so gestaltet sein, dass eben diese Adressaten in einem überschaubaren Kommunikationsprozess alle Aspekte des Evangeliums erfassen können.
- (7) Die Art, wie man diese Aspekte der Botschaft Jesu kommuniziert, wird sehr vielfältig sein. Es wäre falsch, binnenchristlich plausible Formulierungen in den Raum zu stellen, nur um sie gesagt zu haben. Es kommt alles auf eine Inkulturation des Evangeliums an, die von Liebe, echter Zeitgenossenschaft und Sensibilität geprägt ist.
- (8) Wer das Evangelium in dieser beschriebenen Weise entscheidungsreif kommuniziert, der lebt das aus, was Jesus mit der Berufung seiner Jünger zu Menschenfischern gemeint hat.

Bibliografie

- Anderson, Chip M.*, Mark 1:17. Fishers of men reconsidered: first significance, then application, 2006, <https://www.hitpages.com/doc/5375374003273728/1/> (Zugriff am 04.03.2017)
- Barclay, John*, 2 Corinthians, in: *Dunn, James D. G. / Rogerson, John W.* (Hg.), *Eerdmans commentary on the Bible*, Grand Rapids (MI) 2003, 1359
- Betz, Otto*, Die traditionsgeschichtliche Exegese als Beitrag zur theologischen Toleranz, in: *ders.*, *Jesus, Der Herr der Kirche. Aufsätze zur biblischen Theologie II* (WUNT 52), Tübingen 1990, 416
- , Donnersöhne. Menschenfischer und der davidische Messias, in: *Revue de Qumran* 3 (1961), 53–55

- , Jesus, Der Herr der Kirche. Aufsätze zur biblischen Theologie II (WUNT 52), Tübingen 1990
- Billerbeck, Paul (H. L. Strack)*, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. I, 188.
- Bousset, Wilhelm*, 2. Korintherbrief, SNT 2, 174
- Dalman, Gustaf*, Arbeit und Sitte in Palästina. Bd. VI: Zeltleben, Vieh- und Milchwirtschaft, Jagd, Fischfang. Gütersloh [1940]
- Davies, W. D. / Allison, Dale C.*, A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew, Vol. I, ICC, Edinburgh 1988
- Delling, Gerhard*, Art. ὄσμη, in: ThWNT V, 494, 35ff.
- Dunn, James D. G. / Rogerson, John W.* (Hg.), Eerdmans commentary on the Bible, Grand Rapids (MI) 2003
- Fant, Clyde E. / Reddish, Michael G.*, Lost Treasures of the Bible: Understanding the Bible Through Archaeological Artifacts in World Museums. Grand Rapids (MI) 2008
- Finney, John*, Leadership in Mission. The Stripping of the Church, in: Theologische Beiträge 45/5 (2014), 281
- Frankemölle, Hubert*, Matthäus-Kommentar I, Düsseldorf 1994
- Geisau, Hans von*, Art. Pieros 1., in: Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike, Bd. 4, München 1979, 848
- Jeremias, Joachim*, Theologie des Neuen Testaments I, Gütersloh 1971
- Mánek, Jindřich*, Fishers of Men, in: Novum Testamentum 2 (1958), 138–141
- Pesch, Rudolf*, Das Markusevangelium, I. Teil, HThK.NT, Freiburg i. Br. 1989
- Pötscher, Walter*, Art. Pierides 2., in: Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike, Bd. 4, München 1979, 848
- Rießler, Paul*, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, Augsburg 1928, 1203.
- Rohde, Michael*, Schätze der biblischen Zeit. 50 archäologische Entdeckungen rund um die Bibel, Holzgerlingen 2018
- Rudman, Dominic*, The Significance of the Phrase ‚Fishers of Men‘ in the Synoptic Gospels, in: Irish Biblical Studies 26/3 (2005), 106–118
- Schnabel, Eckhard J.*, Urchristliche Mission, Holzgerlingen 2018
- Smith, Charles W. F.*, Fishers of Men. Footnotes on a Gospel Figure, in: Harvard Theological Review 52 (1959), 187–207
- Stuedel, Annette*, Art. Qumran-Handschriften, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de) 2009, Abschn. 4.5 (abgerufen am 01.03.2017)
- Tellkamp, Uwe*, Der Turm. Geschichte aus einem versunkenen Land, Frankfurt a. M. 2008, 600.
- Wuellner, Wilhelm H.*, The Meaning of „Fishers of Men“, Philadelphia 1967

Walter Rauschenbusch – Prophet und Legende

100 Jahre später

William H. Brackney

Legenden entstehen nur langsam – und manchmal beruhen sie auf Mythen

Walter Rauschenbusch ist eine der großen historischen Persönlichkeiten in der modernen christlichen Theologie. Er markiert einen Wendepunkt und wird in der amerikanischen Überlieferung mit Jonathan Edwards, Ralph Waldo Emerson, Horace Bushnell, Herman Melville und William James in einem Atemzug genannt.¹ Außerdem wird er als einer der sehr wenigen originär amerikanischen Theologen betrachtet und heftig dafür gescholten, zum Niedergang der modernen christlichen Orthodoxie beigetragen zu haben. In diesem Vortrag möchte ich nachvollziehen, wie sich die Bewertung der Gedanken Rauschenbuschs entwickelt hat, und feststellen, in welchem Zustand sich sein Werk befindet, während sein hundertster Todestag naht. Wir haben es hier mit einer Gestalt zu tun, die nordamerikanische und deutsche Baptisten sich teilen, und mehrere Institutionen identifizieren sich mit ihm: in den Vereinigten Staaten sind dies die *Colgate Rochester Divinity School/Crozer (CRDS)* in Rochester, New York, und das *Sioux Falls Seminary* (ehemals *North American Baptist Seminary*) in Sioux Falls, South Dakota; in Kanada die *McMaster University* in Hamilton, Ontario, die *Acadia University* in Wolfville, Nova Scotia, und die *Brandon University* in Brandon, Manitoba; und die *Theologische Hochschule Elstal* (das ehemalige Theologische Seminar) in Deutschland.

