



Freies Christentum

*Auf der Suche nach
neuen Wegen*

59. JAHRGANG – HEFT 5
SEPTEMBER / OKTOBER 2007

ISSN 0931-3834

Freies Christentum

Auf der Suche nach neuen Wegen

SEPTEMBER / OKTOBER 2007

INHALT

Andreas Rössler: **Zwischen Fundamentalismus und Säkularismus** 113

Anton Knuth: **Zur Freiheit hat uns Christus befreit** 116

Wolfgang Pfüller: **Jesu Heilsbedeutung im interreligiösen Horizont** 119

Otmar Kurrus: **Hinweise auf die Existenz Gottes** 125

Peter Becker: **Zum „Vermächtnis“ von Christoph Schrenpf** 131

Bücher 137 **Personen** 138

Register für „Freies Christentum“ 1987-2006 138

Termine 139

Zum Nachdenken: Klaus-Peter Joerns, Gott ist die Wahrheit, Gott allein

Zweimonatschrift des Bundes für Freies Christentum e. V.

Internet: www.bund-freies-christentum.de

Präsident

Professor Dr. Werner Zager
Alzeyer Straße 118, 67549 Worms

Geschäftsführung

Karin Klingbeil
Felix-Dahn-Straße 39, 70597 Stuttgart
Telefon 0711 / 762672, Fax - 7655619
E-Mail: info@tempelgesellschaft.de

Druck

Maisch + Queck
Benzstraße 8, 70839 Gerlingen

Anschriften der Autoren

Pfarrer Peter Becker
Im Eigen 8, 97318 Kitzingen

Pastor Dr. Anton Knuth
Hauptstraße 27, 25462 Rellingen

Dipl.-Math. Otmar Kurrus,
Tannenweg 7, 79183 Waldkirch

Pfarrer Dr. Wolfgang Pfüller
Am Ramsberg 11, 99817 Eisenach

Schriftleitung

Dr. Andreas Rössler, Oelschlägerstraße 20,
70619 Stuttgart, Tel. 0711/4 78 06 47
E-Mail: drandreas.roessler@t-online.de

Wort des Schriftleiters

Zwischen Fundamentalismus und Säkularismus

Im Spektrum religiöser oder auch anti-religiöser Haltungen befindet sich der Fundamentalismus am einen, der Säkularismus am anderen Ende. Der Fundamentalismus nimmt in traditionalistischer Weise die Glaubensurkunden der eigenen Religionsgemeinschaft wortwörtlich, buchstabengetreu, „literalistisch“ (Paul Tillich). Der Säkularismus, die völlige Verweltlichung, die Verabsolutierung des Diesseitigen, lehnt alle Suche nach Transzendenz, nach Ewigem, Absolutem als unvernünftig ab, was freilich nicht davor bewahrt, vielleicht doch irgendwelchen Pseudoreligionen oder Ersatzreligionen zu verfallen, etwa dem Absolutheitsanspruch einer Diktatur oder einer politischen Ideologie.

Fundamentalismus und Säkularismus scheinen Welten voneinander entfernt zu sein. Doch schaukeln sie sich gegenseitig hoch. Fundamentalisten sagen angesichts des Säkularismus: So weit kommt es, wenn man die eigenen Glaubensurkunden und religiösen Überlieferungen nicht wortwörtlich festhält, sondern sie mit der Vernunft zu vermitteln versucht und sie neu und frei deutet. Säkularisten, insbesondere aggressive Atheisten, sagen angesichts des Fundamentalismus: Hier sieht man das wahre Gesicht der Religion. Hier zeigt es sich, dass Religion eben insgesamt, mit welcher Verhüllung auch immer sie sich tarnen mag, unvernünftig und unsinnig ist.

Auf ihre „Gottlosigkeit“ stolze Säkularisten sind häufig darauf bedacht, die religiösen Phänomene so altmodisch und überholt wie möglich zu beschreiben. Sie meinen dann mit der Religion überhaupt ein leichtes Spiel zu haben. So ist in der Titelgeschichte des „Spiegels“ 22/2007 unter der Überschrift „Der Kreuzzug der Gottlosen“ zu lesen:

„Die Neuen Atheisten nehmen sich die abstrusesten Vertreter des Glaubens vor und überschütten sie mit Spott. Doch die wenigsten Christen würden ernsthaft behaupten, Gott sei eine Art Telefonzentrale, die pausenlos Gebete entgegennimmt und abarbeitet“. Atheistische Denker wie Sam Harris und Richard Dawkins zitierten die Bibel „buchstabengläubig“, „ohne zwischen Bildrede, Allegorie und Lyrik zu unterscheiden. Alt- und neutestamentlicher Gott werden durcheinandergeworfen, Kirchenregeln mit Glaubensdogmen verwechselt, Religion mit Gottesglaube. [...] Weil Theologie sowieso irrationaler Unsinn ist, versuchen sie gar nicht erst, die Primärquellen zu studieren“ (S. 65-66).

Auf ungleich höherem Niveau vertrat vollends in seiner Spätphase, als er sich ganz vom Christentum verabschiedet hatte, auch der evangelische Theologe und Bibelkritiker David Friedrich Strauß (1808-1874) einen „Alles-oder-gar-nichts“-Standpunkt. In seinem Spätwerk „Der alte und der neue Glaube“ (1872) hat er sich zwar nicht ganz eindeutig zum atheistischen Säkularisten gewandelt. Doch ist seine Grundhaltung, bei manchem Schwanken, die eines religiösen Materialismus oder Naturalismus, wonach das Universum selbst das Absolute ist.

Strauß zeigte einen gewissen Respekt vor einem Christentum, das die biblischen Aussagen und die alten kirchlichen Glaubenslehren uneingeschränkt und im Wortlaut vertritt. Das sei nämlich konsequent und in sich schlüssig. Das Christentum sei wie ein Gebäude, das zusammenstürze, wenn man irgendwelche einzelne Steine daraus entferne, sei es die jungfräuliche Geburt Jesu, sein am Kreuz Gott dargebrachtes und die Versöhnung mit Gott erst ermöglichendes Sühnopfer für die Sünden der Menschen, die körperliche Auferstehung Jesu, seine übernatürliche Wiederkunft, oder etwa auch die Existenz eines persönlichen Teufels.

Den Versuch, die christliche Botschaft in neuen Vorstellungen und Bildern auszusagen und mit dem modernen Wahrheitsbewusstsein zu vermitteln, nannte Strauß ein „Stümpfern an der alten Kirche“. Er verwarf „alle diese Flickereien der sogenannten Vermittlungstheologie“, unter die er insbesondere die Theologie Friedrich Schleiermachers und die freie oder liberale Theologie fasste: „Zu Lessings Zeiten hieß es Offenbarung und Vernunft, was man vereinigen wollte; in unseren Tagen schwatzen sie von der Aufgabe, die sie sich gesetzt, ‚die Weltkultur mit der christlichen Frömmigkeit zu versöhnen‘. Aber das Unternehmen ist heute nicht im mindesten vernünftiger oder ausführbarer geworden, als es zu Lessings Zeiten gewesen ist. Es bleibt dabei: wenn der alte Glaube absurd war, so ist es der modernisierte, der des [freisinnigen] Protestantenvereins [...] doppelt und dreifach. Der alte Kirchenglaube widersprach doch nur der Vernunft, sich selbst widersprach er nicht; der neue widerspricht sich selbst in allen Teilen, wie könnte er da mit der Vernunft stimmen?“ (Der alte und der neue Glaube, § 87).

