

## 7 Ergebnisse

---

Die vorliegende Studie verfolgte das Ziel, das Spektrum evangelikaler Bibelhermeneutiken im deutschsprachigen Raum seit 1990 differenziert darzustellen und für die theologische Forschung zu erschließen. Leitend waren hierfür die Fragen nach den konkreten Entwürfen evangelikaler Hochschullehrer, den Kontexten, in denen sich evangelikale Bibelhermeneutik entfaltet, und die Frage danach, welchen Austrag die bibelhermeneutischen Grundsätze auf die eigene Auslegung haben. In diesem abschließenden Kapitel sollen die Teilergebnisse zusammengeführt werden.

Zunächst wird die zu Beginn dieser Studie erarbeitete Definition von Fundamentalismus auf die Untersuchungsergebnisse des Hauptteils dieser Studie insgesamt bezogen. Dabei gilt es, insbesondere die Ergebnisse aus dem Kapitel zum Umgang mit Lebensformen auf die Frage hin zu untersuchen, inwiefern hier kulturell geprägte Patriarchalisten leitend sind und wie sich diese zu evangelikalen bibelhermeneutischen Grundsätzen ins Verhältnis setzen lassen. In einem zweiten Schritt werden die Kapitel zu Subjekt und Objekt der Auslegung mit Blick auf die darin erschlossenen Geltungsansprüche evangelikaler Theologie dargestellt. Der letzte Abschnitt stellt demgegenüber die Stärken evangelikaler Bibelhermeneutik heraus, formuliert konstruktive Anfragen daran und skizziert abschließend, wie die untersuchten Ansätze evangelikaler Bibelhermeneutik weitergedacht werden können.

### 7.1 Zur Frage des Fundamentalismus und Patriarchalismus

#### 7.1.1 Fundamentalismus

Wie zu Beginn dieser Studie dargestellt, zeichnet sich Fundamentalismus nicht nur durch bestimmte dogmatische Begriffe wie ›Irrtumslosigkeit‹ und ›Unfehlbarkeit‹ aus, sondern ebenso durch eine Reihe ethischer und politischer Gesichtspunkte, die kämpferisch als göttliche Normen vertreten werden. Im Folgenden werden zunächst die dogmatisch-fundamentalistischen Momente, die in der Analyse der Ansätze evangelikaler Bibelhermeneutiken herausgearbeitet wurden, mit den entsprechenden institutionellen Kontexten und deren Glaubensgrundlagen korreliert. Im Anschluss daran

werden die Ergebnisse der materiaethischen Anwendung der Ansätze auf enthaltene fundamentalistische Momente hin untersucht.

Grundsätzlich ist dabei auf ein wichtiges Moment zu achten, das mit Martin Riebrodt eingangs herausgestellt wurde: die Ungleichzeitigkeit beziehungsweise vielfach mangelnde Dauerhaftigkeit von Radikalismen. Es ist im Folgenden durchweg in Rechnung zu stellen, dass fundamentalistische Haltungen mit Blick auf Gruppen, Institutionen und Personen nicht notwendig dauerhaft bestehen, sondern stets Ausdruck bestimmter Abgrenzungsinteressen sind, die je nach Kontext fundamentalistisch oder nur traditionalistisch ausfallen. Es handelt sich somit um Momentaufnahmen und nicht um essentialistische Verurteilungen. Fundamentalismus, das sei hier erneut klargestellt, ist keine Frage des Seins, sondern des Werdens und Vergehens.<sup>1</sup>

Dogmatisch-fundamentalistische Momente in evangelikalen Institutionen und Bibelhermeneutiken  
Deutschsprachige evangelikale Bibelhermeneutik vollzieht sich in erster Linie an den im Institutionenkapitel untersuchten Hochschulen. Sie ist öffentlicher Ausweis des erhobenen Anspruchs, eine wissenschaftliche Alternative zu universitärer Theologie zu bieten. Entsprechend gilt es im Folgenden, die Ergebnisse der Untersuchung der Bibelhermeneutiken mit denen der Institutionen zu korrelieren. Im Vordergrund stehen dabei die *Staatsunabhängige Theologische Hochschule Basel* und die *Freie Theologische Hochschule Gießen*, die am deutlichsten fundamentalistische Momente aufweisen.

Die bisherigen Ergebnisse legen nahe, dass das Streben nach staatlicher Anerkennung in Form von Akkreditierung zu einer Milderung der Sprache und einem Abstreifen offenkundig fundamentalistischer Momente innerhalb der Glaubensgrundlagen der Institutionen beigetragen hat. Dies ist auch auf Ebene der analysierten Bibelhermeneutiken greifbar. Frühe, mitunter scharfe Verurteilungen wurden vielfach durch moderatere Wortwahl nachkommender Dozenten überlagert.

Als exemplarisches Beispiel hierfür kann die heutige *Staatsunabhängige Hochschule Basel* dienen. In den Gründungsjahren der vormaligen Akademie unter Samuel Külling wurde ein Fundamentalismus vertreten, der auf die ›Unfehlbarkeit‹ und ›Irrtumslosigkeit‹ der Schrift pochte und diese Grundsätze als einzig angemessene Art des Bibelverständnisses verteidigte. Dieser Geist prägte Personen wie Armin Sierszyn, der bereits ab 1973 unter Küllings Leitung an der erst 1970 gegründeten *Freien Theologischen Akademie Basel* wirkte, sowie die seinerzeit jungen Studenten Helge Stadelmann und Thomas Schirrmacher. Sierszyn verkörpert wie kaum ein anderer die in Kapitel 2.4.4 dargelegte kontroverstheologische Ausrichtung der Akademie und späteren Hochschule. Er wirkte in Basel noch bis 2013 als Professor und vertrat die Irrtumslosigkeit der Schrift zumindest noch in seiner ersten Hermeneutik, inklusive deren zweiter Auflage von 2001. Schirrmacher brachte es zum Vorsitzenden der *World Evangelical Fellowship* und tat sich unter anderem als Übersetzer der Chicagoer Erklärungen zur Irrtumslosigkeit der Schrift hervor.<sup>2</sup> Stadelmann wirkte als zentrale Leitungsfigur der *Freien Theologischen Akademie Gießen*, die nach dem Urteil seines Nachfolgers als Rektor ebendort, Stefan Holthaus, der Baseler Akademie den Rang als »entscheidende Zentrale der deutschen ›Bibeltreuen«

1 Vgl. Kap. 1.4.3.

2 Vgl. SCHIRRMACHER (Hrsg.), *Bibeltreue*.

abließ.<sup>3</sup> Mit Jacob Thiessen schließlich, der nach Küllings überraschendem Tod 2003 die Leitung der Baseler Ausbildungsstätte übernahm, änderte sich nicht nur die Strategie der Institution, sondern auch der bibelhermeneutische Tonfall.

Im Fall der *Staatsunabhängigen Theologischen Hochschule Basel* korrelieren darüber hinaus die Hochschulausrichtung und die hermeneutischen Entwürfe ihrer Lehrer. Sierszyns erste Hermeneutik von 1978 ist Ausdruck einer kämpferischen Streitschrift im Geiste des Gründers Külling. In seiner zweiten Hermeneutik von 2010, zu einem Zeitpunkt also, da die Hochschule nach staatlicher Anerkennung strebte, milderte Sierszyn seinen Tonfall, unterließ den Begriff der Irrtumslosigkeit der Schrift und legte etwas mehr Wert auf Methodik. Thiessen als neuer Rektor wählte in seiner kurz zuvor erschienenen Hermeneutik einen deutlich konzilianteren Ton und erreichte dank seiner Neuausrichtung der Institution 2014 schließlich deren staatliche Anerkennung.