Eine persönliche Entdeckung

An dieser Stelle möchte ich einige persönliche Anmerkungen machen. Das erste Mal begegnete mir Walter Rauschenbusch 1967 als Pflichtlektüre in einem Geschichtsseminar an der University of Maryland. Auf den ersten Blick hatte ich keine Ahnung, wer dieser Mann war. Als ich einigen Verwandten erzählte, wessen Bücher ich las, darunter Mircea Eliade, Karl Löwith, Isaiah Berlin, Hannah Arendt und Victor Frankl, waren sie entsetzt und warnten mich vor einem Abfall vom Glauben, wenn ich mich auf das Social Gospel einlasse. In den 1960er-Jahren trank ich reichlich aus dem

¹ *Max Stackhouse* (Hg.), Walter Rauschenbusch. *The Righteousness of the Kingdom* (Texts and Studies in the Social Gospel 2), Nashville 1968, 14.

Rauschenbusch-Becher, betrachtete ihn allerdings eher als kulturellen Einfluss denn als theologische Autorität. Ein Jahrzehnt später wurde ich Leiter der *American Baptist Historical Society* und Kurator der *Samuel Colgate Baptist Historical Collection* in Rochester, New York. Dadurch kam ich als Konservator seiner Schriften in unmittelbaren Kontakt zu Rauschenbusch. Ich verhandelte den Transfer einer riesigen Sammlung mit Rauschenbusch-Materialien in die Bibliothek, und 1981 profitierte ich mehrere Monate lang von der Forschung von Dr. Paul M. Minus, einem Akademiker, der zu Besuch kam, weil er an einer neuen Biografie über Rauschenbusch arbeitete. Am Ende war mein Beitrag zum Walter-Rauschenbusch-Projekt, ein primitives Suchsystem für das Material zu erstellen, bevor ich Rochester verließ. Ich traf mich mit Rauschenbuschs Enkeln oder korrespondierte mit ihnen und folgte ihm auf diese Weise gewissermaßen von seinem Haus unweit der East Avenue über sein kleines Haus in Kawartha Lakes, Ontario, bis zu dem alten Campus des *Rochester Theological Seminary (RTS)*. Man könnte sagen, posthum lernte ich ihn noch persönlich kennen.²

Wer war Walter Rauschenbusch?

Zunächst einige grundlegende biografische Anmerkungen zu Walter Rauschenbusch. Walter³ wurde am 4. Oktober 1861 in Rochester, New York, geboren, als der amerikanische Bürgerkrieg gerade begann. 1860 war Rochester die Hauptstadt des Bundesstaates New York, voller Mühlen und Fabriken. Die wachsende Bedeutung der Stadt war daran zu erkennen, dass sie sich mit einer Universität und einem Theologischen Seminar brüstete, beide im Jahr 1850 von den Baptisten gegründet. Der Westen von New York lieferte den Armeen der Union während des Krieges zahlreiche Soldaten. In dieser Region war man ausgesprochen patriotisch.

Der junge Walter war der zweite Sohn von Karl August Rauschenbusch and Caroline Rump und wurde zwischen zwei Schwestern geboren.⁴ Der Familienname selbst hatte etwas Spirituelles an sich: *Rauschen* und *Busch*, also wie der Wind, der durch die Blätter weht. August entstammte einer

² Das hatte seine merkwürdigen Seiten, zum Beispiel meine Suche nach Rauschenbuschs Grab im Mount Hope Cemetery in Rochester. Ich fand Unterlagen über seine Bestattung, aus denen hervorging, dass die Friedhofsverwaltung seinen Leichnam in Empfang genommen hatte, aber eine Grabstelle war nirgends zu finden. Irgendwann fand ich dann heraus, dass Rauschenbusch einer der Ersten in Rochester war, der einer Einäscherung zugestimmt hatte. Seine Asche wurde in seinem geliebten Norden von Ontario auf einem See im Algonquin Park verstreut. Dieser Vorfall zeigt, wie progressiv seine Ansichten selbst im Tod noch waren.

³ Für seinen Vater war die Geburt des Jungen eine Gebetserhörung: „Walt, Herr, über diesem Kind!“, und so nannte er ihn „Walther“. Siehe *Dores R. Sharpe*, Walter Rauschenbusch, New York 1942, 24.

⁴ August and Caroline hatten vier Kinder: einen Sohn, Winfried, der 1858 im Alter von drei Jahren starb, Walther (Walter), Frida and Emma.