Sind die religiösen Reformer, die theologischen Erneuerer, halbherzig und unwahrhaftig? Reform, Modernisierung, Erneuerung gehört zur Religion, sofern sie in die jeweilige Zeit hineinsprechen will und sich darüber im Klaren ist, dass die Wahrheit immer größer ist und unser Begreifen sprengt.

Neuinterpretation und Erneuerung des Überlieferten ist in der Bibel selbst ein ständiger Vorgang. So deutete Jesus die jüdische Tradition neu und konzentrierte sie auf das Wesentliche, auf die Liebe Gottes zu seiner Schöpfung und seinen Geschöpfen sowie die darin begründete Liebe der Menschen zu Gott, zu den Mitmenschen und sogar zu uns selbst.

Auch die anderen Weltreligionen haben Reformflügel. Gegenüber einem Reform-Islam (oder Euro-Islam), der etwa den „dschihad“, den „heiligen Krieg“, als Glaubensanstrengung interpretiert, sind wir Christen zunächst skeptisch. Wollen wir den Koran und den Islam lieber in einer Ecke haben, wo wir mit ihm argumentativ leichter fertig werden und uns vor ihm abschirmen können? Das erinnert an die Haltung von Strauß gegenüber einem modernen, vernunftgemäßen Christentum.

Freilich darf – darin hat Strauß recht – die Neuinterpretation der biblisch-christlichen Botschaft und der kirchlichen Lehre nicht soweit gehen, dass die ursprünglichen Absichten verbogen werden. Man muss versuchen, das in den Worten eigentlich Gemeinte herauszuspüren. Wo man damit nichts mehr anfangen kann, braucht man nicht weiter zu „vermitteln“ suchen. Um ein Beispiel aus dem römisch-katholischen Raum zu nehmen: Die „Unfehlbarkeit“ des Papstes als die „Unfehlbarkeit“ der ganzen Menschheit zu interpretieren, wie es einmal der Jesuit und Universalgelehrte Raimon Panikkar versucht hat, ist ein Verwirrspiel. Danach könnte man alles in alles hineindeuten.

„Der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig“ (2. Korinther 3,6b). „Buchstabe“ ist für Paulus hier das Gesetz des Mose, das zum inneren Tod führt, wenn erst seine Erfüllung unsere Gemeinschaft mit Gott ermöglichen sollte, und „Geist“ ist der uns in Christus seine Gnade schenkende Gott. Man kann die Unterscheidung von „Buchstaben und Geist“ aber auch so gebrauchen, dass wir im christlichen Glaubensgut zwischen Wesentlichem und Nebensächlichem, Zeitübergreifendem und Zeitbedingtem unterscheiden. Nach Paulus haben wir „den Schatz [des Evangeliums] in irdenen Gefäßen“ (2. Korinther 4,7).

Der Geist Gottes wirkt, wo, wann und wie er will. Wir können ihn nicht festlegen. Aber er gibt sich in irdene Gefäße, in vergängliche, fehlbare „Buchstaben“. Da können wir ihn ahnen, uns von ihm ergreifen und erneuern lassen. Auch viele der „alten Buchstaben“ bleiben für uns unentbehrlich, und umgekehrt werden auch unsere „neuen Buchstaben“ Missverständnissen ausgesetzt sein, nur Teilwahrheiten transportieren und auf jeden Fall überholungsbedürftig sein.

Der Fundamentalismus „tötet“, weil er das Wahrheitsbewusstsein und das ethische Empfinden zerbricht und außerdem aus lauter innerer Unsicherheit zum Fanatismus führt. Ein offenes Christentum macht innerlich frei, indem es unser Wahrheitsbewusstsein und ethisches Empfinden bejaht und vertieft. Vorausgesetzt dabei ist: Gott ist immer größer als unser Begreifen, sodass wir von ihm nicht anders als symbolisch-gleichnishaft denken und reden können; und Gott offenbart sich immer wieder von Neuem - wo, wann und wie er will.

Andreas Rössler

Zur Freiheit hat uns Christus befreit

Gedanken zum Reformationstag

Dieser Betrachtung liegt eine Predigt zugrunde, die Pastor Dr. Anton Knuth am 31. Oktober 2006 in der Rellinger Kirche gehalten hat. Der Gesichtspunkt der Freiheit ist schon in seiner Betrachtung „Jesu Wort schenkt Freiheit“ in Freies Christentum 3/2007, S. 59-63, angeklungen.

„Zur Freiheit hat uns Christus befreit!“, schreibt Paulus (Galater 5,1a). „Freiheit“: das ist 1500 Jahre später das Leitwort der Reformation gegen die Willkürherrschaft von Papst und Adel gewesen. Freiheit ist schließlich zur Signatur der modernen Welt insgesamt geworden. Am Reformationstag (31. Oktober) feiern wir, dass sich die Freiheit in der Geschichte immer wieder gegen Willkür und Despotismus erhebt. Wir sind auch ein bisschen Stolz auf die evangelische Freiheit, die seit der Reformation nicht mehr aus dem Christentum, aus Europa wegzudenken ist.

Christentum - Europa - Freiheit, das ist ein Dreiklang, der seit der Reformation zusammenklingt und doch alles andere als selbstverständlich ist. Denn es gibt auch ein Drama der Freiheit, Abgründe der Freiheit, wie ein Blick in die jüngere deutsche Geschichte lehrt. Christus befreit unsere Freiheit, die immer eine Freiheit zum Guten und zum Bösen ist, also eine zweideutige Freiheit.

„Zur Freiheit hat uns Christus befreit!“ Dieser Ausruf des Paulus ist zu einer Losung des Christentums geworden. Er hat die Menschen seiner Zeit aufhorchen lassen. Er öffnete ihnen durch seine Christusbotschaft einen Weg zu dem Gott Israels als dem einen Schöpfer der Welt ohne die Enge von Speisevorschriften oder Zeremonialbestimmungen. Die nach Gott suchenden Menschen erfuhren: Der christliche Glaube macht frei, er bringt mich in Kontakt mit demjenigen, der mich aus den Zwängen des Lebens befreit. Nicht meine Herkunft ist wichtig, ob ich Jude oder Grieche, Sklave oder Freier, Mann oder Frau bin (vgl. Galater 3,28), sondern wichtig ist allein meine Bestimmung, meine Bedeutung: Ich gehöre zu dem einen Gott, der mir in Christus sein Gesicht gezeigt hat; der meine Freiheit befreit.

Erstaunlich ist ja nicht, dass ich als Mensch frei bin. Das wäre ich auch ohne Glaube: frei von „Natur“ aus; frei als Ebenbild Gottes; frei zum Guten und

zum Bösen. Erstaunlich ist, dass Gott immer wieder meine Freiheit aus ihrer Selbstverstrickung befreit.

Freiheit ist zunächst einfach die Wahlfreiheit zum Guten und zum Bösen. Adam und Eva waren (nach der mythologischen Erzählung 1. Mose 3) frei, vom Baum der Erkenntnis zu essen oder eben nicht. Sie aßen und erkannten ihre Freiheit, die Freiheit, die aus der Wahl des Guten oder des Bösen besteht. Sie erkannten, dass sie ihre Unschuld verloren hatten, denn sie erkannten sich selbst als in Unfreiheit verstrickt. Das ist das Schicksal der menschlichen Freiheit, dass sie sich immer wieder in Unfreiheit verstrickt, dass sie nicht nur von Adam und Eva als Ebenbildern Gottes abstammt, sondern auch von Kain und Abel.

