

BUCHBESPRECHUNGEN

Jens Schröter: Von Jesus zum Neuen Testament (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament [WUNT] Bd. 204), Verlag Mohr Siebeck: Tübingen 2007, IX, 441 S., 89,- €; ISBN 978-3-16-149231-0

Der Band fasst in 16 Kapiteln im Neudruck Aufsätze zusammen, die Schröter von 2000 bis 2007, zum Teil in den WUNT, und 11 weiteren Periodika veröffentlichte. Schröters Vorreden zu den aus seiner Sicht wesentlichen Perspektiven auf eine Theologie des Neuen Testaments werden nun im Zusammenhang deutlich. Er postuliert theologische Kriterien, deren Gesamtheit einerseits eine Abgrenzung von „kanonisch“ und „nichtkanonisch“ ermöglicht, obwohl er andererseits hinter die heute festgestellte Vielfalt von Theologien innerhalb der Schriften des Neuen Testaments nicht zurück kann.

Schröter arbeitet den Beitrag der Evangelien und der paulinischen Schriften zur Profilierung des jungen Christentums gegenüber dem Judentum heraus, grenzt hierbei seine Projektierung einer Theologie des Neuen Testaments historisch anhand eines elaborierten Kanonbegriffes sowohl gegen einseitig religionsgeschichtlich als auch überwiegend dogmatisch motivierte Ansätze ab, ohne den Kanon auf eine theologische „Mitte“ oder einen „Kanon im Kanon“ reduzieren zu wollen. Das faktische Gewordensein des Kanons, letztlich in Form der ganzen Bibel, liefert ihm hierzu selbst historische Kriterien in der Gestaltwerdung einer spezifisch jüdisch-christlichen Geschichtssicht.

Im ersten Abschnitt (9–77) widmet sich Schröter der „Erinnerung und Geschichte im frühen Christentum“, ausgehend von Betrachtungen zur neutestamentlichen Wissenschaft „jenseits des Historismus“ und setzt hierzu Aspekte der aktuellen Geschichtstheorie zu Grundfragen der „Exegese urchristlicher Schriften“ in Beziehung, indem er auf „methodische Grundlagen des neuzeitlichen Geschichtsbegriffs“ eingeht. Rückblickend sieht er die Geschichtswissenschaft seit ihren Anfängen von einem „Ineinander von Konstruktion und Rekonstruktion“ gekennzeichnet. Nach Max Weber könnten wir hinter die Einsicht nicht zurück, dass „kulturwissenschaftliche Erkenntnis Wertentscheidungen nicht zu begründen vermag“ (13) und dass wir die Vergangenheit immer aus unseren heutigen Interessen heraus befragen. Die neue Diskussion zwischen Historikern und Literaturwissenschaftlern setze dieses voraus. Statt, wie Aristoteles, Wahrheit (was war) und Dichtung (was gewesen sein könnte) einander gegenüberzustellen, sehe die heutige Geschichtstheorie in der „erzählten Zeit“ das der historischen und literarischen Erzählung Gemeinsame. Fiktionen besäßen als „heuristische Hypothesen“ eine die „Wirklichkeit erschließende Kraft.“ (Ebd.) So habe etwa „Paulus die Geschichte Israels und der Heiden angesichts des Christusereignisses“ neukonstruiert (20, Anm. 57).

Im Rahmen seiner Frage nach dem „Verhältnis von Historiographie und Hermeneutik in der neutestamentlichen Wissenschaft“ (23 ff.) diskutiert Schröter den Unterschied zwischen Geschichtsentwürfen und der Vergangenheit selbst als „Konstruktion von Geschichte unter den Bedingungen des historisch-kritischen Bewusstseins“. Besonders für das Verhältnis der exegetischen Disziplin als theologischer Wissenschaft zur historischen Erkenntnis gilt, dass jede Vorstellung von „Geschichte“ zugleich „ethische Wertüberzeugungen einer Gesellschaft“ berührt.