Die Wirkung des fundamentalistischen Geistes von Külling ging zweifellos über die Baseler und Gießener Ausbildungsstätten hinaus. Auch Gerhard Maier, dem im Grunde ersten deutschsprachigen evangelikalen Bibelhermeneutiker, war Külling eng verbunden, auch wenn er der Lehre der Irrtumslosigkeit als einem Produkt der Altprotestantischen Orthodoxie eher ablehnend gegenübersteht. In seinem Grußwort zur Feier des 50-jährigen Bestehens der Baseler Hochschule sprach der württembergische Altbischof äußerst wohlwollend von Külling als »eine[m] der mutigsten Vorkämpfer für eine neue Theologie.« Als nun 83-Jähriger sei er bereits mit 33 Jahren von Külling nach Basel eingeladen worden und es wäre ihm lieb gewesen, »wenn die Württembergische Landeskirche mehr Absolventen aus Basel aufgenommen hätte, die ja über eine hervorragende Ausbildung verfügten.«<sup>4</sup> Auch Sierszyns Hermeneutik von 2010 las Maier konstruktiv Korrektur, aus alter Verbindung aus den »heißen 70-ern«.<sup>5</sup>

Im Gegensatz zu Maier grenzen sich die Hochschulen im Rahmen des Gnadauer Verbands, namentlich die *Internationale Hochschule Liebenzell* und die *Evangelische Hochschule Tabor*, deutlicher von der Lehre der Irrtumslosigkeit ab. Während Maier als württembergischer Pietist in seiner Hermeneutik wertschätzend von »wissenschaftlichem Fundamentalismus« spricht, weisen Heinzpeter Hempelmann und Thorsten Dietz jenen als bibelkritisch ab. Diese Form von Bibelkritik gilt jedoch zumindest Hempelmann als »fromm«, sodass er in der Auseinandersetzung um die Bibeltreue der Liebenzeller Mission von seinen »fundamentalistischen Freunden« reden kann.<sup>6</sup> Hempelmanns hermeneutische Schriften spiegeln entsprechend den intensiven Zusammenhang institutioneller Ausrichtung und bibelhermeneutischer Kontroversen. So hält er in seiner Verteidigungsschrift für die Liebenzeller Mission gegen den Vorwurf mangelnder Bibeltreue fest, dass der Begriff »Bibeltreue« hier eine Waffe wider den Bruder sei, »mit dem man ihm Vollmacht und Segen, ja letztlich den rechten Glauben abspricht und um seine Spenden oder auch Studenten bringt.«<sup>7</sup> Gegenüber universitärer Bibelkritik spricht sich Hempelmann deutlich vehementer aus, wenngleich sein Tonfall gegenüber

3 Vgl. HOLTHAUS, *Fundamentalismus*, 322, Herv. i. O.

4 MAIER, *Gratulation*, 00:00:25–00:02:45.

5 Vgl. SIERSZYN, *Christologische Hermeneutik*, 10.

6 Vgl. Kap. 1.5.2.

7 HEMPELMANN, *Schrift*, 21.

universitärer Theologie in den letzten Jahren milder geworden ist.<sup>8</sup> Da sich Hempelmann im Kontext der angegebenen Stelle gegen den universitären Vorwurf wehrt, keine Wissenschaft zu betreiben, kann auch hier die Akkreditierung der Ausbildungsstätten, in seinem Fall der *Internationalen Hochschule Liebenzell* und der *Evangelischen Hochschule Tabor*, als wichtiges Moment der Entspannung gewertet werden.

Insgesamt ist festzuhalten, dass die Ausrichtungen der Hochschulen in erheblichem Maße mit den bibelhermeneutischen Entwürfen ihrer Lehrer korrelieren.<sup>9</sup> Institutionell spielen die dogmatisch-fundamentalistischen Momente der Frühzeit, etwa mit Blick auf Irrtumslosigkeit der Schrift im Sinne der ersten Chicagoer Erklärung, wie sie in Basel und Gießen vertreten wurden, inzwischen keine explizite Rolle mehr, weder in den Glaubensgrundlagen der untersuchten Hochschulen noch in den Hermeneutiken. In den jüngeren Hermeneutiken tauchen die Begriffe ›Irrtumslosigkeit‹ und ›Unfehlbarkeit‹ gar nicht mehr auf. Auch in den Modulhandbüchern der untersuchten Hochschulen sucht man die sprachlich und dogmatisch einschlägigen Positionen Sierszyns oder Stadelmanns vergeblich; vielmehr firmiert Maiers *Biblische Hermeneutik* als maßgeblicher Referenztext bibelhermeneutischer Lehre.<sup>10</sup> Zuletzt zeigt auch die am Rande dieser Studie verhandelte Auseinandersetzung um die Bibeltreue der Liebenzeller Mission, dass jenseits der Profilierung evangelikaler Hochschulen und Ausbildungsstätten auf Kosten anderer die alten fundamentalistischen Begriffe ›Irrtumslosigkeit‹ und ›Unfehlbarkeit‹ der Schrift in den Argumenten der aktiven Hochschullehrer keine explizite Rolle mehr spielen.<sup>11</sup> Implizit werden diese Lehren von einigen Hochschullehrern jedoch in der Form weiter verteidigt, dass sie weiterhin aktive Rollen im Rahmen des Bibelbundes übernehmen.<sup>12</sup>

#### Fundamentalistische Momente in ›ethischen‹ Positionen

Die Ergebnisse aus dem Kapitel zu Lebensformen sollen im Folgenden anhand der Grundmuster fundamentalistischer Ideologie ausgewertet werden, wie sie in den Begriffsklärungen zu Beginn dieser Studie entfaltet wurden.

1. Der *Fundamentalismus als patriarchalischer Moralismus* sieht die Welt beziehungsweise die Gesellschaft infolge ihrer Abkehr von Gottes Gesetz als verfallen an. Dieser Niedergang wird vor allem mit mangelnder ›Selbstzucht‹ und ›Eigenkontrolle‹ in Verbindung gebracht. Da häufig Frauen als Verführerinnen zur Sünde gelten, besonders in ihrem Freizeitverhalten, wird ihre Sexualität in patriarchalen Familienstrukturen eingehegt und entprivatisiert.<sup>13</sup>

Im Vergleich dieser Punkte mit den Ergebnissen des vorangehenden Kapitels fallen mit Blick auf Heinzpeter Hempelmann, Jacob Thiessen und Christoph Raedel gewis-

8 Vgl. HEMPELMANN, Schrift, 44, ähnlich SIERSZYN, Bibel, 40; vgl. zudem Kap. 4.3.5 sowie Kap. 5.3.7; zur vorherigen Verve.

9 Bei Stadelmann geht das so weit, dass er auf exakt dieselben Grundlagen bzw. deren Ausschnitte zugreift wie die seinerzeitige Grundlage der *Freien Theologischen Hochschule Gießen*, vgl. Kap. 5.5.2.