Ohne Freiheit gäbe es kein Gutes, aber auch kein Böses. In der Verstrickung des Guten ins Böse besteht das Drama der Freiheit. Egoismus, Habgier, Betrug, Krieg sind der Abgrund der Freiheit. Die bloße Tatsache der Freiheit ist noch keine Garantie des Guten. Die Freiheit braucht Befreiung, sagt Paulus: Befreiung zu einem „Glauben, der durch die Liebe tätig ist“ (Galater 5,6b).

Zum aufrechten Gang bestimmt

Auch in der Reformation war die Losung von der „Freiheit eines Christenmenschen“ zum Kampfruf gegen Bevormundung, Unterdrückung und Gängelung geworden. Diesmal fand der Ruf nach Freiheit Widerhall bei allen denen, die unter feudaler und kirchlicher Willkür und Machtdemonstration litten. Lang war die Liste der Beschwerden gegen Rom und auch den Adel. Wie ein Lauffeuer verbreitete sich Martin Luthers Freiheitsschrift von 1520 und sein unerschrockener Auftritt vor dem Kaiser auf dem Reichstag zu Worms 1521, der später mit den Worten zusammen gefasst wurde: „Hier stehe ich, ich kann nicht anders.“

Luther machte in einer ganz anderen Zeit, aber auf dieselbe Weise wie Paulus deutlich: Wir sind zum aufrechten Gang bestimmt; zum mutigen Gestalten und Wirken. Wir brauchen uns nicht alles gefallen zu lassen. Gott selbst spricht zu uns in der Bibel und in unserem Gewissen. Wir sind vor Gott alle gleich. Hinweg mit falschen Privilegien, mit Standesgesellschaft und falschen Adelsprivilegien!

So ist die Losung der Freiheit nicht nur zur Signatur der Reformation und des evangelischen Christentums geworden. Freiheit ist auch zum Leitwort der Moderne geworden, zum Programm der Aufklärung und der Demokratie, der Menschenwürde, aber leider auch von neuen Kriegen, bis in unsere Tage unter dem Motto „enduring freedom“ mit über dreitausend toten amerikanischen Soldaten und über einer halben Million toten Irakern.

Schon zu Luthers Zeiten ist die christliche Freiheit missverstanden worden, etwa in Bauernkriegen und Bilderstürmen. Dieses Missverständnis beruht bezeichnenderweise auf einem falschen Enthusiasmus der Freiheit. Nicht zufällig besteht Luthers These daher aus einem Doppelsatz: „Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemandem untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.“

Ich bin frei in Gott, aber gebunden an meinen Nächsten. Freiheit ist nicht maßlos, nicht lieblos. Im Glauben ist jeder Mensch frei, aber die christliche Freiheit geht eine Bindung ein. Sie findet in der Liebe ihren Halt. Die Freiheit braucht den Halt der Nächstenliebe.

Psychologische Studien haben gezeigt, dass mein Nervensystem den mir zugeführten Schmerz immer als größer und schwerwiegender einstuft als den Schmerz, den ich anderen zufüge. Denn ich spüre ja zunächst einmal nur den Schmerz, der mir angetan wird. In den Schmerz, den mein Gegenüber erleidet, muss ich mich ja erst einfühlen. Freiheit im christlichen Sinne meint diese Empathie (Einfühlung), diese Übersteigerung des eigenen Nervensystems, zu anderen hin, die Freiheit auch sich selbst und den eigenen unmittelbaren Affekten und Rachephantasien gegenüber.

Wir leben heute mehr denn jemals zuvor unter der Signatur der Freiheit. Aber wir wissen, dass die Freiheit eine Gestalt braucht. Wer heute „freigestellt“ wird, ist alles andere als frei, droht abzurutschen. Flexible und unsichere Arbeitsverträge machen nicht frei. Gerade jüngere Menschen scheuen vor einer längeren Bindung oft zurück. Aber die Sehnsucht nach verlässlichen Beziehungen wird immer größer. Der Reiz des Neuen erschöpft sich mit der Zeit.

Sich binden können

Oder bin ich frei, wenn ich mich stundenlang vor dem Fernsehapparat durch alle Programme zappe? Bin ich frei, wenn ich ohne Rücksicht auf die Nachbarn meine Musik in der Wohnung aufdrehe? Bin ich frei, wenn ich mich nicht entscheiden kann, nicht festlegen kann, sondern mich treiben lasse? Freiheit braucht einen Halt, um nicht abzustürzen, Freiheit wird wirklich in der Bindung. Freiheit ist nicht Enthemmung.

Befreite Freiheit heißt sich binden können, sich einfühlen können in die Schmerzen meines Gegners. Sich aus freien Stücken dienstbar machen dem Wohl meines Gegenübers. Seinem Wohl untertan und seiner Gerechtigkeit Knecht zu werden. Solange andere durch Armut oder Krankheit, Terror oder Ungerechtigkeit in Unfreiheit gehalten werden, ist auch meine Freiheit noch nicht befreit.

Unsere Freiheit braucht Befreiung von Maßlosigkeit, vom Kampf der Selbstbehauptung, Gott befreit unsere Freiheit von ihrer Selbstverstrickung ins Böse, ins Maßlose und Selbstzerstörerische.

Christliche Freiheit ist in Gott gehaltene und in der Liebe zum Nächsten gebundene Freiheit. Das ist es, was Paulus, Luther und auch Dietrich Bonhoeffer in jeweils ihrer Zeit bezeugt haben, die Befreiung der Freiheit zur Selbstbindung an die Liebe. Freiheit findet Halt in der Freiheit Gottes. Es gibt Freiheit nur im Zeichen der Humanität, Humanität nur im Zeichen der Freiheit.

Wolfgang Pfüller

Jesu Heilsbedeutung im interreligiösen Horizont

Schwerpunkte und Perspektiven pluralistischer Christologie

Die von verschiedenen christlichen Theologen vertretene „Pluralistische Religionstheologie“ sorgt seit mittlerweile mehr als zwei Jahrzehnten vor allem im Bereich der christlichen Theologie und Kirche, aber auch darüber hinaus für außerordentlich kontroverse Debatten. Die folgenden Überlegungen möchten die Ansätze pluralistischer Christologie verdeutlichen und weiterführen. Verviesen sei auf Pfarrer Dr. Wolfgang Pfüllers Besprechung des Buches von Carsten Rührup mit dem Titel „Christologische Konzeptionen der Pluralistischen Religionstheologie“ in Freies Christentum 4/2007, S. 107-109.

Die kontroversen Debatten um die „Pluralistische Religionstheologie“ sind alles andere als erstaunlich, werden doch durch die pluralistischen Positionen Jahrhunderte alte Fundamente der christlichen Tradition schwer erschüttert. Das betrifft vor allem das christologische Dogma, welches im Gefolge des Konzils von Nizäa (325) auf dem Konzil von Chalzedon (451) festgeschrieben wurde und in den großen christlichen Kirchen bis heute offiziell als verbindlich gilt. Von der für die christliche Tradition zentralen Bedeutung dieses Dogmas her ist es nur zu verständlich, dass die Christologie, d.h. die Lehre von Jesus Christus, einen Brennpunkt der Kontroversen um die Pluralistische Religionstheologie bildet.

Kritik des christologischen Dogmas und der orthodoxen Christologie

Das christologische Dogma, wie es auf dem Konzil von Chalzedon festgeschrieben wurde, bezeichnet Jesus als „wahren Gott und wahren Menschen“ zugleich und in einer Person, die sich in zwei Naturen (einer göttlichen sowie einer menschlichen Natur) darstellt. Nach der Einschätzung von John Hick ist dieses Dogma mit seiner Zweinaturenlehre die konsequente Ausformulierung der Lehre von der Inkarnation (Menschwerdung) mit ihrer Behauptung, dass Gott in Jesus (und nur in Jesus!) Mensch wurde.

