

**Friedrich Beißer, Der christliche Glaube**, Band 1–3, Freimund-Verlag, Neuendettelsau 2008, ISBN 978 3 86540 048 2, Gesamtpreis (Bd. 1–5) kartoniert im Schuber 39,80 €

Prof. Dr. theol. Friedrich Beißer, ab 1962 Professor der systematischen Theologie in Heidelberg, danach von 1976 bis 1999 in Mainz bis zur Emeritierung, stellt sich als Glied der „Lutherischen Kirche“ (VELKD) und als Schüler Peter Brunners (1900–1981) vor (I, 12 Vorwort; vgl. I, 182; 208). Seine Dogmatik wird außerdem als Zusammenfassung seiner wissenschaftlichen Arbeit beschrieben (Rückentext). Dem Anspruch einer „Laiendogmatik“ wird Beißer nicht primär dadurch gerecht, daß er es dem Laien inhaltlich leicht macht und ihm komplizierte Gedankengänge erspart, sondern vor allem dadurch, daß sehr klar, übersichtlich dargestellt wird (kurze Abschnitte; kaum Fremdwörter; Reduzierung (!) der Darstellung der theologischen Diskussion). Außerdem wird der Stoff auf insgesamt fünf Bände aufgeteilt. Die kleinen, handlichen „Taschenbuchbändchen“ machen die Lektüre einfacher. Wir wollen nur die Grundzüge dieser Dogmatik – die sie doch gerade auch als Laiendogmatik ist – herausarbeiten versuchen und beschränken uns zunächst auf die ersten drei Bände. Mehr kann hier nicht geschehen und darf auch nicht erwartet werden.

Obwohl Beißer seine Dogmatik „Der christliche Glaube“ nennt, setzt er im ersten Band bei der „historischen Begründung“ des christlichen Glaubens an. Im Mittelpunkt des Glaubens stehe „Jesus von Nazareth“, seine historische Person, Botschaft, sein Tod und Auferstehen (I, 11 Vorwort). Von hierher entscheide sich alles! Anfangs stellt Beißer darum dar, was historische Forschung von Jesus und dem kommenden Gottesreich sagen kann, um sich dann aber im „Gegensatz“ (I, 23) zu ihr ausführlich mit den „Grundüberzeugungen“ aller neutestamentlicher Zeugen zu beschäftigen, die Jesu Tod und Auferstehung eben nicht als „Scheitern“ seiner Ankündigung des Gottesreiches verstanden, sondern als dessen (vorläufige) Erfüllung. In verborgener Weise nehme die Geschichte Jesu gerade im Kreuz das kommende *Kommen Gottes* voraus, bzw. entscheide darüber, wie wir Menschen dieses Kommen Gottes erfahren werden. Grundsätzlich wird festgestellt:

- Das Kommen Jesu muß im Zusammenhang der damaligen Endzeiterwartungen (Gericht; Neuschöpfung) gesehen werden. Diese Erwartungen werden durch die Predigt Jesu bestätigt, ja verschärft.
- Diese Erwartungen „zwingen“ die Jünger, den Kreuzestod nach der Ostererfahrung als (vorläufige) Erfüllung des Kommens Gottes (!) in Gericht und Vollendung (Gesetz und Evangelium) zu sehen.
- Von hieraus ergibt sich auch die Deutung des Kreuzestodes als stellvertretendes Gericht und der Auferstehung als Urdatum des „neuen Lebens“, der „neuen Kreatur“.
- In Christus ist in diesem Zusammenhang Gott *selbst* gekommen, auch wenn es nur verborgen geschah.

- Die Verborgenheit des Kommens Gottes in Christus trägt die Verheißung des zukünftigen Kommens in Herrlichkeit in sich. Gerade deshalb gilt auch: Christus war der kommende Gott!
- Die Kirche ist nicht das Gottesreich, aber doch anfängliche Verwirklichung des Gottesreiches, weil (insofern) sich in ihr die Gegenwart des Herrn manifestiert.