10 Vgl. Kap. 2.4.

11 Vgl. Kap. 1.5.2.

12 Vgl. Kap. 2.6.

13 Vgl. RIESEBRODT, Fundamentalismus, 218f.

se Ähnlichkeiten ins Auge. Die Ansätze, Homosexualität sowohl durch ›Heilungen‹ als auch durch die Verordnung des Zölibats beizukommen, stellen klare Versuche sexueller Domestikation dar. Die Abweichung von der Norm wird, gerade bei eher extremen Positionen wie der Raedels, in einer Auflösung der patriarchalen, angeblich göttlichen und natürlichen Ordnung der bürgerlichen Kleinfamilie begriffen – eine Position, die Raedel etwa mit dem Vorsitzenden des Bibelbundes Michael Kotsch teilt, die jener »politische Bibelkritik« nennt.<sup>14</sup> Entsprechend hält Raedel in seinem Konzept Menschen, die sich nicht in einer binären Geschlechterordnung verorten, nicht für »ehfähig«. Indem er das »eigentliche« Verständnis des Menschen von einer göttlichen »Schöpfungsordnung« herleitet und allen Versuchen, demgegenüber das Selbstverständnis von Menschen als eigenständige Größe ernst zu nehmen, mit Verweis auf das göttliche Gebot entschieden entgegnet, zeigt Raedel deutliche Anleihen an das fundamentalistische Moment des patriarchalen Moralismus. In schwächeren Ausprägungen trifft dies, vor allem im Wunsch nach Domestikation homosexueller »Praxis«, auch auf Hempelmann und Thiessen zu.

2. Das Moment des *Fundamentalismus als organischer Sozialethik* besagt, dass moderne Klassenkonflikte im Grunde nicht bestünden. Die einzig relevante Frage sei diejenige nach Glauben und Unglauben. In seiner protestantischen Variante findet sich zudem häufig eine Verve gegen Sozialismus und Kommunismus, aber auch gegen einen »sozialdarwinistischen Industriekapitalismus«.<sup>15</sup> Die genannten politischen Momente lassen sich bei Armin Sierszyn finden. In seinem Verfallsnarrativ haben Kommunismus und Faschismus das Loch gefüllt, welches die neuzeitliche Exegese durch die »Entgeschichtlichung« und »Moralisierung« im Christentum aufgerissen hätte. Hier wird ein vermeintlich religiöses Defizit zum eigentlichen Einfallstor für Ideologien erklärt und zugleich eine klare Schuldzuweisung vorgenommen. Raedel formuliert in seiner eben genannten anthropologischen Grundlage, dass sich der Mensch notwendig von Gott her verstehen müsse, im Prinzip Ähnliches, wenngleich auf einer abstrakteren Ebene. Die Unterordnung unter das eigentlich gebotene Verständnis des Menschen führe in eine konfliktärmere Zukunft, da der Orientierungsmaßstab des Denkens und Lebens für alle gleich sei. Dieses Verständnis teilt letztlich auch Thiessen. Die Kombination aus dem religiösen Anliegen gemeinschaftlicher Anbetung, die keine Differenzen mache, und der vermeintlichen politischen Indifferenz wird daran ersichtlich, dass in den analysierten Positionen das je eigene politische Anliegen gar nicht als solches gesehen oder ausgewiesen wird. Der Zug, die eigene ethische Position für göttlich begründet und nicht für politisch zu halten, ist auch darüber hinaus in der evangelikalen Bewegung verbreitet.<sup>16</sup>

14 KOTSCH, Bibelbund, 24.

15 Vgl. RIESEBRODT, Fundamentalismus, 219f.

16 Vgl. BAUER, Evangelikale Bewegung, 85–91. In diesem Zusammenhang ist die Politikferne der evangelikalen Bewegung nicht mit unpolitischem Handeln zu verwechseln. Die Fokussierung auf ethische, vor allem familienpolitische Themen zeigt deutlich, dass bspw. der Versuch von BREITSCHWERDT, Theologisch konservativ, 635–656, den Konservativismusbegriff für die evangelikale Bewegung zu entpolitisieren, Entscheidendes verpasst. Wenn BAUER, Evangelikale Bewegung, 89f., darüber hinaus konstatiert, »dass »Politisierung der Kirchen« stets nur im Zusammenhang mit linker Politisierung, aber zu keinem Zeitpunkt im Hinblick auf die Adaption konservati-

Im Resultat führt dies etwa dazu, dass Hempelmann trotz seiner Textbeobachtungen zu differenzierten Begrifflichkeiten in den biblischen Texten diese nicht gegen seine Vorannahmen in Stellung zu bringen vermag. Dies trifft auch auf den Exegeten Thiessen zu, der mit seinem Konzept der ›ursprünglichen Bedeutung‹ seine Interpolation des modernen Begriffes Homosexualität in antike Kontexte sogar bibelhermeneutisch rechtfertigen dürfte.<sup>17</sup> Darüber hinaus nimmt die vielfach in evangelikaler Bibelhermeneutik vertretene Position notwendiger Gemeindebindung der eigenen Auslegung Auslegenden mitunter die Chance, biblische Momente auch gegen den Konsens gemeindlich akzeptierter Sozialnormen ins Feld zu führen, ganz zu schweigen von den eigenen. Dieses Strukturproblem reicht zwar über den Evangelikalismus hinaus, dürfte jedoch bei Geistlichen, die unmittelbar von ihrer Gemeinde bezahlt werden, stärkeres Gewicht haben.

3. Der *gesetzesethische Monismus* unterstreicht, dass es nur eine offenbarungsgemäße Ethik gibt:

Seine Ablehnung eines kulturellen Pluralismus beinhaltet, daß er andere Kulturen zwar als gegeben hinnimmt, aber zum einen seine eigene Kultur als höherwertig ansieht und zum anderen zumindest längerfristig deren Missionierung und Konversion zur ›wahren Religion‹ erwartet.

Alle Lebensbereiche müssen angesichts der Negierung eines »strukturellen Pluralismus [...] unter das eine religiöse Gesetz« gestellt werden.<sup>18</sup> Dieses Moment lässt sich in deutlich abgeschwächter Form in den Texten Raedels finden. Wenn prinzipiell das ›eigentliche‹ Verständnis des Menschen, das in allen Fragen des Lebens orientieren soll, durch das göttliche Gesetz vorgegeben ist und demgegenüber die Selbstwahrnehmung und -deutung dezidiert keine maßgebliche Rolle spielen darf, dann bedeutet das in der Folge eine klare Ablehnung von Menschen und Kulturen, die sich dieser Norm nicht unterwerfen. Wenngleich Thiessen dies nicht explizit formuliert, so ist das Resultat seiner Überlegungen genau auf Raedels Linie. Dieses Abgrenzungsmoment wirkt nicht nur nach außen, sondern auch nach innen. In Raedels Sinne ist es sogar geboten, Menschen gegebenenfalls aus der religiösen Gemeinschaft auszugrenzen oder ihnen Leitungämter zu verwehren. Analog zu Hempelmanns Unterscheidung von Werk und Person macht dies die Mitarbeit offen homosexueller Menschen in der Gemeinde unmöglich.