Hick hält diese Lehre für höchst problematisch, um nicht zu sagen für völlig unhaltbar. Dafür führt er hauptsächlich drei Gründe an:

(1) Diese Lehre widerspricht dem Selbstverständnis Jesu. Jesus selbst hat nicht nur nicht beansprucht, inkarnierter Gott zu sein; er hätte (vgl. Markus 10,18) diesen Gedanken wahrscheinlich als blasphemisch zurückgewiesen (John Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, London 1993, 2. Auflage 2005, S. 27). Zwar ist diese historische Einsicht weithin anerkannt; aber man muss vor allem die aus dieser Einsicht folgende paradoxe, um nicht zu sagen absurde Konsequenz im Blick auf die traditionelle Inkarnationslehre beachten. Demnach wäre Jesus nämlich ein Mensch gewordener Gott, der dies nicht nur nicht wusste, sondern es darüber hinaus ausdrücklich verneinte (John Hick, *A Christian Theology of Religions*, Louisville KY 1995, S. 95).

(2) Trotz immenser Bemühungen vieler der besten christlichen Geister über viele Jahrhunderte hin konnte das christologische Dogma bislang in keiner Weise vernünftig dargelegt werden. Und es ist auch nicht zu sehen, wie das künftig geschehen könnte. Denn wie sollen sich besonders göttliche und menschliche Eigenschaften in einer Person vereinbaren lassen? Wie kann Jesus zugleich allmächtig und schwach und verwundbar, allwissend und unwissend, ewiger, unendlicher, unabhängiger Schöpfer des Universums und zeitlich begrenztes, endliches und abhängiges Geschöpf sein? (Hick 1993, S. 46; Hick 1995, S. 98).

(3) Das wörtliche Verständnis der Inkarnationslehre führte zu entsetzlichen Ungerechtigkeiten und Gräueltaten gegenüber Menschen anderen Glaubens. Und selbst wenn die Inkarnationslehre gewiss nicht direkt für derlei Übeltaten verantwortlich gemacht werden kann, so ließ sie sich doch nur allzu gut zu ihrer Rechtfertigung benutzen (Hick 1995, S. 99-100; Hick 1993, S. 80 ff).

Nach alledem ist klar, dass für Hick der Inkarnationsgedanke nur noch metaphorisch, keinesfalls jedoch wörtlich verstanden werden kann. Was Jesus demzufolge versinnbildlicht, werde ich im nächsten Unterabschnitt erläutern.

Perry Schmidt-Leukel betrachtet zwar das christologische Dogma anschei-

nend weniger kritisch als Hick, indem er es auf seine Offenbarungsfunktion hin interpretiert. Somit ist Jesus auf der einen Seite wahrer und echter Mensch („menschliche Natur“) und auf der anderen Seite wahrhaftes Medium der Selbsterschließung (Offenbarung) Gottes („göttliche Natur“). „Als Mittler der heilshaften Gegenwart Gottes ist Jesus wahrhaft Mensch, und das, was von ihm vermittelt wird, ist wahrhaft Gott.“ In dieser Weise ist dann auch die Inkarnationsaussage „primär als eine Funktion der Offenbarungsbehauptung zu verstehen. Das heißt, insofern sich Gott durch Jesus und die von ihm ausgehenden Wirkungen offenbart, ist Gott in diesem Geschehen inkarniert“ (Perry Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005, S. 290).

Freilich scheinen dies im Vergleich zu Hick letztlich nur unterschiedliche interpretatorische Nuancen zu sein. Denn den Glauben „an Jesus als den Mensch gewordenen Gott oder, genauer gesagt, als die einzige göttliche Inkarnation“ (S. 283) lehnt Schmidt-Leukel ebenso wie Hick ab. Die klare Implikation seiner Deutung von Inkarnation und Zweinaturenlehre ist nämlich, „dass die Inkarnation und das symbolische Ineinander von göttlicher und menschlicher Natur nicht auf die Person Jesu beschränkt sind, sondern überall dort anzutreffen sind, wo Menschen und Menschliches zum Medium göttlicher Selbsterschließung werden“ (S. 291). Somit dürften Inkarnations- und Zweinaturenlehre wie von Hick so auch von Schmidt-Leukel nur metaphorisch, nicht jedoch wörtlich verstanden werden.

Nach all diesen Überlegungen ist es nur folgerichtig, dass Jesus – wie es Schubert Ogden formuliert - die Möglichkeit menschlichen Heils nicht konstituiert, sondern lediglich repräsentiert. Denn kein zeitliches und historisches Ereignis, also auch nicht das Ereignis Jesus Christus, kann Heilsursache im Sinne einer notwendigen Bedingung der Heilmöglichkeit sein. Vielmehr ist die Ursache des Heils allein in der ursprünglichen, immerwährenden, allumfassenden Liebe Gottes begründet. Das Christusereignis ist mithin nicht Ursache, sondern Folge des göttlichen Heilswirkens (Schubert Ogden, *Is There Only One True Religion Or Are There Many?*, Dallas 1992, S. 84. 92). Oder mit den Worten von Reinhold Bernhard: An die Stelle einer „konstitutiven“ tritt eine „repräsentative“ Christologie. Ist in jener das Heilshandeln Gottes im Christusereignis, besonders in Kreuz und Auferstehung, grundgelegt und geht von ihm aus, so geht in dieser das Christusereignis vom ewigen Heilswillen Gottes aus und ist durch ihn grundgelegt. Behauptet jene die Einzigkeit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus, so bietet diese „die Möglichkeit, von einer normativen, aber nicht ausschließlichen Offenbarung Gottes in Christus auszugehen und so auch Offenbarungen

theologisch anzuerkennen, die nicht in Christus vermittelt sind“ (Reinhold Bernhardt, Christus – Repräsentant göttlicher Selbstmitteilung. Zur Unterscheidung zwischen konstitutiver und repräsentativer Christologie, in Hg. Christian Danz/ Friedrich Hermann, Wahrheitsansprüche der Weltreligionen, Neukirchen-Vluyn 2006, S. 171-189, Zitat dort S. 173).

Nach dieser Erörterung der fundamentalen Kritik pluralistischer Christologie am christologischen Dogma sowie der darauf aufbauenden orthodoxen Christologie möchte ich nunmehr gleichsam die Leitlinie einer pluralistischen Christologie exemplarisch darstellen.

Die Botschaft und Praxis Jesu als christliche und interreligiöse Norm

Für Leonard Swidler ist der Jude Jesus selbst der alleinige Maßstab für alles, was über ihn zu sagen ist. Was Jesus dachte, lehrte und tat, ist darüber hinaus natürlich auch normativ für alles Christsein (Leonard Swidler, Der umstrittene Jesus, Gütersloh 1993, S. 11 ff). Freilich haben für Swidler die historischen Forschungen zu Jesus nicht zuletzt gezeigt, dass Jesus und seine Anhänger keine Christen, sondern Juden waren (S. 48 ff). Damit sollte nicht nur jeder christliche Antijudaismus ein für alle Mal ausgeschlossen sein; der christliche Glaube sollte auch fest mit seinem jüdischen Fundament verbunden sein. Daraufhin stellt sich allerdings die Frage, inwiefern sich christlicher und jüdischer Glaube überhaupt noch unterscheiden. Nun, im Unterschied zu den Juden ist für Christen „Jeschua die Zentralfigur, durch die sie in Berührung kommen mit den Dimensionen der Wirklichkeit, die über sie hinausgehen, die das Empirische, Alltägliche transzendieren. Das ist es im Grunde, worum es in den Christologien geht. Sie sind alle Versuche, durch die Figur Jeschua in Kontakt zu kommen mit dem Transzendenten, dem ‚Göttlichen‘“ (Leonard Swidler, Heutige Implikationen des jüdisch-christlichen Dialogs über Jesus Christus, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 46, 1994, S. 333-351, Zitat dort S. 349).