Ein Beispiel: „Erwartet wurde, daß alle Menschen vor dem Forum des allmächtigen Richters zitiert würden. Geschehen ist aber, daß Jesus, der Sohn Gottes, hingerichtet worden ist... Sein Tod geschah an unserer Statt“ (I, 52). – Beißer versteht es schon in diesem ersten Teil sehr gut, auf die Fragestellung der *neueren Exegese* einzugehen, sie aber auch kritisch zu hinterfragen und – vor allem – positiv weiterzuführen. Exegetische Beobachtungen in aller ihrer Vielfältigkeit werden hier auf das *Zentrum* der Geschichte Jesu bezogen und gebündelt, ohne die Vielfältigkeit in Frage zu stellen. Zugleich liegt hierin der Versuch, zwischen historischem Jesus und dem „Christus des Glaubens“ zu vermitteln und damit nicht zuletzt zwischen historisch-kritischer Schriftauslegung und christlichem Glauben (I, 62).

In einem zweiten Teil entfaltet Beißer daraufhin – und erst jetzt – die sogenannten „Prolegomena“ der Theologie, d.h. die fundamentalen Fragen, was Theologie sei, welche Aufgabe ihr zugewiesen werde, ihre Grundlagen und Kriterien usw. Ausgehend von etlichen Klärungen der Begrifflichkeiten definiert Beißer die Aufgabe der Theologie als Lehre vom christlichen Glauben, der sich aber vernünftigen und rationalen Argumenten stellen müsse. Die Theologie müsse sich in diesem Spannungsfeld erweisen. Man müsse dabei auf eine veränderte Welt eingehen, *aber auch die Geister prüfen* (I,74). So überrascht nicht, daß hier die Aufgabe der Theologie auch sehr „apologetisch“ definiert wird: „Die Theologie aller Zeiten hat sich in starkem Maße auf den Geist der jeweiligen Zeit eingelassen. Das gilt insbesondere vom neueren Protestantismus. Was der Zeitgeist fordert, muß in der Tat beachtet und ernst genommen werden. Es darf aber niemals mit dem Vernünftigen überhaupt gleichgesetzt werden. Es muß in jedem Fall kritisch geprüft werden, welche Inhalte mit dem christlichen Glauben übereinstimmen und welche nicht“ (I, 87). Oder: „Der heutigen Situation wird die Theologie nicht dadurch gerecht, daß sie sich jeweils nur dem Zeitgeist anpaßt. Sie hat die jeweilige Lage ernst zu nehmen. Aber sie hat von ihrer Botschaft aus diese auch besser zu verstehen, als sie sich selbst versteht“ (I, 87). Als Beispiel spezieller Apologie führt Beißer daraufhin breit das Verhältnis des Glaubens zu den Religionen aus, indem er sich *nicht* über offenkundige Gegensätze („Feindschaften“) hinwegsetzt. Theologie – so entfaltet Beißer schließlich – müsse „Offenbarungstheologie“ sein, oder sie sei keine (I, 130), wobei dies – so ist Beißer gleich bemüht – den Menschen mit einschließe: „Gott kommt, um den Menschen zu retten und daher geht er auch auf den Menschen ein, auf seine Lage und auf seine Nöte“ (I, 131).

Dies führt natürlich zur Frage der Geltung und Auslegung der Hl. Schrift, die Menschen- und Gotteswort zugleich sei, damals als Gottes Wort durch fehlbare Menschen ergangen, heute als Gotteswort (durch fehlbare Menschen) auszulegen, eben historisch *und* geistlich zugleich. Im Menschenwort ereigne sich „je und je“ die Offenbarung des göttlichen Wortes (I, 146)! So behält bei Beißer die historische Kritik ihr Recht, auch wenn sie das „Wesen“, bzw. das Ganze oder die Einheit der Bibel nicht begründen könne (I, 152). Dies sei im *Christuszeugnis* am besten ausgedrückt, das zugleich auch innerer Maßstab des Kanons bilde (I, 154). Das Alte Testament werde – im Sinne der Zukunftsoffenheit und Messianität – im Neuen bestätigt und zugleich überboten. Vom Neuen Testament her müsse man auch Sachkritik am Alten Testament üben dürfen (S.159). Ebenso sei die Theologie dem Bekenntnis der Kirche verpflichtet (insbesondere dem lutherischen Bekenntnis I, S. 182), in dem die wesentlichen Inhalte des Glaubens ausgesprochen sind: Das Bekenntnis sei die Kurzfassung, die Hl. Schrift die Langfassung des Evangeliums (I, 168). Kriterium der Theologie sei aber auch der Glaube, der den Menschen nicht (be)zwinge, sondern ernst nähme, sowie „die Situation, in der wir uns befinden, bzw. die Vernunft und speziell die Philosophie“ (I, 176). Letztes überrascht weniger, wenn man Beißers Unterscheidung von *Grundlagen* und *Kriterien* der Theologie im Hinterkopf behalten hat (I, 119). Wie gesagt: Seine Definition der Theologie, auch der Wissenschaftlichkeit der Theologie spart den Menschen, die Vernunft (ratio) nicht aus, sondern bezieht sie in apologetischer Weise ein. Auch eine Glaubenslehre müsse sich der Mühe rationaler Nachfrage und Begründung unterziehen, heißt es immer wieder (I, 199). Beißer nennt unter Berufung auf Peter Brunner seinen dogmatischen Aufriß schließlich „heilsgeschichtlich“, wobei die Abfolge zugleich einem trinitarischen Grundschema entspricht (I, 208).