Familie deutscher Lutheraner; 1850 hatte er sich den baptistischen Glaubenssätzen zugewandt und war später eine Schlüsselfigur in der Entwicklung der Deutschen Baptistenkonferenz in den Vereinigten Staaten. Walter verbrachte seine Grundschulzeit in einer Privatakademie in Rochester und ging dann in Gütersloh aufs Gymnasium. 1884 schloss er sein Studium an der *University of Rochester* ab und 1885 am dortigen Theologischen Seminar. Seine wichtigsten Seminarlehrer waren Augustus H. Strong (Theologie)⁵, Howard Osgood (Altes Testament)⁶, Benjamin O. True (Kirchengeschichte)⁷ und William Arnold Stevens (Neues Testament)⁸.

Zu Rauschenbuschs Weg als Christ gehörte auch, dass er in einer Umgebung aufwuchs, die für ihren religiösen Eifer bekannt war, dem sogenannten „niedergebrannten Bezirk“ („Burned-Over District“) im Westen des Bundesstaates New York. Sein Vater war mit dem Hintergrund von Charles G. Finney, dem Perfektionismus als Frömmigkeitshaltung und den großen Erweckungen von Rochester sehr wohl vertraut.⁹ Außerdem war August überzeugter lutherischer Pietist. Walters Mutter förderte auch bei ihrem Sohn eine persönliche religiöse Erfahrung und lehrte ihn beten. Als Teenager fühlte er sich zum christlichen Dienst berufen. Im Theologiestudium erlebte er eine zweite persönliche Bekehrung und den Ruf, sich nicht auf menschliche Traditionen zu verlassen, sondern auf Gottes lebendiges Wort, wie er es formulierte. Diese persönliche Erfahrung war der Beginn einer nie endenden Suche nach einem heiligen Licht, das sich immer weiterbewegt. In all seinen Schriften und Predigten gebrauchte er die evangelikale Sprache persönlicher Glaubenserfahrungen, und sein letzter Brief auf dem Totenbett galt Dr. Lemuel Call Barnes: „Es befriedigt mich zutiefst zu sehen, damals wie heute, dass ich Menschen helfen konnte, eine neue geistliche Geburt zu erleben. Ich habe meine öffentliche Arbeit immer als eine Form von Evangelisation verstanden, die nach einer tieferen Buße und einer neuen Erfahrung von Gottes Rettung verlangt.“¹⁰

⁵ Zu Augustus H. Strong siehe *General Catalogue of the Rochester Theological Seminary Rochester, N. Y.: Embracing the First Thirty-Eight Years of Its History 1889*, Rochester/NY 1889, 22; *Grant Wacker, Augustus H. Strong and the Dilemma of Historical Consciousness*, Macon/GA 1985.

⁶ Zu Howard Osgood siehe *Cyclopedia of Northern Baptist Ministers*, zusammengestellt von Edward J. Brockett, 57–58; *The Historical Catalogue of Brown University 1764–1934*, Providence/RI 1936, 1150.

⁷ Zu Benjamin O. True siehe *General Catalogue of Rochester Seminary*, 39; „Professor Benjamin O. True: A Tribute“, in: *The Examiner* (23. Oktober 1902), 9.

⁸ Zu William Arnold Stevens siehe „Obituary and Sketch“, in: *The Record*, Rochester/NY (Feb. 1910).

⁹ *Whitney R. Cross, The Burned-Over District: The Social and Intellectual History of Enthusiastic Religion in Western New York, 1800–1850*, Ithaca/NY 1950; *Paul E. Johnson, A Shopkeeper's Millennium: Society and Revivals in Rochester, New York, 1815–1837*, New York 1978.

¹⁰ „Walter Rauschenbusch – His Personal Testimony“, in: *The Watchman-Examiner* (1. August 1918), 985.

Jenseits seiner eigenen pietistischen Erziehung wurde Rauschenbusch sehr von der neuen Literatur beeinflusst, die das Christentum sozial deutete. Unter den englischsprachigen Autoren, die er las, waren unter anderem Frederick Denison Maurice and Charles Kingsley. Beide waren Vertreter eines „weiten Kirchenverständnisses“, das „eine allgemeine Sühne, eine Veröhnung für alle Sünden“¹¹ betonte und das Reich Gottes als allumfassend betrachtete. Maurice war Professor für englische Literatur and moderne Geschichte am *Kings College*, London, der einem romantischen Thema im Sinne verschiedener Autoren wie Samuel T. Coleridge, Edward Irving und Thomas Carlisle folgte. Am Ende vertrat Maurice einen von Gott begründeten christlichen Sozialismus, der sich darauf beschränkte, das christliche Liebesgebot in die Tat umzusetzen. Charles Kingsley, ein angesehener Historiker aus Cambridge und später Canon von Westminster, hatte ähnliche Tendenzen. Er übernahm den Sozialismus von Maurice, begrüßte die Ideen des Darwinismus und schrieb 1862/63 das beliebte Kinderbuch *Die Wasserkinder (Waterbabies)*, das die Ausbeutung eines Schornsteinfegers im viktorianischen Großbritannien thematisierte und mit satirischen Mitteln eine progressive Sicht der Entstehung des Menschen aufzeigte. Anfang der 1850er-Jahre war Kingsley ein überzeugter christlicher Sozialist, der sich für genossenschaftliche Arbeiterverbände einsetzte.¹² Paul M. Minus ist der Meinung, dass Maurices Befürwortung des christlichen Sozialismus als Modell für die englische Gesellschaft ein entscheidender Anreiz für Rauschenbusch war, die Lehren Jesu für Nordamerika neu zu deuten.¹³ Ebenso bemerkt Klaus Jürgen Jähn, dass „Rauschenbusch vor allem durch Ideen beeinflusst wurde, die aus England kamen“.¹⁴

Seine berufliche Laufbahn begann Rauschenbusch als Pastor in der Lower East Side von New York City. Nachdem er nach einer folgenschweren Erkrankung an der Russischen Grippe hochgradig schwerhörig war, nahm er 1889 die Einladung an, am Seminar in Rochester zu lehren.¹⁵ Damit trat er die

¹¹ Diese Formulierung stammt aus *Thomas Erskine, The Unconditional Freeness of the Gospel*, Edinburgh 1831, 88.