Durch eine solche Betrachtung Jesu, die sich des metaphorischen bzw. symbolischen Charakters ihrer Sprache wohl bewusst ist und Jesus in der Weise zwar als Tür zum Göttlichen, jedoch keinesfalls als Gott selbst bezeichnen kann, wird der für Swidler so wichtige jüdisch-christliche Dialog seines Erachtens nicht unerheblich gefördert.

„Juden werden natürlich dadurch keine Christen werden, denn Jeschua [Jesus] ist für sie nicht die Tür zu dem Göttlichen, die er für Christen ist, aber vielleicht werden ihre Vorwürfe der Blasphemie und Idolatrie gegen Christen dadurch zerstreut werden. Keine kleine Errungenschaft“ (ebenda, S. 351).

Für Paul Knitter ist nicht so sehr die jüdische Lehre sowie das entsprechende tora-treue Handeln Jesu maßgebend als vielmehr seine befreiende Botschaft und Praxis. Diese Botschaft und Praxis Jesu war am Reich Gottes orientiert. Dementsprechend muss auch die Christologie am Reich Gottes orientiert sein, und Christen müssen anerkennen, „dass das Reich Gottes größer und in gewissem Sinne wichtiger ist als Jesus, obwohl sie durch ihn von der Herrschaft Gottes wissen und ihr verpflichtet sind“ (Paul F. Knitter, Apologie einer pluralistischen Theologie und Christologie, in: Hg. Hans-Gerd Schwandt, Pluralistische Theologie der Religionen, Frankfurt/M. 1998, S. 75-95, Zitat S. 91).

Aufgabe der Christen ist es also, gemeinsam mit Menschen anderer religiöser Traditionen das Reich Gottes voranzubringen und das heißt: „durch Ungerechtigkeit verursachtes Leiden zu lindern, eine Welt größerer Gegenseitigkeit und Zusammenarbeit zu bauen und die Wunden zu heilen, die dem Ökosystem des Planeten beigebracht werden“ (ebenda, S. 92). Dabei werden Christen besondere Akzente dahingehend setzen, dass sie in der Nachfolge Jesu sich vorrangig den Marginalisierten zuwenden. „Der besondere, einzigartige Beitrag von Christen zum Dialog und zum interreligiösen Kampf gegen das Leiden liegt also darin, innerhalb all der wichtigen Perspektiven und Ansätze für mehr Gerechtigkeit und Gegenseitigkeit in der Welt die *vorrangige Option für die Armen, die Unterdrückten und die Opfer* zu übernehmen“ (ebenda, S. 94).

Auch Hick hält die sozialen und ökologischen Anliegen, die Knitter vorrangig verfolgt, für außerordentlich wichtig. Gleichwohl ist Jesus seines Erachtens vor allem anderen darin maßgebend, dass er das Urbild eines in der göttlichen Wirklichkeit zentrierten Menschseins darstellt. Damit entspricht Jesus zugleich dem Hauptanliegen zumindest aller großen religiösen Traditionen: den Menschen aus seiner Egozentriertheit heraus zu führen hinein in die Zentriertheit in der göttlichen Wirklichkeit. Jesus lebte dies, indem er vollkommen offen für Gottes Gegenwart und seinen Willen war, sodass er die göttliche Liebe in seinem Leben bis hin zu seinem Tod widerspiegelte, ja geradezu verkörperte (Hick 1993, S. 78). In diesem Sinne können wir dann legitimerweise Jesus als unseren Herrn anerkennen, der die göttliche Wirklichkeit für uns erfahrbar macht und uns mit seiner Botschaft und Praxis zu einem Leben in der göttlichen Gegenwart herausfordert.

Blickt man auf diese wenigen Andeutungen zurück, so fällt sicher sofort auf, dass Jesus für die drei Vertreter einer pluralistischen Christologie in durchaus unterschiedlicher Weise maßgeblich ist. Mag es sich dabei auch nur um verschiedene Akzentuierungen handeln, so sind diese doch nicht unerheblich. Und dies sind sie besonders deshalb nicht, weil sie mit einigen Problemen verbunden sind. Problematisch ist vor allem die Position Swidlers. Denn kann man das, was Jesus

dachte, lehrte und tat, umstandslos zur Norm erheben? Gibt es nicht auch Fremdes, ja Fragwürdiges an Jesus? (vgl. Wolfgang Pfüller, Die Bedeutung Jesu im interreligiösen Horizont, Münster u.a. 2001, S. 89 ff). Und blendet Swidler nicht genau dies aus?

Hick und Knitter wiederum sehen Jesus in voller Übereinstimmung mit ihrem jeweiligen zentralen Kriterium für interreligiöse Geltungs- bzw. Wahrheitsansprüche. Damit aber ist nicht nur die Gefahr einer Vereinnahmung Jesu groß, sondern auch die einer Idealisierung. Besonders letzteres ist sowohl bei Hick als auch bei Knitter zu beobachten.

Rückblick und Ausblick: eine „graduelle, komparative“ Christologie

Es dürfte deutlich geworden sein, dass eine pluralistische Christologie in jedem Fall den Ansprüchen der traditionellen, orthodoxen Christologie sehr kritisch gegenüber steht. Jesus wird nicht mehr als Mensch gewordener Gott, als einziger Heilmittler oder als einzige Norm betrachtet. Hier korrespondieren dann auch pluralistische Christologie und Religionstheologie. Denn wenn die Geltungsansprüche anderer, besonders der großen religiösen Traditionen ernst genommen und nicht von vornherein als Unwahrheiten oder bestenfalls Teilwahrheiten der christlichen Wahrheit abqualifiziert werden, dann wird Jesu Botschaft und Praxis vergleichbar mit den von den anderen religiösen Traditionen behaupteten Manifestationen der göttlichen Wirklichkeit.

Folglich aber kann von Jesus mit guten Gründen *bestenfalls* behauptet werden, dass er die vergleichbaren Manifestationen der göttlichen Wirklichkeit überbietet – „graduelle, komparative Christologie“ -, nicht jedoch, dass er einzig und mithin unvergleichlich ist – „absolutistische Christologie“ (vgl. Pfüller 2001, S. 126 ff. 162 ff. 196 ff). Das würde dann übrigens womöglich auch dem Selbstverständnis Jesu entsprechen, wenn er von sich behauptet: „Siehe, hier ist mehr als Jona. [...] Siehe, hier ist mehr als Salomo“ (Matthäus 12, 41-42).

Jedenfalls ist ganz im Sinne Knitters die (christlich gesprochen) Offenbarung Gottes in Jesus zwar nicht vollständig, endgültig und unüberbietbar, aber gleichwohl zumindest universal, entscheidend und unentbehrlich. Universal, insofern sie „nicht nur für Christinnen und Christen, sondern für alle Völker aller Zeiten von Bedeutung ist“. Entscheidend, weil sie alle Menschen zur Entscheidung ruft; „sie rüttelt auf und fordert heraus und nötigt einen, die eigene Perspektive und das Verhalten zu ändern“. Unentbehrlich ist die Offenbarung in Jesus schließlich, weil sie auch die Angehörigen der anderen religiösen Traditionen kennen und anerkennen sollten. Denn auch „die Wahrheit der anderen ist ergänzungsfähig und

ergänzungsbedürftig“ (Paul F. Knitter, *Horizonte der Befreiung*, Frankfurt/M. und Paderborn 1997, S. 292-293).