Dieses heilsgeschichtliche Schema wird auch in der Lehre von Gott fortgeführt, ausgehend von der Trinitätslehre. Hier setzt Beißer ausdrücklich bei der „Ökonomischen Trinität“ an (II, 15). Vom offenbaren Gott her aber ergebe sich die altkirchliche Trinitätslehre als notwendige Entfaltung. Damit wird für Beißer zugleich ihre neutestamentliche Begründung evident. Das Alte Testament ziele auf die Offenbarung der Trinität hin, die in Christus Ereignis geworden sei (S.18). Die innertrinitarischen Formeln (homoousios; drei Hypostasen/Personen – ein Wesen z.B.) widersprechen nicht dem biblischen Zeugnis, sofern diese Aussagen wirklich im Christusgeschehen (eschatologisch-heilsgeschichtlich) eingebunden bleiben. Die immanente Trinitätslehre wird so heilsgeschichtlich verankert, ja sogar „entfaltet“, ohne dabei die immanente „Trinitätslehre“ zur ökonomischen zu machen und umgekehrt. „In Wahrheit besitzen die Christen in dieser Lehre aber etwas Herrliches, Schönes, Heilhaftes, das zu rühmen sie gar nicht aufhören dürfen“, heißt es hier als Grundlegung der Trinitätslehre (II, 41). Nebenbei referiert Beißer über A. v. Harnack, Hegel, vor allem aber die Entwicklung der altkirchlichen Christologie. Er geht

schließlich auch auf das „filioque“ (Ausgang des Geistes vom Vater *und* dem Sohn) ein und verteidigt es auch im Blick auf die momentane ökumenische Diskussion. In der Lehre von den Eigenschaften Gottes steht zunächst die Frage nach dem „Wesen“ (Gottesbild) im Vordergrund. Ausgehend von den Gottesnamen (Jahwe; El; Elohim) sieht Beißer im Kommen Gottes letztlich auch den Schlüssel zum Wandel der Gottesbezeichnungen. Der konkrete Gott in Jahwe bestimmt dabei wieder – heilsgeschichtlich – den eher abstrakten, aber universalen Gott El, im Neuen Testament als „Jesus Christus“ (II, 65). Das Bild eines persönlichen Gottes lasse sich gerade wegen seines lebendigen Wesens nicht bestreiten, ja sei geboten (II,68)! Die *Eigenschaften* Gottes beschreibt Beißer nun – fast – konsequent in einem heilsgeschichtlichen Dreischritt, von dem vollkommenen, allmächtigen, heiligen, barmherzigen Gott, über dessen Verborgtheit, Selbstverleugnung, Scheitern und Enttäuschung (Zorn Gottes), zur Vollendung, Erlösung durch Jesus Christus in seiner eschatologischen Bedeutung. Das Schema Hegels von These, Antithese und Synthese legt sich hier freilich sehr nahe. Die Auseinandersetzung mit Hegel wird auch ständig geführt (II, 31; 51, 68, 70). Kant wird dagegen immer wieder im Blick auf die Frage der Erkenntnis Gottes zum Thema. Sehr viel Verständnis bringt Beißer hier für den philosophischen Zugang zur Gottesfrage auf, ja, fordert, daß hier – auch nach-atheistisch – metaphysisch mehr bedacht werden müsse. Kant sei nicht unter die atheistische Philosophie einzureihen (II,93f). Dementsprechend werden alle Gottesbeweise genauer analysiert und wird der Atheismus einer sehr gründlichen Prüfung unterzogen. Am Ende stehen die für Beißer typischen – apologetischen – Sätze: „Aber auch dann, wenn Gott sich uns zuwendet, wird er für uns nicht zu einer fraglosen Selbstverständlichkeit... Wo aber Glaube, da ist auch Zweifel, da ist auch Widerstand möglich... Und wieder kann man sich solchem Glauben auch verweigern... Gott hört nicht auf, uns dazu einzuladen“ (II,106).