¹² *Charles Kingsley*, „Tracts on Christian Socialism“, in: *Parson Lot, Cheap Clothes and Nasty*, London 1850.

¹³ Wie der britische evangelikale Historiker David Bebbington anmerkte: „Die Theologie von F. D. Maurice bewegte einige, über das göttliche Modell für den Staat nachzudenken.“ *David Bebbington, Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s*, Grand Rapids/MI 1989, 212. *Paul M. Minus*, *Walter Rauschenbusch: American Reformer*, New York 1988, 65.

¹⁴ *Klaus Juergen Jaehn*, *The Formation of Walter Rauschenbusch's Social Consciousness as Reflected in His Early Life and Writings, Part II*, in: *Foundations* 17/1 (Januar–März 1974), 79.

¹⁵ Die Russische Grippe war eine höchst ansteckende Pandemie, von der die Vereinigten Staaten in den Jahren 1888/89 und noch einmal 1970 heimgesucht wurde. Die anfängliche Inkubationszeit betrug 3–4 Tage und die Grippe selbst dauerte bis zu 9 Tagen an. Augenscheinlich brach Walter die zur Genesung notwendige Bettruhe zu früh ab, erlitt einen Rückfall und den Gehörverlust. Laut D. R. Sharpe dachten die Biografen lange Zeit, Walter hätte überhaupt nichts mehr gehört. Dr. Minus stellte fest, dass sein Kopf beinahe un-

Nachfolge des jüngst verstorbenen Prof. Herman M. Schaeffer an.¹⁶ Zunächst lehrte er Neues Testament am deutschsprachigen Institut¹⁷; nach 1903 übernahm er dann den Lehrstuhl für Kirchengeschichte im englischsprachigen Studiengang.¹⁸ Dort blieb er, bis er nach einem langen Kampf gegen den Krebs am 25. Juli 1918 starb.¹⁹ Walter und seine Frau Pauline Rother, die er sehr liebte, hatten fünf Kinder: Winifred, Hilmer, Paul, Carl, and Elizabeth.²⁰

Walter Rauschenbusch Hauptwerke, die seinen Beitrag zur Literatur ausmachten, sind *Christianity and the Social Crisis* (1907), *Prayers of the Social Awakening* (1910), *Christianizing the Social Order* (1912), *Unto Me* (1912), *The Social Principles of Jesus* (1916), *A Theology for the Social Gospel* (1917) und *The Righteousness of the Kingdom* (1897–1912?). Die Einschätzung des amerikanischen Historikers Robert Cross scheint immer noch richtig: Rauschenbusch schrieb mit großer Klarheit, wie ein Redner. Er verwendete kurze, prägnante Sätze. Sein Gebrauch von Metaphern war bemerkenswert und er hatte einen Sinn für Ironie.²¹

ablässig von einer Art Rauschen erfüllt war, das ihm kaum einmal Ruhe ließ. Vgl. *Sharpe*, Rauschenbusch (wie Anm. 3), 65–68, und *Minus*, Rauschenbusch (wie Anm. 13), 76. Jahre später erinnerte sich Edwin Dahlberg daran, dass Walter ein primitives Hörgerät trug und seine Studenten bat, einen schriftlichen Code zu benutzen, um ihre Fragen durch Sekretärinnen aufzeichnen zu lassen. Siehe Anm. 46 unten.

¹⁶ Herman Moritz Schaeffer (1839–1897) wurde in Lage, Lippe-Detmold, Deutschland, geboren und studierte an der *University of Rochester* und am RTS. Er tat Dienst in der *First German Baptist Church*, New York City, und lehrte dann 1872–1897 am deutschsprachigen Institut des Seminars mehrere Fächer: Rhetorik, Biblische Studien, Philosophie des Geistes und der Moral, Neues Testament and Pastoraltheologie.

¹⁷ Das deutschsprachige Institut des RTS war eine Reaktion auf die Bedürfnisse der Gemeinden der *German Conference*, die von der *American Baptist Home Mission Society* unterstützt wurden. Die Lehrveranstaltungen wurden auf Deutsch abgehalten, und die Absolventen dienten in deutschsprachigen Gemeinden. Das Institut entsprach einem ähnlichen Programm am *Colgate Theological Seminary*, das Italienische Baptisten vor allem in New York City bediente, and einem weiteren Projekt an der neu organisierten *University of Chicago*, das spezielle Kurse für Schweden, Dänen and Norweger anbot. Das deutschsprachige Institut von Rochester wurde 1950 zum *North American Baptist Seminary* in Sioux Falls, South Dakota; Colgates Italienisches Institut, gegründet im Jahr 1907, wurde 1919 geschlossen; die skandinavischen Programme in Chicago wandelten sich zum *Bethel Seminary* in Minneapolis, Minnesota, und 1910–1925 gab es ein kleines Angebot für die Dänen und Norweger an der *Des Moines University* in Iowa, die baptistische Beziehungen hatte.