---

ver politischer Ziele innerhalb der Kirchen wahrgenommen, geschweige denn diskutiert wurde«, bedeutet das, dass Politik »für die evangelikale Bewegung bis 1989 [...] ›linke Politik‹ gewesen« ist, gegen deren Zumutung Opposition geboten sei. Bauer macht in diesem Zusammenhang deutlich, dass zumindest der Anschluss an den ultrarechten Rand durch die Nichtaufnahme der *Notgemeinschaft evangelischer Deutscher* in die *Konferenz bekennender Gemeinschaften* (KBC) nicht erfolgte. Dies zeigt zwar, dass sich in diesem Fall der möglichen vereinnahmenden Politisierung der Bewegung erwehrt wurde, sonstige Anschlüsse an konservative politische Positionen jedoch für unpolitisch angesehen wurden.

17 Vgl. Kap. 5.4.1 sowie 6.3.

18 RIESEBRODT, *Fundamentalismus*, 221.

Die Ablehnung von Menschen, die sich nicht der geforderten Norm beugen, tritt etwa im Umgang Raedels mit Personen jenseits der beschworenen ›Bipolarität der Geschlechter‹ beziehungsweise entsprechenden Cis-Genderidentitäten zu Tage. Dass ihm, zum Teil auch Hempelmann, Ansätze, die jene Menschen und Identitäten bestärken und ins Bewusstsein rücken, grundsätzlich als ideologisch gelten, zeigt ein deutliches Bewusstsein, selbst eine höherwertige, das heißt gottgefälligere Kultur zu vertreten. So ist zumindest bei Raedel, im Grunde auch bei Thiessen, das Moment der erwarteten Konversion zu dem ›eigentlich‹ gebotenen Selbstverständnis des Menschen deutlich. Damit wird wie bei Hempelmann eine Frage der Sozialethik zu einem Thema gemacht, das letztlich Heilsbedeutung erlangt. In der Gemeinschaft der Heiligen hat derlei ›Praxis‹ bei Thiessen, Raedel und beim frühen Hempelmann keinen Raum.

4. Die Kategorie des *religiösen Republikanismus* spricht das schwierige Verhältnis fundamentalistischer Positionen gegenüber der jeweils herrschenden Staatsform an. In der Unbedingtheit des göttlich Erkannten werden hier die staatliche Ordnung und ihre Entscheidungen nur so weit anerkannt, als sie dem eigenen Verständnis des göttlichen Gebots entsprechen.<sup>19</sup>

Hempelmann kommt in Fragen der Homosexualität mehrfach auf eine böse ›Lobby‹ zu sprechen, welche die offeneren Landeskirchen dazu gebrauchen würden, ihr Minderheitsinteresse staatlich durchzusetzen. Dabei wird jedoch nicht der Staat kritisiert, sondern, wie im evangelikalen Protest gängig, die Kirche.<sup>20</sup> Auch wenn die Landeskirchen bei Hempelmann in die Pflicht genommen werden, sich nicht instrumentalisieren zu lassen, und das eigene Anliegen, wie unter 2. ausgeführt, für überbeziehungsweise apolitisch gehalten wird, gelten seine wie auch Raedels Angriffe weder dem Staat noch der Demokratie an sich.

5. Das eben angeführte Vorgehen Hempelmanns schließt entfernt auch an das Moment des *religiösen Nativismus mit universalem Geltungsanspruch* an. Dieser ›manichäische‹ Dualismus verfolgt seine weltablehnende Tendenz durch die »Hinwendung zu den eigenen religiösen Wurzeln und die Ablehnung aller als fremd definierten Einflüsse.«<sup>21</sup> Solche dualistischen Motive, auch in politischer Aufladung, finden sich bei einigen Hermeneutikern, am deutlichsten bei Sierszyn, der die 68er für einen gesellschaftlichen Sündenfall erachtet. Neben der oben genannten Zuschreibung Sierszyns, Liberale Theologie sei für die schlimmsten Ideologien des 20. Jahrhunderts zumindest mittelbar verantwortlich, liegt auch in Hempelmanns Rede der ›Lobby‹ ein gewisser Hang zu verschwörungstheoretischem Denken, wonach das

19 Vgl. ebd.

20 Vgl. BAUER, Evangelikale Bewegung, 33. In Basel bedient diese Front eher Thiessens Kollege Seubert, der auch in aufheischenden Büchern wie ... und schuf sie als Mann und Frau. Kirche in der Zerreißprobe zwischen Homosexuellen-Lobby und Heiliger Schrift publiziert, vgl. SEUBERT, Mythen. In der Corona-Pandemie gab es darüber hinaus auch im deutschsprachigen Raum vereinzelt Versuche kleinerer Kirchen, ihre Kirche als widerständiges Bollwerk gegen staatliche Maßnahmen zu profilieren, wie etwa die Gruppe *Christen im Widerstand*, vgl. hierzu CHRISTEN IM WIDERSTAND, Homepage.

21 RIESEBRODT, Fundamentalismus, 222.

»Fremde [...] absichtsvoll, gemäß geheimen Plänen und Absprachen satanischer Mächte« agiere.<sup>22</sup> Wenn es auf die Übereinstimmung mit eigenen Haltungen ankommt, was für politisch legitim beziehungsweise fragwürdig erachtet wird – dies trifft zumindest Sierszyn, Hempelmann und Raedel –, wird der Geltungsanspruch der eigenen Prägung nicht nur höher gewichtet. Dann überformt die eigene Kultur, wie in der Analyse der Bibelhermeneutiken gezeigt, mitunter auch das, was auf biblischer Grundlage aussagbar ist.

6. Der letzte Punkt Riesebrodts, *Messianismus und Milleniarismus*, spielt in den dargestellten Schriften keine Rolle. Die Ansicht, als Vorhut des kommenden Reiches die eigene apolitische Haltung aufzugeben und dieses auch auf politischer Ebene voranzubringen, lässt sich in den untersuchten Schriften nicht finden.<sup>23</sup> Perspektivisch ist es allerdings durchaus denkbar, dass sich an dieser apolitischen Haltung noch etwas tut. So konnte etwa die *Freie Theologische Hochschule Gießen* den langjährigen Merkel-Vertrauten Volker Kauder 2022 als Honorarprofessor gewinnen.<sup>24</sup> Auch wenn dies noch kein Ausdruck eigener Politisierung ist, so ist es dennoch ein Signal, dass auch der Evangelikalismus gute Kontakte in die politische Elite unterhält.<sup>25</sup>

In der Summe haben ethisch-fundamentalistische Momente in den untersuchten Texten einen begrenzten Raum. Zudem ist über die Jahre eine Milderung des Tonfalls zu konstatieren, zumindest, was die *Staatsunabhängige Theologische Hochschule Basel* (Sierszyn), die *Internationale Hochschule Liebenzell* und die *Evangelische Hochschule Tabor* (Hempelmann) anbelangt. Beide Hochschullehrer sind zudem inzwischen emeritiert und zumindest Hempelmann äußert sich, wie dargestellt, inzwischen integrativer. Raedel als Vertreter der *Freien Theologischen Hochschule Gießen* formuliert demgegenüber mit seinem unbedingten Moment, der Mensch müsse sich von Gott her als Mann oder Frau verstehen, nach wie vor fundamentalistische Geltungsansprüche in ethisch-politischer Hinsicht.