Im Folgenden behandelt Beißer die Lehre von der Schöpfung, in der er die *real gegebene* Welt von Gott her zu entfalten sucht. Der Schöpfungsglaube wird nicht als Nebensache des Glaubens verstanden, auch nicht im Neuen Testament. Die neue Schöpfung bedeutet nicht die Preisgabe oder gar Dämonisierung der alten Welt (II,117). Beißer bemüht sich, die echte Naturwissenschaft von atheistischen Gedanken zu unterscheiden und ihr ihren Platz in der „nachträglichen Analyse von Einzelheiten“ zu wahren (II,129). Das „Wesen der Dinge“ oder das „Ganze“ (Frage nach dem Warum?) könne sie aber nicht finden oder beschreiben. Ausgehend von dieser Wissenschaftskritik wendet sich Beißer nun den biblischen Berichten zu, in denen er zwar alte Mythen, ja selbst DAS Mythische (zeitsprengende „Grundbedingungen des Wirklichen“ II,133) selbst aufgenommen sieht (Urchaos; Schöpfung als Ordnung; Lebensgedanke; Adam und Eva als Kollektivpersonen; Geschlechtlichkeit; Fruchtbarkeit), aber doch in erheblich umgestalteter Form. Das neue Gottes- und Menschenbild, vor allem aber die Bindung des Menschen durch das göttliche Ge-

bot, eine „prinzipielle Moralisierung“ (II,144) fällt hierbei ebenso auf, wie die Überwindung des Mythischen durch die Setzung eines Anfangs aller Geschichte. Die „sechs Tage“ werden bei Beißer nicht umgedeutet, sondern vom siebten Tag her interpretiert (II, 158). Für das Verhältnis Gottes zur Welt ist für Beißer eine „dreifache Qualifizierung“ bestimmend: 1. Alles ist und bleibt gut geschaffen, 2. alles ist der Sünde und dem Tod (Strafe!) verfallen, 3. alles ist miteinander verflochten, steht im Streit, harret der Erlösung und der neuen Schöpfung (II,161f; 166). Dies qualifiziere auch die Ebenbildlichkeit (S.184) und die Gemeinschaft des Menschen, zu der er erschaffen ist (z.B. Mann und Frau), die der Schuld verfallen sei (Verführung; Schuldzuweisung) und nun im Streit und Widerspruch verhaftet bleibe hin zur neuen Schöpfung, die als Neuschöpfung die gegebene Welt nicht verteufle, auch nicht negiere, sondern verwandle und zu Gott zurückführe. So endet die Schöpfungslehre hier auch im Lobpreis des Schöpfers (II,230).