¹⁸ Walter Rauschenbusch hatte keine formelle Ausbildung als Historiker und keinen höheren Abschluss als seinen Bachelor in Theologie vom Seminar. Er fürchtete oft, seiner Rolle nicht gewachsen zu sein, und gab nur bestimmte Lehrveranstaltungen in seinem Forschungsbereich.

¹⁹ Siehe die Anmerkung in *Winthrop S. Hudson* (Hg.), *Rauschenbusch: Selected Writings*, New York 1984, 43.

²⁰ Rauschenbuschs Familienbeziehungen wurden untersucht in *Christopher H. Evans*, *Gender and the Kingdom of God: The Family Values of Walter Rauschenbusch*, in: *ders.* (Hg.), *The Social Gospel Today*, Louisville/KY 2001, 53–66. Evans behauptet, dass Rauschenbusch konservativen kulturellen Ansichten aus dem 19. Jahrhundert verhaftet war, vor allem in Bezug auf Geschlechterfragen.

²¹ *Robert D. Cross*, „Introduction“ to *Walter Rauschenbusch*, in: *ders.* (Hg.), *Christianity and the Social Crisis*, New York 1964, xvii. Cross, Geschichtspräsident an der *Columbia*

Rauschenbusch von den 1920er- bis zu den 1960er-Jahren

Von 1898 bis 1917 war Walter Rauschenbusch einer von Amerikas aufstrebenden und später führenden Sozialtheoretikern, der oft in der säkularen und religiösen Presse zitiert wurde. Nachdem er von einer städtischen Pastorenstelle zu einer Dozentur im Seminar aufgestiegen war und zugleich ein gefeierter Autor wurde²², schrieb Walter viel und hielt oft Vorträge, trotz seiner weitgehenden Gehörlosigkeit.²³ Mehrmals ließ sich der New York City Police Commissioner und spätere US-Präsident Theodore Roosevelt von Rauschenbusch beraten, weil er auf der Suche nach einem progressiven Weg für die Partei der Republikaner war, während er das Monopol von Firmen zerschlug.²⁴ Mit dem Beginn der Feindseligkeiten in Europa, die schließlich zum Ersten Weltkrieg führten, verlor Rauschenbusch jedoch an brüderlicher Wertschätzung, weil sein Gebrauch von Begriffen wie „Sozialismus“ missverstanden wurde, und wegen seiner eigenen deutschen kulturellen und sprachlichen Herkunft. Als er starb, wurde er von einem kleinen Kreis Gleichgesinnter und Studenten sehr verehrt, litt aber zugleich unter Verleumdung und Rufmord.

Rauschenbusch wurde das *sine qua non* des Social Gospel. Andere bedeutende Autoren, die es artikulierten, waren vor allem Josiah Strong,²⁵

University, wiederholt die Worte von D.R. Sharpe, der eine von Walters studentischen Hilfskräften und sein frühester Biograf war. Einen Eindruck von Rauschenbuschs Sinn für Ironie erhält man bei seiner Beschreibung des Gleichnisses Jesu vom Barmherzigen Samariter, das Rauschenbusch als „Sand im Mund seiner Landsleute“ bezeichnete, „so als würde ein amerikanischer Redner den Leuten in Illinois die überlegenen Eigenarten der spanischen oder italienischen Einwanderer hervorheben oder einer Menschenmenge in Alabama sagen, sie seien mit einem Neger verwandt“: *Walter Rauschenbusch, Christianizing the Social Order*, New York 1912, 60.

²² Sein erstes Buch, nämlich *Christianity and the Social Crisis*, New York 1907, erlebte innerhalb von zwei Jahren sechs Ausgaben, von denen am Ende 50.000 Exemplare verkauft wurden, ganz zu schweigen von den Absätzen nach seinem Tod. Robert Handy bezeichnete Walter Rauschenbusch als „Bestsellerautor.“

²³ Er reiste mit dem Zug und sprach in Kirchen und bei Versammlungen von Aktivisten wie dem Kongress der Baptisten oder den Ford-Hall-Foren. Außerdem hielt er akademische Vorlesungen an zahlreichen Seminaren und im ganzen Land. Siehe die Einführung in: *Rauschenbusch, Christianizing the Social Order* (wie Anm. 21), vii.

²⁴ *Benson Y. Landis, A Rauschenbusch Reader: The Kingdom of God and the Social Gospel*, New York 1957, viii. Angeblich sagte Rauschenbusch zu Roosevelt, der den Sozialismus in den Vereinigten Staaten zurückwies: „Ich vermute, das Schiff des Sozialismus wird sinken, aber das spielt keine Rolle, wenn Sie seine wertvolle Fracht retten“ (xxi). Zur Verbindung mit Roosevelt siehe auch *Ronald C. White, Jr. / C. Howard Hopkins, The Social Gospel: Religion and Reform in Changing America*, Philadelphia/PA 1976, 46–47.

²⁵ Josiah Strong (1847–1916), protestantischer Pfarrer und Schriftführer der Evangelischen Allianz, gab ein Lehrbuch für das *American Institute of Social Service* heraus (*Josiah Strong, The Gospel of the Kingdom*, New York 1909), das Walter Rauschenbusch zufolge bis 1912 in 6.000 Exemplaren verbreitet war und von 500 Kursen und 12.000 Studenten benutzt wurde. Siehe *Rauschenbusch, Christianizing the Social Order* (as note 21), 11, Anm. 1, und *Wendy Deichmann Edwards, „Josiah Strong: Social Reformer and Crusader for a Global Kingdom“*, Unveröffentlichte Dissertation, Drew University, 1992.