## Ergebnis

In der Kombination von dogmatischer und ethischer Perspektive zeichnet sich folgendes Bild: Der entschiedene, dogmatisch eindeutige Fundamentalismus Küllings wur-

22 RIESEBRODT, *Fundamentalismus*, 222.

23 Vgl. ebd., 223.

24 Vgl. FREIE THEOLOGISCHE HOCHSCHULE GIEßEN, Volker Kauder.

25 Die umfassenden politischen Kontakte des deutschsprachigen Evangelikalismus hat GUSKE, *Grundgesetz*, aufgearbeitet. Nicht nur kommt darin die Marktstärke der evangelikalen Bewegung in den Blick, etwa in der Darstellung evangelikaler Rundfunk- und Medienplattformen, die trotz ihrer Größe etwa im deutschsprachigen, christlichen Buchmarkt erhebliche Marktanteile halten. Guske zeigt darüber hinaus anhand umfangreicher Kontakte der Bewegung zu Parlamentariern – nicht ausschließlich, jedoch vielfach der Union angehörig – und Medienfunktionären sowie der Installation eigener Lobbyisten beziehungsweise Funktionären an politischen Schaltstellen auf, »dass innerhalb der evangelikalen Bewegung und parallel an verschiedenen Stellen in dieser eine Institutionalisierung des politischen Engagements stattgefunden hat« (ebd., 166). Mit Blick auf die *Partei bibeltreuer Christen* weist Guske bei aller politischer Irrelevanz mit Hoyer darauf hin, dass hier das politische Moment in den konkreten Forderungen, etwa mit Blick auf Israel, ganz klar fundamentalistische Züge trägt, vgl. ebd., 166–171.

de in Basel nach dessen Tod durch integrativere Momente ersetzt, die schließlich auch zur staatlichen Anerkennung der Baseler Ausbildungsinstitution als Hochschule führten. Vor diesem Hintergrund ist die in Kapitel 2.4.4 dargestellte Vorsicht der heutigen *STH Basel*, alte Glaubensgrundlagen für diese Studie bereitzustellen, nachvollziehbar. Die in Basel geprägten Personen Sierszyn, Stadelmann und Schirmmacher trugen Küllings Fundamentalismus weiter, was neben der *STH Basel* insbesondere in der *Freien Theologischen Akademie Gießen* sowie im *Bibelbund* wirksam wurde. Bekennt sich der *Bibelbund* bis heute zur ersten Chicagoer Erklärung als maßgeblicher Grundlage, schließt die *FTH Gießen* auf Ebene der Glaubensgrundlagen durch umfängliche Argumentation mit Bibelstellen nur noch indirekt daran an. Dennoch vertreten die aktuellen Lehrer von Bibelhermeneutik an dieser Hochschule – Armin Baum und Berthold Schwarz, wie unter 2.4.2 dargestellt –, dass Pseudepigraphie als ›Offenbarungslüge‹ zum Abfassungszeitpunkt undenkbar gewesen sei beziehungsweise, dass die Bibel ihre Auslegungsnormen selbst aus sich heraussetze. Schwarz versieht überdies gleich zwei Leitungsfunktionen des *Bibelbundes* und ist als solcher dazu angehalten, dessen Schrifthaltung zu verteidigen. Das gilt auch für Jacob Thiessen, der von 2008 bis 2020 Schwarz' Kollege in der Redaktion der Vereinszeitschrift *Bibel und Gemeinde* war. Die anthropologische Grundlegung seines Gießener Kollegen Christoph Raedel, der Mensch müsse sich von Gott her als bipolar verstehen, seine Lebenspraxis dieser Norm unterordnen und im Falle von Inter- oder Homosexualität zölibatär leben, spiegelt darüber hinaus ein Bestreben nach sexueller Domestikation und unbedingter und direkter Normativität. Dieser Umgang mit biblischen Texten, etwa von Thiessen und Raedel, aber auch die bleibende Mitgliedschaft von Gießener Hochschullehrern in Leitungsfunktionen des *Bibelbundes* zeigt, dass die *FTH Gießen* und die *STH Basel* nach wie vor einem latenten Fundamentalismus geprägt sind.

## 7.1.2 Patriarchalismus

Über die aufgeführten ethisch-fundamentalistischen Momente hinaus weisen die Ergebnisse des Kapitels zum Umgang mit Lebensformen auch Momente auf, die Ausdruck patriarchaler Haltungen sind. Diese patriarchalen Muster sollen hier nochmals deutlicher fokussiert werden.

Heinzpeter Hempelmann

Da für Hempelmann Heteronormativität eine Grundkonstante seines Denkens bildet, problematisiert er Homosexualität durchgehend: in den älteren Schriften als Herausforderung der Seelsorge – Stichwort ›Gott liebt den Sünder, nicht die Sünde‹ –, in den jüngeren Schriften als Herausforderung der Kirche. Nicht zuletzt liege in deren Sexualtabus die entscheidende Dimension christlicher Ethik.

Als Ausdruck der Gottferne der Gesellschaft gilt Homosexualität Hempelmann als moralisches Problem der ›Betroffenen‹. In der Seelsorge sei ihnen ein Weg zu einer zölibatären Lebensform oder zur ›Heilung‹ zu bahnen. Eine mögliche Segnung homosexueller Partnerschaften ist ihm selbst im privaten Rahmen jenseits des Vorstellbaren, da der verbindliche Wille Gottes hier eindeutig sei.

In seiner Bestimmung der Sexualtabus als maßgebliches Moment christlicher Ethik bildet Hempelmann nicht nur eine ethische Mitte der Schrift, die er nicht eigens begrün-

det. In seiner Auslegung trägt er darüber hinaus deutlich eigene kulturelle Prägungen in die antiken biblischen Texte ein. Dies betrifft unter anderem heutige Vorstellungen von Hetero- und Homosexualität sowie die Trennung von Disposition und Lebenspraxis. Bei beiden Momenten handelt es sich um moderne Konzepte, die sich in den biblischen Texten nicht finden. Darüber hinaus legt Hempelmann für homosexuelle Menschen die biblische Tradition der Ehelosigkeit nahe. Dass jedoch die biblischen Formen bleibender Enthaltensamkeit selbstgewählt sind, übergeht Hempelmann.

Deutlich wird der paternalistische Ton in der Art und Weise, wie Hempelmann mit homosexuellen Menschen umzugehen empfiehlt. Er sieht sie als Problem für die Kirche an, dem es mit christlichen Maßgaben zu begegnen gelte. So erscheinen bei ihm wie auch bei Thiessen homosexuelle Menschen als Objekte der Seelsorge und als heilungs- beziehungsweise missionsbedürftig. In der Setzung, dass ›praktizierte‹ Homosexualität Sünde sei und die Veranlagung ›heilbar‹, unterscheidet er zwischen Werk und Person, um festzuhalten, dass er nur die Praxis ablehne. Damit aber lehnt Hempelmann nach heutigem Verständnis in seinen älteren Texten einen Wesenszug von Menschen ab, der gleich einer Händigkeit weder heilbar ist, noch der Heilung bedarf.<sup>26</sup> Dass Hempelmann in seinem Spätwerk anerkennt, dass der Übertrag des heutigen Begriffs Homosexualität auf biblische Texte unangebracht ist, ändert für ihn nichts daran, homosexuelle Menschen als Problem der Kirche zu adressieren. Dies bleibt im Umfeld seiner früheren Empörung, man müsse sich heute für seine Kritik an jenen Menschen rechtfertigen.