Im forschenden Verstehen wird dem Vergangenen erst Bedeutung verliehen (26; nach Johann G. Droysen). Diese „konstruktive Methode“ liegt den Evangelien in der Form ihrer „erzählerischen Rahmen“ selbst zu Grunde. Durch deren Vernachlässigung wurde „die historische Erklärungskraft“ der Evangelien „im Gefolge Rudolf Bultmanns“ bisher unterschätzt (30 ff.). „Historische Kritik dient nicht dazu, die Vergangenheit wieder freizulegen.“ Sie soll aber helfen, eine an den Quellen orientierte „historische Konstruktion rational nachvollziehbar und [...] plausibel zu machen“ (33). Eine Gleichsetzung der Resultate historischer Kritik mit historischer Wirklichkeit oder gar Wahrheit käme einer Rückkehr zu einem Geschichtspositivismus gleich. Schröter verdeutlicht implizit, dass eine verkürzte Sichtweise kritischer Arbeit in der Gefahr steht, denselben Fehler zu begehen wie die fundamentalistische Buchstabentreue, nämlich eigene Ergebnisse absolut zu setzen.

Mit Droysen spricht Schröter vom „narrativen Charakter der Historiographie“, sie folge außerdem einer deutenden Hermeneutik. Von hier aus sei „zugleich sichergestellt, dass die exegetische Theologie einen eigenen Beitrag zum Diskurs mit anderen Deutungen der Wirklichkeit beisteuert.“ (35)

Schröter überprüft diese konstruktivistische These unter Einbeziehung von Prinzipien der antiken Geschichtsschreibung am Beispiel der Rede des Paulus auf dem Areopag und sieht sie bestätigt: „Jede Interpretation des historischen Materials ist [...] ein hypothetischer, falsifizierbarer Entwurf, Wirklichkeit zu verstehen, historische Wahrheit ... eine regulative Idee, der sich diese Entwürfe anzunähern suchen“ (53). Schröter reflektiert dann Aspekte der Gedächtnis- und Wahrnehmungspsychologie und die Folgen ihrer Einbeziehung in das Forschungsparadigma der historischen Wissenschaften. Er bezieht sich auf Trends neuerer Forschungswege wie die Projekte „Tradierung von Geschichtsbewusstsein“ und „Vergleichende Traditionsforschung“ des Kulturwissenschaftlichen Instituts Essen, sowie „Erinnern und Gedächtnis“ von Hans-J. Markowitsch, Harald Welzer u. a., Universität Bielefeld (55 f.). Er diskutiert die Arbeit von Johannes Fried und Paul Ricoeur an, die sich ebenfalls um einen philosophisch- psychologischen Beitrag von „Gedächtnis“ und „Erinnerung“ auf die Bildung von „Geschichte“ bemühten. Schröter sieht hierin Relevantes, was „die Entstehung spezifischer Erinnerungskulturen und deren Inhalte betrifft“. Er testet diese Annahme, indem er urchristliche Texte (Paulus, Johannes Evangelium, Apokalypse des Petrus) daraufhin befragt, „wie sich die hier begegnenden Repräsentationen von Geschichte zu den Ereignissen verhalten, auf die sie sich beziehen.“ (67). Im Ergebnis sieht Schröter auch die Annahme gestärkt, dass ein „an Tod und Auferweckung Jesu Christi“ orientiertes Geschichtsverständnis helfe, „das Widerständige nicht aus der eigenen Erinnerung zu tilgen oder umzudeuten, sondern in das eigene Selbstverständnis zu integrieren.“

Im zweiten Abschnitt „Jesus – Paulus – Lukas“ (81–267) diskutiert Schröter „Anfänge der Jesusüberlieferung, [...] die Historizität der Evangelien, [...] die Einheit des Evangeliums, [...] die Universalisierung des Gesetzes im Galaterbrief, [...] die Metaphorische Christologie bei Paulus, [...] Lukas als Historiograph“ und die Beziehung zwischen „Heiden und Israel“ im Blick auf das „Heil“.

Schröter unterscheidet die Frage nach der frühen Jesusüberlieferung von der Frage nach dem synoptischen Problem und sieht im „Gegenüber von Spruchsammlung und Narratio [...] eine isolierte Konzentration auf die Wortüberlieferung“, die in historischer Hinsicht nicht weiter führe (103 f.). Schröter erörtert als „Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion um den historischen Jesus“ „Einwände gegen die Verwendbarkeit der Evangelien als historische Quelle“ (111 ff.). Hinsichtlich der