Im dritten Band nun faßt Beißer ganz entsprechend seines Ansatzes im 1. Band die Christologie mit der Eschatologie (die Lehre von den letzten Dingen; Tod, Gericht, Ewigkeit) zusammen, nur, daß nun von den traditionellen systematischen Fragestellungen und Begriffen her gedacht wird. Die Christologie müsse neutestamentlich durch die Eschatologie ergänzt werden (III,14; 145). Ausgehend vom Konzil Chalcedon (451) und seiner „Zwei-Naturen-Lehre“ – d.h. kirchengeschichtlich. Dabei würde durch die verwendeten Begrifflichkeiten (Person = hypostasis = persona; Natur = physis = natura; Wesen = usia = substantia) das Geheimnis der Person Jesu Christi gerade durch das kirchliche Dogma nicht entschlüsselt oder definiert, sondern lediglich verteidigt, umschrieben und angedeutet (III,27; 29;59ff ; 60ff.; 62ff). Das kirchliche Dogma betonte immer die Einheit der Person Jesu Christi: „Jesus Christus ist einer, und er ist dies als Gott und als Mensch“ (III,25). Diese Aussagen mußten sich aus dem Christusbild der Evangelien ergeben, in dem mit Jesus Gott selber eingetroffen sei. Es bedurfte einiger Zeit, um dies Erlebte in eine passende Sprache zu bringen (III,33). Dabei spielte nicht nur in der alten Kirche die Ablehnung der *Gottheit* Christi und ihre Verteidigung die entscheidende Rolle. Hierzu bedurfte es der Ausbildung der Lehre von der Präexistenz des Sohnes Gottes, in der die Anfangsworte des Johannesevangelium eine wichtige Rolle spielten (III,40ff). In der Gottheit Christi werde zuletzt festgehalten, daß das Erlösungswerk Gottes Werk gewesen sei (III,44). Die Auseinandersetzung mit Schleiermachers Christologie, für den Jesus Mensch war, aber derjenige Mensch, der als einziger voll mit Gott verbunden war und uns in die Steigkeit seines Gottesbewußtseins aufnehmen wolle (III,37), führt ein in die Probleme der modernen Christologie, die (z.B. bei Ebeling) nicht mehr den Glauben an Christus, sondern nur noch Glauben „wie“ Christus vertreten könne (III,39). Der übertriebene Kampf um die Gottheit Christi konnte nun aber auch zur Leugnung seiner Menschheit führen. Dies setzte sich im Grunde auch darin fort, daß man Menschsein erst von Christus her und in ihm definieren woll-

te (z.B. K. Barth). Beißer betont, daß Christus als Mensch „gewisse Grenzen“ hatte (III,46). Wußte Jesus alles, alles über die Zukunft? Seine Vollkommenheit könne auch nicht darin bestehen, „in allen menschlichen Tätigkeiten Rekordhalter“ gewesen zu sein (III,47). Was ihn heraushebe, sei daß hier Gott selbst ein Menschenleben geführt habe. Seine Vollkommenheit bestehe in seiner „einzigartigen Gottesbeziehung“, die nicht mit Schleiermachers Ansatz zu verwechseln sei (III,48f). Am Schluß wird deutlich, wie Beißer auch hier zwischen reformierter Unterscheidung zwischen Gott und Mensch und lutherischer Betonung der Einheit und Vereinigung zu vermitteln sucht (III,54). Das Chalcedonense mit seinen abgrenzenden Begriffen bleibt ihm hier Vorbild.

Der Lehre von der Person folgt die Lehre vom Werk Christi, in der sich Beißer mit Anselms Versöhnungslehre auseinandersetzt und vor allem das Verhältnis von Kreuz und Auferstehung reflektiert. Im Zentrum seiner Überlegungen steht dabei die Deutung von Jes. 53 (III,88ff). Unsere „Rechtfertigung“ – keine spätere Deutung oder Lehrbildung – sei das Kreuz dadurch, daß das Gericht Gottes sich an Christus vollzog. Hier habe sich nicht der Mensch mit Gott, sondern Gott sich mit dem Menschen versöhnt (III,92ff). In der – leibhaften – Auferstehung habe Gott die „neue Schöpfung“ begonnen und damit auch für den Christen das (neue) Leben ermöglicht. So gehören für Beißer Tod und Auferstehung auch in Rechtfertigung und Heiligung zusammen (III,110). Am Ende des „Werkes Christi“ stellt der Autor dann dies alles in Beziehung zur ganzen Heilsgeschichte und unterstreicht die Bedeutung des Kreuzes als Aufdeckung, Vergebung und Überwindung der Sünde. In der folgenden Eschatologie schildert Beißer dann die Folgen der Auferstehung in der Überwindung des Todes. Vom Ende her, von der Wiederkunft Christi, erwarten wir nun im Sinne des Kreuzes und der Auferstehung die Vollendung des Gerichts und der neuen Schöpfung (III,190). Man merkt, daß an dieser Stelle das Herz Beißers ganz besonders schlägt, hat er sich ja schon zuvor sehr ausführlich mit der Eschatologie befaßt („Hoffnung und Vollendung“ 1993). Hier geht er auf alle nur denkbaren Fragen ein, die die individuelle und universale Eschatologie mit sich bringt. Gerade dieser Teil bedürfte der Vielzahl der Fragestellungen wegen einer eigenen Besprechung. Beißer bleibt auch hier heilsgeschichtlich orientiert: Die Eschatologie läuft auf die Vollendung der Heilsgeschichte hin (III,255).