Damit dürfte zum Schluss auch deutlich sein, dass die pluralistische Christologie und Religionstheologie keineswegs Beliebigkeit zur Folge hat, wie ihr immer wieder in unberechtigter Weise vorgeworfen wird. Denn trotz aller meines Erachtens unabweisbaren Relativierung der überkommenen christologischen Ansprüche führt eine „graduelle, komparative Christologie“ nicht zum Relativismus. Im Gegenteil, sie allein erlaubt es, die Heilsbedeutung Jesu im nicht mehr ignorierbaren interreligiösen Horizont begründet auszusagen.

Otmar Kurrus

Mehr als bloßer Zufall

Hinweise auf die Existenz Gottes

Die moderne Physik hat uns gezwungen, wieder die Frage nach Gott zu stellen. Viele Physiker glaubten und glauben an Gott, auch wenn dieser Gott meistens nicht dem kirchlichen Bild entspricht. Es ist heute möglich, den Glauben an Gott öffentlich zu bekennen, ohne Hämme befürchten zu müssen. Als Hilfe mögen die folgenden Ausführungen dienen.

Was kann man einem modernen Stoiker antworten, der nicht an Gott glaubt, nicht an ein Fortleben der Seele bzw. des Geistes nach dem Tode, der jeden Sinn des Lebens ablehnt? Es gibt keine Beweise, weder für noch gegen Gottes Existenz. Es gibt nur Hinweise. „Ein bewiesener Gott wäre ein endlicher Gott und somit seiner Göttlichkeit entkleidet“ (so der Buddhist Lama A. Govinda).

Zehn Spuren eines ewigen Wesens

(1) Aus nichts entsteht nichts, aber nie von selbst etwas. Es bedarf daher eines ewigen Wesens. Oder aber es gibt die ewige Materie, denn die Existenz des Universums ist nicht zu bestreiten.

(2) Da ist der Anfang dieses Universums mit dem „Urknall“, der ein Etwas als Ursache für sein Eintreten erfordert (im Gegensatz zum Nichts), das wir Gott nennen können. Ein solcher Anfang lässt sich allerdings auch nicht beweisen: ein

pulsierendes (oszillierendes) Universum wäre ebenfalls denkbar. Doch ist die Urknallhypothese einsichtiger. Aber auch bei einer Pulsation erhebt sich die Frage nach dem Anfang. Wer brachte sie in Gang?

(3) Materie ist üblicherweise nicht geordnet. Das Maß der Unordnung, die Entropie, nimmt nach dem zweiten Hauptsatz der Wärmelehre in einem abgeschlossenen System wie dem Weltall sogar laufend zu. Es ist unwahrscheinlich, dass die zur Zeit im Universum bestehende Ordnung schon immer bestanden hat. Dieses Wunder des Kosmos, der Ordnung und der Gesetzmäßigkeit in der Natur veranlasste Albert Einstein zum Glauben an eine „überlegene Vernunft“, die er allerdings nicht mit dem jüdischen oder gar dem christlichen, nämlich dreifaltigen, Gott gleichsetzte.

Die Erlebnisse von Nahtoten sagen zwar nichts über ein Leben nach dem Tod aus. Die Betroffenen haben diese Grenze weder erreicht noch überschritten. Aber sie beweisen (!), dass es unabhängig vom Körper Geist gibt - meistens heute „Seele“ genannt. Von Geburt Blinde konnten bei fast tödlichen Unfällen aus der Vogelperspektive die Vorgänge sehen und später genau beschreiben. Hat die Materie diesen Geist erzeugt? Wohl kaum!

Dieser Geist lebt im Anorganischen und im Organischen, verborgen bzw. offenkundig, weniger oder mehr. Er tritt in der Kette von Gestein, Pflanze, Tier und Mensch immer stärker in Erscheinung. Wo Ordnung und damit Form ist, gibt es auch Geist, den formbildenden Geist. Er verweist auf ein Wesen, das selbst von geistiger Art ist, dem die Materie gehorcht. Die gut dokumentierte Forschung über das Sterben ist daher ein starker Hinweis auf ein göttliches Wesen.

(4) Die Annahme, dass Gott für diese Ordnung die Ursache ist, liefert eine einfachere Erklärung als die Annahme einer Selbstorganisation der Materie ohne göttlichen Impuls. Organisation verlangt für ihren Anfangsimpuls ein Jemand oder ein Etwas, der oder das den Anstoß gibt und damit über der Materie steht. Und jede Organisation, also Planung, benötigt einen Organisator, der ihre Entwicklung übersieht; sonst artet sie in ein Chaos aus.

Ein solcher muss daher so etwas wie Allwissenheit besitzen. Man wird ihm deshalb kaum Bewusstsein, ja Selbstbewusstsein und freien Willen absprechen können. Dies ist aber Persönlichkeit. Dabei bleibt Selbstorganisation ein System, das unbegrenzt viele Freiheitsgrade besitzt; das unbegrenzt viele Möglichkeiten hat, sich einen Weg zu suchen. Einzig die Richtung ist vorgegeben, die von der Materie eingeschlagen wird.

Materie besitzt also die Eigenschaft, Träger des Geistes zu sein. Der katholische Theologe Karl Rahner erklärt dies durch sein Modell der aktiven Selbsttranszendenz: Materie entfaltet nach dem Willen Gottes selbst ihre Potenzialitäten. Im Rahmen dieser ihrer Möglichkeiten entwickelt sie sich dann nach den ebenfalls gottgegebenen Naturgesetzen weiter. Selbstorganisation der Materie ist also ein sinnvolles Geschehen, das mit einem Gottesbegriff durchaus in Einklang zu bringen ist. Der Zufall dient der Gottheit als ihr Werkzeug.

Selbstorganisation der Materie bedarf also einer Erstverursachung und verweist damit auf Gott. „Es ist sehr unwahrscheinlich, dass ein Universum unverursacht existiert; dagegen ist es um einiges wahrscheinlicher, dass Gott unverursacht existiert“ (Richard Swinburne; kosmopolitische Wahrscheinlichkeitsargumentation). „Die Wahrscheinlichkeit, dass aus dem Urknall eine Erde wie unsere entsteht, (ist) etwa so hoch wie die, dass bei der Explosion einer Druckerei die auseinanderspritzenden Splitter sich zu einem gedruckten Buch zusammenfügen. Gleich Null. Ohne Gott undenkbar“ (Petra Morsbach in ihrem Roman „Gottesdiener“, Frankfurt/M. 2004).

(5) Da sind die Anfangs- und Randbedingungen beim Urknall und die Feinabstimmungen im Weltall und auf der Erde, die Leben überhaupt erst entstehen lassen: „anthropisches“ Prinzip der Physik. Auch wenn dieses Prinzip keine physikalische, sondern eine meta-physikalische Aussage darstellt: Sollte dies alles Zufall sein?

Wer sich einmal ausführlich mit der Entstehung von Leben auf unserem Planeten befasst hat, wird misstrauisch bezüglich der Zufallshypothese. Hier ist vielmehr eher ein höheres Wesen am Werk, waltet eine höhere Macht. Voraussicht und Gesetzlichkeit nennen wir fälschlich „Zufall“. Wer die Entwicklung vom Einzeller bis zum Menschen mit ihren „Zufällen“ überdenkt, muss sich sagen: zu viele Zufälle!