„sachlichen Diskrepanz“ zwischen „Wirken und Selbstverständnis Jesu einerseits“ und „der Entstehung des christlichen Glaubens andererseits“ (117) sieht er weder bei Bultmann noch bei William Wrede eine homogene Darstellung dieser Unterscheidung gegeben (128). Das „Argument der literarischen Fiktion“ spreche auch nicht gegen einen historischen Kern der Erzählungen. Schröter greift auf den „Begriff der Repräsentanz“ (129) von Ricoeur zurück, um „das Verhältnis zwischen Vergangenheit und Erzählung [...] als eines der Analogie“ festzuhalten und so den Evangelien angemessene „erzähltheoretische Verfahren“ anzuwenden (130). „Weiterführend in der gegenwärtigen Jesusforschung ist deshalb die Einsicht in den Charakter von Geschichte als Darstellung, die auf Geschichtsdarstellungen generell und auf die Evangelien als antike religiöse Biografien, basierend auf israelitisch-jüdischen Glaubensüberzeugungen, in spezifischer Weise zutrifft.“

Im Brief an die Galater sieht Schröter den Apostel Paulus bemüht, „[...] die Einheit von jüden- und heidenchristlicher Ausformung des Evangeliums zu wahren“ (168) und „das Gesetz – nunmehr verstanden als orientierender Maßstab für die Gemeinschaft aus Juden und Heiden – nicht einfach belanglos“ werden zu lassen (201). „Die paulinische Christologie“ könne helfen durch ihre „Heranziehung metaphorischer Konzepte [...] die Deutungsfelder, mit denen das Urchristentums die Person Jesu umgab, [...], als [...] Bausteine des Gebäudes der christlichen Wirklichkeitsdeutung zu erfassen.“

Im dritten Abschnitt „Auf dem Weg zum Neuen Testament“ beschreibt Schröter sein Herangehen als Beschreiten verschiedener „Wege [...], auf denen sich das frühe Christentum als eigenständige antike Religionsgemeinschaft herausbildete.“ Die „Darstellung des Wirkens Jesus in den Evangelien“, die paulinische Version der Christusbotschaft, die Juden wie Heiden gleichermaßen einbeziehe, und die lukianische Konzeption „vom Gottesvolk aus Juden und Heiden als Teil der Geschichte Israels“ seien hierfür „zentrale Bausteine“.

Schröter stellt die Entstehung des Kanons betont als schöpferischen Prozess und nicht dogmatische Festlegung dar. Nie habe jemals eine Synode den Kanon beschlossen. Das ursprüngliche Begriffspaar „Kanon = Regula“ und sein Gegenüber „apokryph = verfälscht“, das sich auf Normen und Inhalte bezogen habe, sei erst im vierten Jahrhundert formal auf Textsammlungen angewandt geworden (273). Auch in der modernen Textkritik habe sich die Vorstellung bezüglich gewisser ältester Lesarten als der ursprünglich authentischen zu Gunsten eines Wissens um ein ursprüngliche Gleichberechtigung der verschiedenen Textversionen gewandelt (277). Die Lehre Jesu als „Ausgangspunkt der kanonischen Entwicklung“ (Hans v. Campenhausen) sei „allerdings [...] von Beginn an als auszudeutende, entsprechend erweiterbare und im Wortlaut variable Tradition aufgefasst“ worden. Bestimmte Vergleichspunkte zwischen Paulus und den Evangelien verdeutlichten hinsichtlich der Quellenfrage, „dass die urchristliche Unterweisung insgesamt als durch den Herrn autorisiert angesehen wurde“ (280). Die ausschließliche Verwendung des Singulars ‚Evangelium‘ bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts belegt die urchristliche Konzentration auf Inhalte und nicht auf Texte, ebenso das noch spätere relativ freie Zitieren der Evangelien als „sekundäre Mündlichkeit“.

„Das Urchristentum entsteht innerhalb des Judentums und entwickelt seine Eigenständigkeit in Abgrenzung von diesem“. Der „ambivalente“ Paulus habe die Einbeziehung der Heiden in das Heil durch Jesus in jüdisch theologischen Termini beschrieben, durch „Merkmale wie Taufe, Geistbesitz und Bekenntnis zu Jesus“ aber eben doch nicht als „Integration der Heiden in das jüdische Volk“ (349). „Die

Festlegung eines verbindlichen Schriftencorpus bedeutete Begrenzung der Vielfalt, nicht deren Beseitigung“ (353).