Auch mit Blick auf mögliche Segenshandlungen für homosexuelle Paare meint Hempelmann, vollmächtige biblische Urteile sprechen zu können. Dabei wäre zumindest mit Blick auf seine Rhetorik anzufragen, ob geistliche Personen nicht eigentlich den Segen Gottes erbitten und Gott den Segen spendet.

Insgesamt tritt Hempelmanns Paternalismus dahingehend offen zu Tage, dass er durchgängig in der souveränen Sprecherrolle bleibt. Homosexualität ist für ihn ein Problem, das theologisch wie kirchlich zu bewältigen ist. In der Durchführung werden homosexuelle Menschen dabei zu Verfügungsobjekten gemacht und ihre natürlichen Bedürfnisse pathologisiert. Damit wird in der Seelsorge letztlich die Person selbst abgelehnt, obwohl Hempelmann genau dies meint, nicht zu tun. Dass sich homosexuelle Menschen inzwischen wehren und sich Positionen wie die Hempelmanns rechtfertigen müssen, ›gegen‹ Homosexualität zu sein, sieht er nicht als einen Diskursfortschritt an.

Der späte Hempelmann erkennt zwar an, dass Homosexualität als modernes Phänomen von biblischen Autoren nicht benannt werden konnte. Über eine Kritik von Bibelübersetzungen hinausgehend sieht er jedoch die Ausgrenzung vor allem als Hindernis der Mission, nicht als Schuldgeschichte, mit der es sich auseinanderzusetzen gilt. Die Verfolgten sind für ihn die Christenmenschen, nicht aber homosexuelle Menschen. Und obwohl Hempelmann zugibt, dass der Eintrag von ›Homosexualität‹ in biblische Texte nicht statthaft ist, nimmt er seine eigenen Verurteilungen beziehungsweise Auslegungen nicht explizit zurück. Der gemeindliche Frieden scheint ihm wichtiger als seine Einsicht in den biblischen Befund.

---

26 Dieses Bild verdanke ich FITSCHEN, Liebe, 7f.

Jacob Thiessen

Thiessens Positionierung aus dem Jahr 2017 steht der des frühen Hempelmann sehr nahe. Maßgeblich ist für ihn die antagonistische Gegenüberstellung von Homosexualität zur (bürgerlichen) Ehe. Sein Insistieren auf Homosexualität als reiner Praxis ermöglicht prinzipiell, wie Hempelmann die Sünde zu verurteilen, jedoch zugleich zu einem seelsorgerlichen Umgang aufzurufen und ›Heilung‹ für möglich zu erachten. Dass er prinzipiell homosexuelle ›Praxis‹ als Götzendienst ansieht, spricht dafür, dass er analog zum frühen Hempelmann eine Partizipation homosexueller Menschen an der Gemeindeleitung ausschließt.

Thiessen spricht, über Hempelmanns Paternalismus hinausgehend, nicht über homosexuelle Menschen, sondern lediglich von Homosexualität als sündiger Praxis, die er zudem als Strafe für die Missachtung des Schöpfers ansieht. Ebenso zieht er zumindest bis 2017 eine dauerhafte homosexuelle Neigung noch in Zweifel und empfiehlt eine seelsorgerliche Anbahnung von ›Heilung‹. Insgesamt ist die Haltung Thiessens zumindest in dieser Frage als patriarchalisch zu bezeichnen.

Christoph Raedel

In seiner Bestimmung des Menschen sieht Raedel es als anthropologisch grundlegend an, dass Adam eines endlichen Gegenübers bedarf.<sup>27</sup> Menschen können nach Raedels Dafürhalten nur in der Bipolarität ihrem göttlich gebotenen Sein entsprechen, woraus für ihn die dezidiert heterosexuelle Ehe als einzig legitimer Ort von Partnerschaftlichkeit, Sexualität und Realisation der gottgegebenen »*dialogischen Polarität* von Mann und Frau« folgt.<sup>28</sup>

All jenen, die sich außerhalb dieser Norm bewegen – sei es, dass ihre ›natürliche Geschlechtsanlage‹ keinem der beiden zuzuordnen ist, oder dass »Personen den Eindruck haben, den falschen Geschlechtskörper zu bewohnen (Transsexualität)« –, spricht Raedel letztlich ab, sich sexuell zu betätigen. Intersexuelle gelten ihm als nicht ehefähig und Sexualität außerhalb der Ehe ohnehin als illegitim. Die theologische Aufhängung all dessen an einer ›biblischen Schöpfungsordnung‹, der gemäß sich der Mensch verstehen müsse, macht die eigenen patriarchalen Ansichten der Geschlechterordnung zum Maßstab aller.

Raedels Konzept führt unter anderem dazu, dass all das, was er ablehnt, als Widerspruch gegen diese Ordnung angesehen wird, als Ausdruck des gefallen Menschen: 1) die geschlechtliche Selbstdefinition von Menschen (Gender), 2) jene, die von der Bipolarität abweichen, 3) Abtreibung sowie 4) sexualisierte Gewalt.

27 Vgl. RAEDEL, Geschlechtsidentität, 126f. Dass der Eigenname Adams erst in Gen 4,25 auftaucht und vorher stets die Gattung gemeint ist, unterschlägt Raedel. Dieser Missstand ist leider auch den im Evangelikalismus gängigen Bibelausgaben geschuldet, welche neben dem modernen Konzept ›Homosexualität‹ auch die ›natürliche‹ Hierarchie der Geschlechter in die biblischen Texte hineinprojizieren, Letztere bereits in die Schöpfungserzählungen. Solche Interpolation führt bei manchen Auslegenden dazu, dass Eva die Gottebenbildlichkeit abgesprochen wird, da Adam diese nur genetisch vererbe und entsprechend alle, die nicht mit Adam verwandt sind, keine Menschen sind, vgl. etwa TER ERN LOKE, Origin; ausführlich dazu KLEIN, Rezension.

28 RAEDEL, Geschlechtsidentität, 129.

Raedels Überzeugung von der zweigeschlechtlichen Schöpfungsordnung führt darüber hinaus zu einer konkreten Aufgabenzuweisung entlang der Geschlechtergrenzen. In seinem Buch *Gender* gelten ihm familiäre Aufgaben vielfach als dezidiert weiblich. Hierfür bezieht er sich explizit auf das Mutterverständnis von Edith Stein; auch sonst rezipiert Raedel vielfach konservative katholische Moralthologie. Eine Kernfigur seiner Argumentation ist die Rolle des Kindes, die er wie bei dem Verweis auf Stein dafür nutzt, Frauen ihre ›natürliche‹ Rolle zuzuschreiben. Dies betrifft etwa die Frage des Stillens von Kindern, die Kindererziehung oder Raedels Begriffsgebrauch von ›Familie‹ generell; so hält Raedel etwa die Hausfrauenehe für eine politisch zwar ungewollte, an den Rand gedrängte, jedoch zu verteidigende Lebensform.<sup>29</sup>