(6) Da sind die Religionen und ihr Glauben an ein Weiterleben: ein Archetypus, der eine irgendwie geordnete und durchdachte Gottesvorstellung voraussetzt. Bereits René Descartes hat die These aufgestellt, dass aus der Gottesidee die reale Existenz Gottes folgt. Was im menschlichen Geist aufscheint, muss einen realen Hintergrund haben. Dass unser Denken in seiner Beschränktheit den Gedanken eines höheren Seins, als wir selber sind, fasst, „ist eine Spur an ihm selber, die auf seine höhere Abkunft weist“ (der Philosoph Karl Jaspers).

(7) Da ist schließlich die Begabung der menschlichen Spezies mit Selbstbe-

wusstsein, das ihr ermöglicht, über sich und ihre Zukunft zu reflektieren. Sollte diese Fähigkeit, welche die Evolution abrundet, die unser Nachdenken über Gott, Fortleben und Sinn überhaupt erst ermöglicht, nur Zufall sein?

Mir scheint, der Atheismus benutzt zu häufig den „Zufall“. Er ist für ihn fast schon ein göttliches Prinzip.

(8) Ein weiteres Argument für die Existenz eines höheren Wesens liefert die Tatsache, dass das menschliche Gehirn für das Überleben überdimensioniert ist. Der eigentliche Zweck dieser hochentwickelten Geistigkeit kann nur die erhöhte Erkenntnisfähigkeit des Menschen sein, die auf meta-physikalische Bereiche zielt. Die Darwinsche Auffassung von Variation (Mutation) und Auswahl (Selektion) wird also durch ein zielgerichtetes (teleologisches) Prinzip ergänzt. Ein solches in der Zukunft liegendes Ziel verweist aber auf die Transzendierung der Wirklichkeit, verweist auf das Göttliche. Dabei bestimmt der Zufall in der Evolution nur den Weg. Das Ziel bleibt und wird früher oder später erreicht: die erneute Vereinigung mit der Gottheit.

(9) Falls Gott existiert, wirkt er vor allem im Großen. Ob man wie in den monotheistischen Religionen an einen Urknall glaubt und an einen linearen, also gerichteten Verlauf der Geschichte oder wie im Hinduismus und Buddhismus an eine räumliche Spirale, deren Achse auch eine bestimmte Richtung hat: immer ist Evolution auf ein Ziel gerichtet, ist teleologisch, hat einen Sinn in ihrem Verlauf. Dieser kann nicht im Universum selbst liegen, das sich laufend verändert. Dieser „Punkt Omega“ bei Pierre Teilhard de Chardin (der jedoch nicht der kosmische Christus ist), auf den die Entwicklung hinläuft, deutet auf ein höheres Wesen, das wir Gott, Brahman oder Tao nennen können.

(10) Für die Existenz Gottes spricht auch die Fähigkeit des Menschen, die Schönheit der Natur nachzuempfinden (im Gegensatz zum Tier). Hier zeigt sich eine Stufe des Seins, die über dem bloß Lebendigen liegt. Wobei die Betonung nicht auf der Schönheit, sondern auf der Empfindung derselben, auf ihrer Reflexion liegt. Diese Schönheit zeigt sich nicht nur in der Natur, sondern auch in der Kunst und vor allem in der Musik, die in ihrer Abstraktheit in besonderer Weise das Wesen der Gottheit aufscheinen lässt. Die Möglichkeit ihrer Aufnahme durch den Menschen - wobei eine solche Möglichkeit ein Akt des Geistes und damit ein Maß seiner Geistigkeit ist - verweist auf das Göttliche in ihm und damit auf das Göttliche überhaupt. Die Schönheit ist immer da, aber nur für den göttlichen (den von Gott ergriffenen) Geist erkennbar und nachvollziehbar.

Atheismus und Gottesglaube im Streit

Die Kinderfrage „Gott macht alles, aber wer hat Gott gemacht?“ läuft darauf hinaus, ob alles einen Anfang hat. Muss nicht jede Ursachenkette eine Erstsache haben? Nur für uns Menschen, die wir aufgrund unserer Endlichkeit nichts Unendliches wirklich denken können!

Dieses Unendliche nennen wir Christen „Gott“. Ein Atheist mag die „Materie“ an seine Stelle setzen. Doch wird es ihm schwer fallen, über sie zu sprechen, über ihr Wesen Aussagen zu machen. „Sie besteht aus Molekülen, diese aus Atomen, diese aus Elementarteilchen, diese aus ...?“ Sind die Elementarteilchen das Letzte, der Ersatz für Gott? Sind sie ewig? ungeschaffen?

„Wer hat die Elementarteilchen gemacht?“, würde das Kind jetzt fragen. „Nein, natürlich sind die Elementarteilchen nicht ewig: nach Albert Einstein ist es die Energie, die jeder Masse äquivalent (gleichwertig, entsprechend) ist.“ Was aber ist Energie? Wie kommt sie dazu, Elementarteilchen zu erzeugen? Wieso verhalten sich diese so, dass unsere Welt daraus entstanden ist? Mit dem Menschen als denkendem Wesen? Der Atheist (seltsamerweise gibt es für ihn keine eigene Bezeichnung; noch in der Verneinung bezeugt er Gott) ist in noch größerem Maße um eine Antwort verlegen als derjenige, der an Gott glaubt.

Das Argument von Richard Swinburne trifft: Die Wahrscheinlichkeit der Existenz Gottes ist größer als die seiner Nichtexistenz. Denn Materie ist dumpf und stumpf, sie benötigt Information. Diese aber verweist auf Gott.

Zu verweisen ist schließlich auf die Angst vor dem Tod. Angst, das Unheimliche und damit Unbestimmte, ist zu unterscheiden von der Furcht vor etwas Bestimmten. Diese Angst bedroht die Existenz, das Selbstsein des Menschen. Der Philosoph Sören Kierkegaard nennt sie den „Schwindel“ vor dem Abgrund. Angst und Verzweiflung sind Zeichen für das Wesentliche im Menschen. „Wäre in einem Menschen nichts Ewiges, so könnte er überhaupt nicht verzweifeln“ (Kierkegaard). Ein Tier kann nicht verzweifeln, sich nicht zu Tode ängstigen. Leben kennt nur Unvollkommenheit. Die Todesangst ist nur zu überwinden, wenn der Glaube die Möglichkeit aufzeigt, zur Vollkommenheit zu gelangen. In seiner Selbstüberschreitung wird der Mensch zum Wissenden.

Leben und Unvollendung stehen gegen Tod und Vollendung. Dann ist der Tod „mehr als Leben und gibt Geborgenheit“ (Jaspers). Diese kann es aber nur geben, wenn ein Gott existiert, der ein Leben nach dem Tod garantiert.

Im Westen verdanken heute die Menschen ihr Wissen um das Göttliche den Kirchen. Dabei ist „der Eine“ der Bibel, der sich in dieser offenbarte, und „das Eine“ der Philosophen voneinander verschieden. Ersterer ist der lebendige Gott

der jüdischen Propheten (unter Einschluss des größten von ihnen, Jesus), Letzteres eine gedachte Transzendenz (etwa das Gute oder die Ordnung der Welt). Offenbarung aber ist lokal und zeitlich bedingt und bedarf der Auslegung. Als Garant tritt die Kirche auf. Jedoch kann keine Autorität verhindern, dass sich das Gotteswort zum Menschenwort verendlicht, innere Weisungen sich in Dogmen veräußerlichen.