Wie kann eine Theologie des Neuen Testaments unter der Voraussetzung historisch-kritischen Bibelwissenschaft konzipiert werden? Schröter sieht in heutigen Theologien des Neuen Testaments die grundlegende Institution des Kanons eher negiert, mit der Folge eines spezifischen Defizits auch in den neuesten Ansätzen. Historischer und kanonischer Status eines Textes seien jedoch nicht identisch und die historische Analyse könne den kanonischen Status eines christlichen Textes nicht klären, da ihr dieser noch nicht zum Zeitpunkt des Entstehens einer Schrift, sondern erst später zugewachsen sei. Die historisch-kritische Forschung habe eine Vielfalt urchristlicher Theologien herausgearbeitet und diese hätte in der Wirkung die „Vorstellung einer theologischen Einheit der im Neuen Testament versammelten Schriften destruiert“ (363). Zum Beispiel habe Wrede die Unabhängigkeit der Exegese von der systematischen Theologie betont, eine Theologie des Neuen Testaments jedoch durch eine urchristliche Religionsgeschichte ersetzt.

Eine Spezialisierung im Historischen und Exegetischen habe den Blick auf das Theologische vernebelt. Nicht die historisch-kritische Analyse der Teile des Neuen Testaments alleine, sondern erst die Klärung inhaltlicher Gründe für ihren kanonischen Status könne den Ort der neutestamentlichen Wissenschaft innerhalb der Theologie begründen. Wrede habe als Neutestamentler lediglich erkennen wollen, was „wirklich gewesen“ sei. Er habe den Kanon als dogmatischen Begriff, der lediglich als Werkzeug der frühen Kirche anzusehen sei, aufgeben wollen, da er für die Beschreibung der Entstehung und Entwicklung der „christlichen Religion“ unerheblich sei. Der Zusammenhang zwischen der Kanonizität einer Schrift und ihrem historischen Gewicht für die Entwicklung des Christentums sei jedoch nicht zwingend. Die Beschränkung auf die bedeutsamsten Schriften und Persönlichkeiten des frühen Christentums in der Folge blende vielmehr die Frage nach der Bedeutung des Kanons aus. Die historische Entwicklung habe aber ja tatsächlich zur Entstehung des Kanons geführt. Wredes Ansatz gehe also letztlich an der Historie vorbei. Einige moderne Theologien des Neuen Testaments seien von dieser Geringschätzung des Kanons durch Wrede noch geprägt, z. B. Joachim Gnilka, Georg Strecker und Klaus Berger. Sie seien kaum um eine Begründung der Unterscheidung zwischen kanonisch und nicht-kanonisch bemüht. Z. B. in Bergers religionsgeschichtlichem Entwurf einer „Theologiegeschichte des Urchristentums“ mit dem Untertitel „Theologie des Neuen Testaments“ stecke daher das Bekenntnis Wredes, eine Theologie des Neuen Testaments gebe es nur als Theologiegeschichte.

Peter Stuhlmacher und Ulrich Wilckens andererseits hätten die Verbindlichkeit des Kanons dann an der Betonung der Inspirationslehre festgemacht (357). Dies sei aber kein Weg, die Entstehung des Kanons aufzuklären und wieder zu einer Theologie des Neuen Testaments zu gelangen, da die Inspirationslehre ein späteres dogmatisches, weil trinitarisches Bekenntnis voraussetze. Eine Inspirationsvorstellung könne weder den kanonischen Status des Neuen Testaments begründen noch deren Bestreitung diesen auflösen. So gehe es auch nicht darum, durch die Behauptung einer vermeintlichen „Mitte der Schrift“ differenzierbare theologische Entwürfe innerhalb des neuen Testaments zu verwischen oder zu leugnen oder aber ihr jeweiliges Gewicht im Gesamtentwurf zu überschätzen (gegen Stuhlmacher). Die Frage sei, ob und wie der Schritt von der Beschreibung der historischen Entstehung der Schriften des Neuen Testaments hin zur Formulierung einer ihnen gemeinsamen Theologie, die sie zugleich von nichtkanonischen Schriften unter-