Schon im ersten Band führt Beißer ein ständiges „Gespräch“ mit dem Denken und dem Zeitgeist zum Ziel der Vereinigung von Wissen und Glauben. Der historische Ansatz bei der Predigt vom Gottesreich – der zugleich ein *heilsgeschichtlicher* ist, das Alte Testament von vornherein einbindet (und damit die ganze Hl. Schrift, bzw. das Ganze der Hl. Schrift) – steht immer in Spannung zum Glauben, der aber eben dieser Geschichte bedarf, auf ihr gegründet ist und auf sie zurückweist. Der Glaubende und Theologe selbst steht in der Heilsgeschichte, deren Ziel (und damit die Entscheidung über letzte Gewißheit und Wahrheit) noch offen ist. Auffällig ist dabei die Unbefangenheit, mit der Beißer eben mit der historischen Kritik und ihren Ergebnissen, überhaupt mit der em-

pirisch orientierten Wissenschaft umgeht. Oft arbeitet er dabei mit „Spannungen“, mit „doppelten“ Ansätzen, die vereint werden, mit „Doppelverhältnissen“ und nicht zufällig hat für ihn ja das „Theologie-Treiben“ eben grundsätzlich einen „Doppelcharakter“ von Zweifel und Gewißheit (I,175). Hierbei habe ich hier und da den Eindruck, als sei manche Einheit oder Vereinigung doch zu glatt oder – anders gesagt – zu einfach. An mancher Stelle stellt sich mir die Frage: Werden hier Gegensätze nicht eher verschleiert? Wird nicht – typisch deutsch – zu sehr harmonisiert? Aber Beißers dogmatischer Ansatz beim schlichten neutestamentlichen Christuszeugnis der Evangelien hat auch etwas Bestechendes und Neues, jedenfalls in dieser Form und Stringenz, so daß man tatsächlich sagen möchte: Hier ist die (spannungsreiche) Vereinigung von historischer Wissenschaftlichkeit und christlichem Glauben, von historischem Jesus und dem Christus des Glaubens zum Greifen nah, wenn nicht sogar gelungen. Gottes- und Schöpfungslehre werden ebenfalls „heilsgeschichtlich“ verankert, gerade auch in den sogn. innertrinitarischen Aussagen und auch in dem Nacheinander (Schöpfung; Fall; Erhaltung) des biblischen Berichts. Dogmatisch riskant und gewagt sind Aussagen Beißers über die „menschlich-fehlbare Seite der Bibel“ (I,153), zur Notwendigkeit von „Sachkritik“ an der Bibel (I,159), manche Aussagen zu den sieben Schöpfungstagen (II, 158f; Zeit als Schöpfung!), zum Verhältnis von Mann und Frau (II,188), zu anderem Leben im Weltall (II,192) und zu den drei Tagen bis (?) zur Auferstehung (III,100 „am dritten Tag“). Aber seine Verteidigung der alten Form des apostolischen Glaubensbekenntnisses, seine Betonung der Leiblichkeit der Inkarnation und Auferstehung, vor allem aber das Festhalten am Gericht, am Zorn Gottes und des doppelten Ausgangs des Gerichts (gegen die Allversöhnung) machen diese oft sehr persönlich gehaltenen, wenig zentralen Aussagen fragwürdigen Inhalts wieder wett. Historisch ist zu hinterfragen, ob der Wert des Alten Testaments grundsätzlich erst in der Aufklärungszeit in Zweifel gezogen wurde (I, 156). Aber ansonsten zeugt die Darstellung von einer immensen Sachkenntnis und vor allem der Gabe, bei wenigen Beispielen aus der Historie zu bleiben und nicht in die ganze Dogmengeschichte abzudriften.

Grundsätzlich gilt: Schon diese ersten drei Bände (insgesamt 694 Seiten Dogmatik!) sind, auch wenn manches offen bleibt und (dem Professor in seinen Vorlesungsbetrieb, in dem nicht immer dieselben Studenten vor ihm gesessen haben, wohl letztlich geschuldet) viele Wiederholungen nötig sind, eine wirklich gute, niemals langweilige und immer lesbare Dogmatik, die – und das ist wirklich wertvoll – keinen Fragen ausweicht.

Thomas Junker