Washington Gladden²⁶ und Shailer Mathews²⁷, aber keiner von ihnen trug den Beinamen „Prophet.“ Das Social Gospel war im Wesentlichen eine Neuinterpretation der Botschaft Jesu, die sich auf die umfassende Wirkung der Erlösung auf das menschliche Leben und die Gesellschaft bezog und nicht nur auf den Einzelnen.²⁸ Ein stetiger Strom von Interpreten betrachtete es als einen spezifisch amerikanischen Teil religiöser Erfahrung.²⁹ Der Schlüssel, um das Konzept zu verstehen, war das Reich Gottes, das Rauschenbusch als gerechte Herrschaft Gottes in menschlichen Dingen definierte. Unter dem Einfluss zeitgenössischer Sozialtheoretiker und historischer deutscher Theologen glaubte Rauschenbusch, dass Gott in der Geschichte wirke, um sein Reich der Gerechtigkeit und Reform herbeizuführen. Die Geschichte werde zum Schauplatz für Gottes Offenbarung der Erlösung, so wie sie auch der Schauplatz für Erfahrung, Ethik und Entscheidung sei. Die Zeit als solche war ein wichtiger neuer Aspekt in seinem Denken. Das Social Gospel markierte auch eine Theologie des Aktivismus: Wie Rauschenbusch selbst es 1918 formulierte, konzentrierte das Social Gospel sich auf die Gesellschaft – es erkannte, dass Kollektivsünden weiter reichende Folgen haben als alles, was Einzelpersonen tun. Wegen der Überzeugung, dass Sünde und Not Solidarität erfordern, glaubten die Vertreter des Social Gospel, dass Erlösung möglich sei.³⁰ Rauschenbusch stellte sich eine christliche Gesellschaftsordnung vor, in der böse Menschen dazu gebracht werden können, Gutes zu tun, wie er es formulierte. Die christliche Gesellschaftsordnung war das Äquivalent zum realisierten Reich Gottes, „das die Herrschaft Gottes auf Erden zum Ziel hat“³¹. Rauschenbusch bezeichnete den Prozess, die Ziele des Social Gospel in die Tat umzusetzen,

²⁶ Washington Gladden (1836–1918), Pastor der Kongregationalisten in Columbus, Ohio, veröffentlichte 1868 *Plain Thoughts on Being a Christian*, das als erster Schritt in der Formulierung des Social Gospel betrachtet wird.

²⁷ Shailer Mathews (1863–1941) war ein hoch angesehener Professor an der *University of Chicago*, der 1909 *The Social Gospel* schrieb, etwa zeitgleich mit Rauschenbuschs Werk.

²⁸ Siehe den hilfreichen Beitrag „What Is the Social Gospel?“ in: *White Jr. / Hopkins*, *The Social Gospel* (wie Anm. 24), xi–xix.

²⁹ Diese These erscheint zum ersten Mal bei dem niederländischen Theologen Wilhelm Visser 't Hooft in *The Background of the Social Gospel in America* (1928) und setzt sich fort in den USA bei *Arthur M. Schlesinger*, *A Critical Period in American History* (1931); *H. Richard Niebuhr*, *The Kingdom of God* (1959); *Henry F. May*, *Protestant Churches and Industrial America* (1949); *Carl N. Degler*, *Out of Our Past: The Forces that Shaped Modern America* (1950); *Donald Meyer*, *The Protestant Search for Political Realism 1919–1941* (1960); *Sidney Mead*, *The Lively Experiment: The Shaping of Religion in America* und *Robert T. Handy*, *The Social Gospel in America* (1966). Vgl. *Paul T. Phillips*, *A Kingdom on Earth: Anglo-American Social Christianity, 1880–1940*, University Park/PA 1996, wo sich eine ausgewogenere Einschätzung findet.

³⁰ *Walter Rauschenbusch*, „What is the Social Gospel?“ Typoskript im Archiv der *Theologischen Hochschule Elstal*; Rede am RTS im Jahr 1918.

³¹ Zu Rauschenbuschs Definition des Social Gospel siehe seine weiterentwickelten Gedanken in: *ders.*, *Christianity and the Social Crisis* (wie Anm. 22), 341–342; 349–350; *ders.*, *Christianizing the Social Order* (wie Anm. 21), 92–93, insbes. 117; vgl. auch *Rauschenbusch*, *Righteousness*, (wie Anm. 1), 28.

als „Christianisierung der Gesellschaftsordnung“, womit er meinte, dass die Gesellschaft in Einklang mit den ethischen Überzeugungen gebracht wird, die Jesus Christus bestimmt hat.³² Wie ein Autor es beschrieb, war das Social Gospel eine Bewegung, die der Kirche eine entscheidende Rolle bei der sozialen Erneuerung der Gesellschaftsordnung betrachtet zwies. Die Genialität des Social Gospel lag darin, dass es aus den Tiefen biblischer und theologischer Traditionen schöpfte, damit seine Befürworter zu den aktuellen brennenden Fragen Stellung nehmen konnten.³³

Auch wenn Rauschenbusch die in der amerikanischen Verfassung verankerten Errungenschaften einer demokratischen and egalitären Gesellschaftsordnung schätzte, war ihm die amerikanische gesellschaftliche und wirtschaftliche Realität viel zu individualistisch und der amerikanische Protestantismus viel zu jenseitig.³⁴ Einer seiner konservativen Kritiker rezensierte 1907 sein Buch und meinte:

Es ist unsere feste Überzeugung, dass das hauptsächliche Ziel des Christentums darin liegt, den einzelnen Menschen in die richtige Beziehung zu Gott zu führen, auf der Grundlage des Opfertodes Christi [...] die gesellschaftliche Rekonstruktion der Menschheit ist die reife Frucht, nicht die Wurzel des christlichen Glaubens.³⁵

Rauschenbuschs Perspektive hatte einen anderen Ansatz: Rief Gott die Menschen nicht zur Umkehr, damit sie das Reich durch Treue zu Gottes Willen herbeiführten?, fragte er. Vor allem verspürte er eine innere Berufung zum Propheten eines neuen Zeitalters. In den etwa zwanzig Jahren seines Lebens, die er als Professor tätig war, folgte er dieser Berufung in Büchern, Vorträgen und Gesprächen. Das Jahr 1918 bedeutete das Ende der sogenannten *Progressive Era*, das Ende des „Krieges, der allen Kriegen ein Ende machen sollte“, und das Ende von Walter Rauschenbuschs Reise als Prophet.

Das Social Gospel, wie Walter Rauschenbusch es formuliert hatte, rutschte in den zwei Jahrzehnten nach dem Tod seines wichtigsten Prophe-

³² Rauschenbusch, *Christianizing the Social Order* (wie Anm. 21), 125.

³³ Janet Forsythe Fishburn, *The Fatherhood of God and the Victorian Family: The Social Gospel in America*, Philadelphia/PA 1981, 3–5; Max L. Stackhouse, *The Fifth Social Gospel and the Global Mission of the Church*, in: Evans, *The Social Gospel Today* (wie Anm. 20), 146.

³⁴ Siehe seine Kritik am konservativen Evangelikalismus in *ders.*, *Christianity and the Social Crisis* (wie Anm. 22), 202–203; 359–360; idem, *Christianizing the Social Order* (wie Anm. 21), 75–76; 89–91; and *ders.*, *A Theology for the Social Gospel*, New York 1917, 216; 224. Rauschenbusch würdigte jedoch das persönliche Engagement in der Evangelisation der Traditionalisten.

³⁵ „It is our firm conviction that the chief aim of Christianity is to bring individual man into right relationship with God on the ground of the sacrificial death of Christ [...] the social reconstruction of humanity is the ripe fruit, not the root of Christianity.“ *The Examiner* (18. Juli 1907). *The Examiner* wurde von den Baptisten in Philadelphia herausgegeben. Diese Rezension ist eine von Hunderten, die Rauschenbusch in den Jahren 1907–09 in seine Notizbücher klebte.

ten auf der amerikanischen Tagesordnung sozialer Theorien unbemerkt nach unten. Es litt unter der übertriebenen Angst vor Totalitarismus und Stalinismus in den USA und unter aggressivem Widerstand durch religiöse Fundamentalisten und konservative evangelikale Kritiker, aber letztlich in den 1930er-Jahren auch unter einer Beschönigung der Wirtschaftskrise.³⁶ Rauschenbuschs Arbeiten motivierten Fundamentalisten auf negative Weise bis zu dem Punkt, an dem sie in den 1920er-Jahren ihren Sieg verkündeten.³⁷ Diejenigen im linken theologischen Spektrum, darunter bedeutende Theologen wie Karl Barth, Reinhold Niebuhr, Emil Brunner, Paul Tillich und später Dietrich Bonhoeffer, prägten die Diskussion in der akademischen Theologie von Deutschland bis zu den britischen Universitäten und schließlich auch an den führenden Lehrinstituten Nordamerikas. Ihre Vorstellungen gingen in verschiedene Richtungen. Von den ehemaligen Epizentren der Social-Gospel-Theorie war das *Union Theological Seminary (UTS)* in New York führend in den Vereinigten Staaten, unterstützt von der *Divinity School* der *University of Chicago* und Harvard sowie von den Universitäten *Brandon* und *McMaster* in Kanada. Reinhold Niebuhr am *Union-Seminar*, selbst sowohl Student als auch Kritiker von Rauschenbuschs Arbeit, markierte mit seinem christlichen Realismus das Ende der gesellschaftlichen Hoffnungen und des christlichen Idealismus Rauschenbuschs.³⁸ Charles Clayton Morrison, den zweiten Inhaber des Rauschenbusch-Lehrstuhls an der *Colgate Rochester Divinity School*, warnten Freunde zehn Jahre nach Rauschenbuschs Tod, der Begriff „Social Gospel“ sei verschlissen und sein Gebrauch sowohl lästig als auch schädlich.³⁹

³⁶ In britischen Kreisen, selbst unter jenen, die etwas von sozialem Christentum verstanden, war Walter Rauschenbusch im ersten Jahrzehnt nach seinem Tod nahezu unbekannt. Siehe zum Beispiel *Francis H. Stead, The Story of Social Christianity 2 vols.*, London 1924, in dem F. W. Maurice and Charles Kingsley ausführlich beschrieben werden, aber Walter Rauschenbusch ignoriert wird.