scheide, gelinge. Ist die Zugehörigkeit der Schriften zum Kanon anhand solcher thematischer Kriterien historisch begründbar, „in denen sich wesentliche Merkmale des christlichen Glaubens manifestierten“? Schröter nimmt zum die Symbolhaftigkeit neutestamentlicher Sprache betonenden Beitrag von Gerhard Sellin und den Reflexionen zur Kanonfrage in der Theologie des Neuen Testaments von Ferdinand Hahn positiv Stellung, vermisst aber ihren Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Neuen Testaments. Hahn lande, statt Entwicklungen aufzuzeigen, in seinem zweiten Band unvermittelt wieder in der Systematik, wohingegen es gelte, die Schriften des Kanons „in ihrem kanonischen Zusammenhang“ auszulegen. Als ein wesentliches Kriterium für dessen Herausbildung nennt Schröter schließlich „das Bekenntnis zum wahren Menschsein Jesu“; denn an die Menschwerdung sei das Heilshandeln Gottes in Jesus Christus gebunden.

Der vorliegende Band der WUNT dokumentiert eine über Jahre konzentrierte Suche nach einer „ganzheitlicheren“ Exegese des Neuen Testaments in der Diskussion mit ihrer Geschichte. Einerseits bietet sich dem Leser ein detailliert hier nicht darstellbarer, für die gemeindliche Zuarbeit des Theologen zum Bibel- und Kanonverständnis der Gemeinde hilfreicher, exegetisch sorgfältiger Gang durch etliche wesentliche Themen des Neuen Testaments, sowie deren Darstellung im historischen und theologischen Zusammenhang. Andererseits erleben die Präzisionen Schröters zum Begriff des Kanons dessen Diskussion neu, denn in ihnen finden sich wesentliche Antworten zur gestellten Frage; gleichwohl fällt auf, dass Schröter nicht versucht, *eine* zwingende Antwort zu formulieren. Die Konsequenz des Dargestellten könnte lauten: Der „Praktiker“ liegt methodisch nicht daneben, wenn er aus der synchronen Lektüre der neutestamentliche Textes, dem ihm möglichen Verständnis der Historie, und seinem gesunden Verstand Auslegungen wagt, solange er sich dabei des „garstigen Grabens“ des historischen Abstands bewusst bleibt, auch wenn er nicht alles Fachwissen integrieren kann. Schröter selbst liefert ein narrativ fiktives Beispiel zur Frage der Entstehung des Kanons (332 f.).

Autor, Verlag und die Zugehörigkeit des Buches zur Reihe WUNT signalisieren wissenschaftliche Bedeutsamkeit. Der Band bietet zugleich Ein- und Weiterführung zu grundsätzlichen und aktuellen Fragen neutestamentlicher Exegese und Theologie, auch in ihrer Beziehung zur frühen Kirchengeschichte und zur Systematik – ist also auch als „Update“ zur Fortbildung geeignet. In Zeiten des Internets kaum erwähnenswert: Zu einigen Namen des Diskurses mit Humanwissenschaften in Gedächtnisfragen (55 f.) finden sich keine weiteren Angaben in den Registern des Bandes.

Bernd Stummvoll, Velten

Hans Schmid: Kirchen im Wettbewerb – Kirchen mit Zukunft. Praktische Überlegungen eines Außenseiters (Leiten. Lenken. Gestalten. Theologie und Ökumene 22, hg. v. A. Jäger und J. Gohde), LIT-Verlag: Münster u. a. 2007, 165 S., 19,90 €, ISBN 978-3-8258-0829-7

Mit dem vorliegenden Buch legt Hans Schmid, emeritierter Professor für Volkswirtschaftslehre an der Universität St. Gallen (Schweiz) und engagierter Christ in der Schweizer reformierten Kirche, bewusst als Ökonom seine Anregungen vor,

wie die Landeskirchen ihren Mitgliederschwund aufhalten und sich für die Zukunft aufstellen können.

Dabei bringt der Autor seine Analysen und Ideen in einer leserfreundlichen Sprache zum Ausdruck, so dass der Inhalt auch von Nicht-Theologen und von Nicht-Ökonomen gut nachvollziehbar ist. Durch aussagekräftige Einführungen und Zusammenfassungen an den geeigneten Orten, am Anfang und am Ende des Buches und in den jeweiligen Kapiteln, nimmt er den Leser in seine Argumentation überzeugend mit hinein. So wird der Leser schon im ersten Kapitel in gut zwei Seiten über das Ziel und den Aufbau des Buches informiert und in die relevanten Inhalte eines jedes Kapitels kurz eingeführt. Am Ende fasst er die Inhalte seines Buches in 13 Thesen zusammen.