Im erwähnten Buch versucht Raedel, sein patriarchales Familienmodell in einer Vielzahl von Anwendungsfragen auch jenseits theologischer Argumentation zu begründen. Indem er festhält, eine »Kernfamilie von Mutter, Vater und Kind sollte auf die Lebenskreise der erweiterten Familie hin offen sein, ohne aber in diese eingeebnet zu werden«, unterstreicht er die Verbindlichkeit der Eltern gegenüber den Kindern.<sup>30</sup> Die Sorgearbeit sollten Frauen als Mütter – nach Raedels Konzept schultern sie diese natürlicher- und pragmatischerweise – daher auch nicht nahen Verwandten übertragen können. Eine aktive Rolle des Vaters ist hier hingegen nicht im Blick. Wenn nach Raedel Kinder mindestens ein halbes Jahr gestillt werden sollen, das Kleinkind in den ersten drei Jahren nicht fremdbetreut sein sollte, seine natürliche Bezugsperson die Mutter sei und das Anliegen einer ›Aufwertung‹ nicht bezahlter Care-Arbeit »geschlechterideologisch motivierte[n] feministische[n] sowie demografisch begründete[n] Interessen der Wirtschaft« entgegenstehe, dann kommt im Resultat heraus, was Raedel von vornherein dachte:<sup>31</sup> Dass Frauen diese unbezahlte Arbeit verrichten *müssen*. Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, dass ihm etwaige staatliche Maßnahmen des Kita-Ausbaus auch fragwürdig erscheinen.<sup>32</sup>

Raedels Ausführungen tragen deutliche Züge der oben genannten ›Einhegung‹ von Sexualität in patriarchalen Institutionen. So tritt er für die Überordnung des Mannes über die Frau in der für ihn einzig legitimen partnerschaftlichen Lebensform Ehe ein. Zwar problematisiert er oberflächlich die bis 1959 in der BRD geltende Rechtslage des sogenannten ›Stichentscheids des Mannes‹, dem damit auch in familiären Streitfragen das letzte Wort eingeräumt wurde. Jedoch lässt Raedel keinen Zweifel daran, dass er die göttliche ›Ordnung‹ der sogenannten Haustafel aus Eph 5,24f. weiterhin für die verbindliche Norm der ›Kleinfamilie‹ erachtet. In diesem Sinne sieht er im Letztentscheidungsrecht des Mannes die Möglichkeit einer Befriedung familiärer Konflikte. Diese grundlegen-

29 Vgl. RAEDEL, *Gender*, 166f. Nach RECKWITZ, *Singularitäten*, 44, werden gerade Frauen häufig durch ›regulierte Kollektive‹ beschränkt, denen »sich das Individuelle unterzuordnen hat.« Dies betrifft etwa die »Sensibilität für die sozialen Rollenerwartungen« oder die »Orientierung an sozialen Standards der Normalität«. Im Resultat handelt es sich um eine »radikale Disziplinierung der Emotionen.«

30 RAEDEL, *Gender*, 156, Fußnote 8.

31 Ebd., 187, vgl. 156, 163–166, 180–188.

32 Vgl. ebd., 49, 173.

de Ordnung hegt er lediglich durch das Liebesgebot an Männer gegen ihre Frauen aus Kol 3,18f. ein.<sup>33</sup>

Zusammenfassend ist bei Raedel eine Gegenüberstellung von Welt und göttlicher Ordnung äußerst ausgeprägt. Das Selbstverständnis der Akteur:innen spielt letztlich keine Rolle; allein die Schöpfungsordnung ist von Relevanz. Der Veränderung äußerer Strukturen ist mit dem Festhalten an dem göttlichen Gebot und dessen politischer Verteidigung zu begegnen, auch im Hochschulbereich.<sup>34</sup> Damit plädiert Raedel insgesamt für traditionalistisch-patriarchale Institutionen und Gesellschaftsordnungen, bei deren Begründung er äußere Gesichtspunkte nur insofern positiv zur Kenntnis nimmt, als sie seinen Vorstellungen dessen, was das göttliche Gebot sei, entsprechen.

### Thorsten Dietz

Gegenüber den Vorgenannten ist die Frage nach Patriarchalismus bei Thorsten Dietz anders gelagert. Bei ihm ist ein deutliches Bemühen spürbar, sich von dem zu emanzipieren, was er nach eigener Darstellung an evangelikaler Ablehnung gegenüber homosexuellen und queeren Menschen gelernt hat. Nach seiner im vorangehenden Kapitel dargelegten Selbstdarstellung hat sich Dietz nach Zweifeln an dieser Kultur der Ausgrenzung intensiv mit dem Thema und seiner biblischen Begründung auseinandergesetzt und kam in der Folge zu einer anderen Einstellung.

Dietz' Transformationsprozess lässt sich exemplarisch an zwei Auslegungen veranschaulichen. So lassen sich etwa einem älteren Beitrag zu Homosexualität patriarchalische Elemente auffinden. In diesem nimmt Dietz in jugendsprachlichem Gestus das Schicksal von Lots Töchtern nur aus der Perspektive des Vaters wahr; Ri 19, in welchem eine Vergewaltigung einer Frau bis zum Tod geschildert wird, nennt Dietz, wie übrigens auch Hempelmann, *ohne* auf den Inhalt einzugehen, nur beiläufig als Parallelstelle der Loterzählung. Vor dem Hintergrund dessen, dass sich Dietz ausführlich mit Wirkungsgeschichte befasst und darüber im Klaren ist, dass die klassische Deutung beider Texte sich wenig bis gar nicht um das Schicksal von Frauen gekümmert hat, wäre an dieser Stelle zumindest eine vorsichtige Distanznahme von jener Tradition zu erwarten gewesen, die das Leid von Frauen ausblendet und allein auf die männlichen Protagonisten fokussiert. Blickt man demgegenüber auf jüngere Podcasts und Vorträge von Dietz, sucht man solche Momente vergeblich. Inhaltlich unterbleiben diese Formen nicht nur; vielmehr ist ein starkes Bemühen deutlich, die Perspektiven marginalisierter Gruppen stark zu machen und Vertreter:innen aktiv in Formate einzubinden. Für ein inhaltliches Moment lässt sich beispielsweise seine Würdigung Simone de Beauvoirs nennen, wobei er zu deren Werk *Das andere Geschlecht* ausführt:

33 Vgl. ebd., 163–166. Der sog. ›Stichentscheid des Mannes‹ – § 1354 BGB (1896) – räumte dem Mann das letzte Wort in Fragen von Ehe und Familie ein. Dieser Grundsatz wurde durch Art. 117 GG gemeinsam mit anderen diskriminierenden Grundsätzen bis 1953 zeitlich begrenzt. Nach höchstrichterlicher Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts im Dezember 1953 wurde der Paragraph erst zum 1. Juli 1958 durch den Gesetzgeber abgeschafft. Eine gute Übersicht dazu bietet REDAKTION BUNDESZENTRALE FÜR POLITISCHE BILDUNG, Gleichberechtigung.

34 Raedel rät Hochschullehrenden, sich in der Rechtsabteilung zu versichern, »ob z. B. ein Notenabzug für Nichteinhaltung einer verordneten Sprachnorm gerechtfertigt ist«, RAEDEL, Gender, 218.