³⁷ Walter setzte sich mit seinen Kritikern auseinander, deren lautstärkste Vertreter von Russell H. Conwell, E. Y. Mullins und I. M. Haldeman (Baptisten) bis zu J. Gresham Machen (Presbyterianer) reichten. Insbesondere erwähnte er die nachdrückliche Verurteilung durch den New Yorker Baptistenpastor Haldeman und dessen seiner Meinung nach kompromisslosen Behauptung des apokalyptischen Plans und Geistes mit all ihrer dogmatischen Gewissheit und Künstlichkeit. Er empfahl die Lektüre dieser Darstellung, um die beiden Arten Christentum zu verdeutlichen, mit denen der moderne Christ konfrontiert sei. Siehe *ders.*, *Christianizing the Social Order* (wie Anm. 21), 56, n1. Zum Begriff des „Sieges“ siehe „Shall the Fundamentalists Win?“, eine Predigt, die Harry Emerson Fosdick am 21. Mai 1922 hielt, in: *Christian Work* 102 (10. Juni 1922), 716–722.

³⁸ *Christopher H. Evans, The Kingdom Is Always but Coming: A Life of Walter Rauschenbusch*, Grand Rapids/MI 2004, 318.

³⁹ *Charles Clayton Morrison, The Social Gospel and the Christian Cultus*, New York 1933, ix. Morrison war 1900 der Gründungsherausgeber der Zeitschrift *The Christian Century*. Er glaubte, ein entscheidendes Hindernis für die Ausbreitung des Social Gospel sei, dass es fast ausschließlich ein „Evangelium der Prediger“ geblieben sei. Er widmete seine Zeitschrift und zwei Bücher dem breiteren Interesse am Social Gospel: *ders.*, *What Is Christianity?* Chicago/IL 1940, and *ders.*, *The Unfinished Reformation*, New York 1953. Zu

Historiker und Sozialwissenschaftler der liberalen Prägung behielten Rauschenbusch eher auf dem Radar als die Theologen, wenn auch nur am Rande. Zu ihnen gehörten Anna Singer, W. A. Visser 't Hooft, C. Howard Hopkins, Donald Meyer und John C. Bennett. Singer, die an der *University of Southern California* einen Abschluss erworben hatte und in die neue „christliche Soziologie“ verliebt war, benutzte Rauschenbuschs veröffentlichte Werke und das begrenzte biografische Material, um die Vorzüge Rauschenbuschs hoch zu loben, weil er die Gesellschaft von ihrer Verantwortung für die soziale Sünde überzeugen wollte und eine Evangelisation für den Neuanfang, eine Art Wiedergeburt der Gesellschaft predigte. Als im Grunde wohlwollende Biografin bezeichnete Singer Rauschenbusch als den „amerikanischen Savonarola“.⁴⁰ Visser 't Hooft, ein niederländischer Kirchengeschichtler, der später Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen wurde, war einer der Ersten, die das Social Gospel als im Wesentlichen amerikanische theologische Bewegung analysierten. Er widmete den möglichen Wurzeln im 19. Jahrhundert nur wenig theologische Aufmerksamkeit, sondern sah den Ursprung der Bewegung eher in der stärkeren Betonung der Lehre von der göttlichen Immanenz. Visser 't Hooft schrieb von einem „vergesellschafteten Christentum“, das auf die Kolonialzeit in der amerikanischen Geschichte im Sinne der Pilgerväter zurückgehe. Er erkannte, dass die Social-Gospel-Vertreter praktisch eine Transformation der amerikanischen (reformierten) Theologie bewirkten, und sah Rauschenbusch als Teil einer größeren Gruppe, die die Prinzipien des Social Gospel voranbrachten, darunter Washington Gladden, Churchill King, Shailer Mathews und M. C. Otto.⁴¹ In einer anderen Deutung führte C. Howard Hopkins, dessen Werk noch immer als Ausgangspunkt der historischen Einordnung betrachtet wird, das Social Gospel auf den amerikanischen Bürgerkrieg zurück.⁴² Darüber hinaus argumentierte Donald Meyer überzeugend, dass das Social Gospel im Kern zuerst eine religiöse Bewegung war und Rauschenbusch die erste konkrete Einschätzung zur Lage

Einzelheiten zu Morrisons Beziehung zum sozialen Christentum siehe *Gary Dorrien*, *Soul in Society: The Making and Renewal of Social Christianity*, Minneapolis/MN 1995, 77–84.

⁴⁰ *Anna M. Singer*, *Walter Rauschenbusch and His Contribution to Social Christianity*, Boston/MA 1926, 124; 130. Sie wurde beeinflusst von den Professoren John Godfrey Hill, E. E. Bogardus and Rockwell D. Hunt von der USC und von einem prominenten presbyterianischen Pastor und Sozialreformer aus Los Angeles, Gustav A. Briegleb, sowie von Clarence A. Barbour, Rektor des RTS. Ich danke Sebastian Gräbe für nähere Informationen über Singer.

⁴¹ *Willem A. Visser 't Hooft*, *The Background of the Social Gospel in America*, Haarlem/NL 1928; repr. St. Louis/MO 1963, 155–158; 161; 175–181. 't Hooft findet Walter Rauschenbusch gelegentlich oberflächlich, weil er kritiklos deutschen historizistischen Methoden folge, die schon seit Schweitzer nicht mehr bestanden. Er vergleicht Walter Rauschenbusch mit Positivismus, Naturalismus und Pantheismus, gefangen in liberalen demokratischen Ideen und Psychologie.

⁴² *C. Howard Hopkins*, *The Rise of the Social Gospel in America 1865–1915*, New Haven, CT 1940.