Die Stärke des vorliegenden Buches liegt in der Breite des Blickwinkels: Dargestellt werden nicht nur die kirchlichen Situationen in der Schweiz und in Deutschland, sondern auch in anderen europäischen Ländern und in den USA. Dabei fällt die positive Haltung des Autors gegenüber den Freikirchen auf, die sich in der breiten Darstellung der Freikirchen in den USA und in der positiven Bewertung der Freikirchen im deutschsprachigen Raum zeigt. Nicht nur als Ökonom, sondern auch als engagiertes Mitglied seiner Kirche übt er nicht nur marktwirtschaftliche, sondern auch inhaltliche Kritik an den evangelischen Kirchen. Seine Kritik am Pfarrerstand in den evangelischen Kirchen wird wohl manchen Widerspruch bei den Betroffenen hervorrufen. Ohne Scheu thematisiert er den schleichenden Bedeutungsverlust der Volkskirchen in Deutschland und Europa. Doch bleibt er in allem loyal gegenüber seiner Kirche, der er keineswegs den Weg zur Freikirche empfiehlt, aber doch die Offenheit, von den Freikirchen zu lernen.

Anmerkungen und kritische Fragen:

1. Ist der ökonomische Blick auf die Kirche (Economics of Religion) wirklich etwas Neues, das noch gegen den Widerstand der Kirchenvertreter durchzusetzen ist? Findet diese kritische Fragestellung mit ihrem starken Bezug auf die gesellschaftliche Wirklichkeit, mit ihren Analysen und Lösungsvorschlägen nicht doch schon in kirchlichen Verlautbarungen (z. B. *EKD, Kirche der Freiheit, 2007*) ihren Niederschlag? Schmid immer wieder „ökonomisch“ eingeforderter Bezug auf die Wirklichkeit wird auch andernorts, z. B. in der missionstheologisch motivierten, aber inzwischen interdisziplinär verbreiteten Fragestellung der Kontextualisierung, mitbedacht.

2. Weiter ist anzumerken, dass Schmid die Freikirchen in ihrer Entwicklung zu idealistisch und zu wenig differenziert darstellt. Ist z. B. der Erfolg der Freikirchen in den USA wirklich nur auf ihr Freikirchensein zurück zu führen oder nicht eher auf besondere religionsgeschichtliche Prozesse in diesem Umfeld? Von daher ist die (leider zu schön dargestellte) Situation der Freikirchen im westeuropäischen Kontext differenzierter zu bewerten. Auch traditionelle Freikirchen (z. B. Methodisten, Baptisten, Mennoniten) haben im Wettbewerb der Kirchen ihre Probleme und stagnieren in ihren Mitgliederzahlen. In den letzten 20–30 Jahren wuchsen sie aufgrund der Zuwanderungen von Aussiedlern aus Osteuropa. Wirklich im Wachstum begriffen sind junge dynamisch-charismatische Freikirchen; wobei hier zu fragen ist, ob ihr Wachstum auf den Zustrom von enttäuschten Gläubigen (aus Landeskirchen und traditionellen Freikirchen) beruht, oder wirklich auf den Zustrom von unkirchlichen oder entkirchlichten Menschen.

3. Am Ende ist man als Leser doch irritiert, dass man von der Eindeutigkeit und Klarheit des freikirchlichen Modells lernen solle, aber doch volkskirchlich offen

bleiben müsse für viele Ausdrucksformen von Glauben. Wenn man dieser Aussage Schmid's Kritik an der Glaubens- und Relevanzlosigkeit seiner Kirche und ihres Pfarrpersonals (z. B. 137f.) gegenüber stellt, fragt man sich, wie offen der Autor selbst Glauben und Kirche-Sein versteht.

Trotz dieser Kritikpunkte ist festzustellen, dass Hans Schmid mit seinem Buch einen wichtigen Beitrag in der Diskussion um den Weg der evangelischen Kirchen in die Zukunft beisteuert. Selten findet man Veröffentlichungen, die das freikirchliche Modell so positiv und offen beachten. Interessierte Leser, die für ihre Kirche mitdenken und mitsorgen, sei sein Entwurf zur Lektüre empfohlen.

Michael Kießkalt, Wustermark