Ich habe es zweimal ganz gelesen, hat mir wahnsinnig den Star gestochen. Das, was Frauen Jahrhunderte, Jahrtausende waren, war das, was Männer über sie dachten und schrieben. Und jetzt erst fangen wir an, eine Welt zu erleben, wo Frauen schreiben, sprechen und uns einen Spiegel entgegenhalten. Und wir kennen den noch nicht. Was Frauen wirklich sein könnten, ahnen wir alle noch nicht, weil sie jetzt erst langsam die Chance haben, das selbst zu entdecken.<sup>35</sup>

Dieser deutliche Perspektivwechsel bei Dietz ist Zeichen einer konsequenten Transformation zu einer Perspektive, die den Anspruch hat, von Perspektiven nicht privilegierter Gruppen zu lernen und sie für das eigene Denken fruchtbar zu machen. Dieses Bewusstsein von Standortgebundenheit wird auch dadurch gefördert, dass Dietz sich in seinen Beiträgen regelmäßig mit seiner Frömmigkeitsbiographie auseinandersetzt und auch auf diese Weise den eigenen Zugriff auf biblische Texte und dessen Wandlungen thematisiert.<sup>36</sup>

### Zusammenfassung

Im Rahmen der Analyse des Umgangs mit dem Thema Lebensformen lassen sich bei allen vier untersuchten Vertretern des Evangelikalismus patriarchale Muster erkennen, bei Christoph Raedel, Jacob Thiessen und bei Heinzpeter Hempelmann eindeutig, bei Thorsten Dietz nur implizit in früheren Äußerungen.

Bei Hempelmann lässt sich vor allem ein gut gemeinter patriarchaler Paternalismus beobachten, der sich selbst im Recht wähnt und sich nicht als korrekturbedürftig ansieht. Der Gestus, die früheren Fehler eigener Textproduktion nicht einzuräumen beziehungsweise richtig zu stellen und die eigene Institution Kirche als eigentliches Opfer einer zu Einfluss gekommenen Minderheit zu betrachten, ist auch Ausdruck patriarchalen Selbstvertrauens. Hier sind eigenes Wissen und eigene religiöse Prägung nicht mehr in der Lage, das kritische Potential biblischer Texte zu erschließen oder daraus selbst- und gruppenkritische Gehalte zu extrahieren.

Thiessens Auslegung zielt im Gegenüber zu Hempelmann nicht auf einen beschwichtigenden seelsorgerlichen Aspekt, sondern darauf, klare Kante zu zeigen. Als Sünde und Strafe Gottes sei ›praktizierte‹ Homosexualität grundsätzlich abzulehnen und durch Therapie möglichst »in der frühen Jugendzeit« zu heilen.<sup>37</sup> Dieser Umgang mit homosexuellen Menschen ist klar als patriarchalisch auszuweisen.

Raedels Rekurs auf die biblische Schöpfungsordnung schließt bewusst an konservative katholische Moraltheologie wie auch an Dietrich Bonhoeffers Ethik an. Dabei vollzieht Raedel nicht einfach einen konservativen Schulterchluss zu älteren Konzeptionen, sondern versucht, deren Gehalte mit selektiver Auslese von Fachliteratur zu modernisieren und zu naturalisieren. Seine Argumentation läuft auf klare Normen zu, die ein fast

35 DIETZ/FAIX, Gleichberechtigung, 01:15:45; Dietz fordert diese Anpassung in gewisser Weise selbst in DIETZ, Gal 3,28, 58 ein.

36 Die jüngsten Beiträge von Dietz konnten im Rahmen dieser Studie nicht mehr umfänglich analysiert werden, vgl. v. a. den Podcast DIETZ/LOOS, Podcast Geist.Zeit, sowie seine jüngeren Podcastfolgen von DIETZ/FAIX, Podcast Karte und Gebiet.

37 Vgl. THIESSEN, Schöpfung, 89, Fußnote 131.

radikal klassisches Familienbild als einzig mögliche Lebensform nahelegen. Da überdies alle Formen außerhalb von Zölibat oder der heteronormativen Ehe in Affirmation zugeschriebener Rollenerwartungen von vornherein als defizitär dargestellt werden und die Generativität für Raedel ein maßgebliches Kriterium der zweigeschlechtlichen Ehe darstellt, sind Appelle an die Gemeinde, anders Leben- und Liebende nicht auszugrenzen, nicht wirklich ernst zu nehmen.

Bei Dietz ist gegenüber den anderen hier verhandelten Hermeneutikern inzwischen kein Patriarchalismus mehr greifbar, wenngleich in den älteren Podcasts des Untersuchungszeitraums vereinzelte patriarchale Momente auffindbar sind. Dietz' umfassendes Interesse für Fragen von Gender und Lebensformen außerhalb der heterosexuellen Ehe formuliert er sachlich und wenig ideologisch und bringt diese Themen auch jenseits von akademischen Beiträgen in Vorträgen bei Worthaus und Podcasts einem breiten Publikum nahe.<sup>38</sup>

## 7.2 Geltungsfragen

### 7.2.1 Historizität und Tatsachen

In evangelikalen Bibelhermeneutiken spielen, wie vielfach dargelegt wurde, Fragen von Historizität und Tatsachen eine wichtige Rolle. Die Verifikation der Autorität eigener Ansprüche, vor allem wie biblische Texte zu verstehen sind und für welche Bereiche sie Geltung beanspruchen, steht und fällt vielfach mit den Konzeptionen von ›Historizität‹ und ›Tatsachen‹. Daher lohnt es sich, diesen Begriffen abschließend nochmals nachzugehen.

Wie in Kapitel 3.3 ausgeführt, wurde die Vorstellung von Geschichte *an sich* erst in der Moderne ausgebildet. Laut Reinhart Koselleck entsteht im ausgehenden 17. Jahrhundert der Kollektivsingulär ›Geschichte‹ wie auch die damit verbundene Bewusstseinskategorie. Der Begriff ›Tatsache‹ ist, wie unter 5.2.4 ausführlich dargelegt, noch jünger. Erstmals im 18. Jahrhundert gebraucht, wurde damit eine Analogie beziehungsweise eine Gleichwertigkeit naturwissenschaftlichen und theologischen Wirklichkeitszugangs bezeichnet. Wie unschwer zu erkennen ist, sind beide Begriffe nicht nur Erzeugnisse der Moderne, sondern auch Ausdruck von Konzepten, die sich angesichts der fortschreitenden Naturwissenschaften entwickelten. Die Vorstellung, von heute ausgehend in Raum und Zeit einen bestimmten Punkt der Vergangenheit zu fokussieren und dortige Begebenheiten hinreichend beschreiben zu können, ist Ausdruck eines modernen Denkens, das Plausibilität und Wahrheit von Zeugnissen früherer Zeiten in neuen Kategorien verhandelt.

Der Evangelikalismus ist selbst ein Kind der Moderne. Wie im Eingangskapitel mit Riesebrodt gezeigt, entspringen literalistische Rückbezüge auf eine ideale beziehungsweise idealisierte Vergangenheit einem modernen Anliegen. Angesichts eines rapiden gesellschaftlichen Wandels werden jene Quellen neu zur Geltung gebracht. Im Falle des deutschsprachigen Evangelikalismus wurden und werden im Rahmen der Bibelherme-

---

38 Vgl. u. a. DIETZ, Gal 3,28, 54, DIETZ/FAIX, Podcast Karte und Gebiet, sowie DIETZ/LOOS, Podcast Geist.Zeit.