Gottesgewissheit ist auch außerhalb der Kirche vorhanden, sei es im Osten, etwa bei gebildeten Hindus oder bei Konfuzianern, sei es bei den Philosophen. Im Westen ist der Glaube an Gott nach zwei Weltkriegen, der Shoah und den Opfern der Atombomben immer mehr in Zweifel gezogen worden, unter den Philosophen bereits seit etwa 1840 (Ludwig Feuerbach; noch ein Voltaire bezeugte am Ende seines Lebens 1778 seine unerschütterliche Gottgläubigkeit). Aber stärker als durch diese Zweifel verblasste der Glaube ab der Mitte des 20. Jahrhunderts. Denn in erschreckendem Maße breitet sich jetzt Gleichgültigkeit aus. Eine Konsum- und Spaßgesellschaft hatte andere Interessen. „Die Behauptung einer Freiheit ohne Gott steht im Zusammenhang mit der Vergötterung von Menschen und Dingen, Idolen der bloßen Daseinwelt“ (G. Debrunner).

Trotz der genannten Hinweise auf eine Gottheit breitet sich der Zweifel an der Existenz Gottes immer weiter aus. Die Gründe für diesen modernen Atheismus beruhen nicht zuletzt auf der heute unglaublich gewordenen Vermenschlichung des Gottesbegriffs, einer immer mehr als unzulänglich erkannten anthropomorphen (menschengestaltigen) Gottesvorstellung. Deshalb ist es nötig, die Gottheit sich möglichst umfassend vorzustellen (oder man bevorzugt das Gegenteil, das Schweigen) bzw. all das von ihr fern zu halten, was sie unnötig belastet.

Um den bekannten Widerspruch zwischen Allmacht und Allgüte zu minimalisieren - das Theodizeeproblem: die Rechtfertigung Gottes angesichts des unverschuldeten Leids der Menschen - , empfiehlt es sich, die Gottheit als „personal“ (wie überwiegend im Westen) und zugleich als „apersonal“ (wie im Osten und in der Philosophie vorherrschend) zu sehen, also als „transpersonal“. Auch steht sie der Welt nicht gegenüber („thront über den Wolken“), sondern umfasst und durchdringt sie. Alles ist in ihr. Die Gottheit ist also „pantheistisch“ zu sehen.

Wir müssen ferner davon wegkommen, die Gottheit für fast alles und jedes verantwortlich zu machen. Sie ist zwar nicht passiv, aber auch nicht hyperaktiv. Der klassische Deismus (Gott als Gegenüber zur Welt) wie der kirchliche Theismus werden ihr daher nicht gerecht. Einzig ein Mittelweg erklärt einigermaßen das Verhalten Gottes. Diesen könnte man „aktiven Deismus“ nennen.

Auf diese Weise wird Gottes Existenz einsichtig und damit vertretbar. „Man

erneuert das Öl, aber man wirft doch die Lampe nicht fort“ (Rudolf Hagelstange). Indem man ihren Inhalt verbessert, wird es möglich, die Lampe, Gott, auch in Zukunft zu „benutzen“. Gott ist das Licht, das dem Menschen leuchtet.

Die Grundfrage der Philosophie lautet: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ (Martin Heidegger). Der Atheismus verweigert darauf die Antwort. Er lässt den Menschen mit seinen Fragen allein. Dieses sein Unge-nügen steht gegen die Hoffnung derjenigen, für die Gott existiert.

Die „Wette“ des Mathematikers und Philosophen Blaise Pascal gibt die Antwort: Wer an Gott glaubt, verliert in keinem Fall, kann aber nur gewinnen. Seine Existenz macht es dann zulässig, an ein Fortbestehen des Geistes zu glauben, von einem Sinn zu reden, sowohl im Leben des Einzelnen als auch in der Entwicklung der Menschheit.

Jedoch können wir Gott nur errahnen: Er wird im Letzten für uns stets ein Geheimnis bleiben.

Peter Becker

Ein freies Wort vom Glauben

Zum „Vermächtnis“ des Religionsphilosophen Christoph Schrempf

Für Pfarrer Peter Becker wurde der württembergische Religionsphilosoph Christoph Schrempf (1860-1944), der „große freie Christ“, zum „unvergesslichen, rastlosen und tiefgründigen Bedenker“ des „wesentlichen Geheimnisses des Lebens“. Vor allem seine als „Vermächtnis“ hinterlassenen letzten Reflexionen zum Glauben als Gott-Vertrauen (insbesondere „Ich glaube...“, 1939, und „Mein Glaube“, Tagebuch 1940) wurden ihm „als Zeugnisse eines redlich durchlittenen menschlichen Lebens teuer“. Becker resümiert: Schrempf war kein „Theologe des wahren Gottes“, sondern wurde „zur Erfahrung des wirklichen Gottes im Leben, wie es ist, geführt. Das mag ein Grund dafür sein, dass viele Theologen ihn vergessen. Nach meiner Meinung wäre er, der befreite Mensch Christoph Schrempf, eine Zierde des freien Christentums.“

Christoph Schrempf als einsamer und „einzelner“ Glaubens-Denker hat in den Bekenntnissen über seinen Glauben aus den Jahren 1939 und 1940 in unnach-ahmlich existenzialisierter Lebendigkeit, die sein ganzes Leben und Schreiben kennzeichnet, ein Zeugnis hinterlassen, das es erlaubt, den darin angedeuteten Weg

des Erleidens im „Gelebt-werden“ „durch Christentum hindurch zu Gott“ (so der Titel seiner Schrift von 1937) intensiv herauszuhören.

Otto Engel, der Herausgeber der zweibändigen „Ausgewählten Werke“ von 1960 (mit dem Titel „Von der Religion zum Glauben. Der Weg Christoph Schrempfs“), schrieb am Ende seines Nachworts im Hinblick auf den Tagebuch-Text von 1940, „Mein Glaube“, und auf Schrempfs ganzes bewegendes „Vermächtnis“ (1960, Band 2, S. 482-509):

„Er musste, von seinem Dämon (daimonion), seinem unerbittlichen Sinn für Wirklichkeit getrieben, sich seinen eigenen Weg suchen. Der führte ihn weit ab von der christlichen Kirche und der pietistischen Heimat. Alles Christliche fiel, nur eines ist geblieben: die Führung durch den Vater, das Heil. Es ist die Hauptsache, die Essenz des Christentums, von Christoph Schrempf auf eigenwillig selbständigem Wege wieder aufs neue errungen. [...] Christoph Schrempf war ein seltener Mensch. Es wehte um ihn die so seltene Atmosphäre der Reinheit - die Reinheit des strengen, unerbittlichen Denkers, wie (was noch mehr ist) die Reinheit des lautereren Herzens, und ebendamit, gegenüber den Kindern der Welt, die Reinheit des Toren. [...]“ (ebenda, S. 544-545).

Der Freund und Philosoph Wilhelm Nestle sagte bei seiner Traueransprache für Schrempf am 16. Februar 1944: „Das geistige Leben unseres lieben Entschlafenen war ganz im Religiösen verwurzelt. Die Religion war sein Lebenselement. Man mochte mit ihm sprechen, über was man wollte, immer nahm die Unterhaltung eine religiöse Wendung. Da ist es nicht zu verwundern, dass auch die Eigenschaften, die mir die hervorstechendsten in seinem Wesen zu sein scheinen, auf religiösem Boden gewachsen sind: sein Wahrheitsernst, sein Gottvertrauen und seine Menschenliebe.“

Nestle erwähnt in seinen „Worten des Gedenkens“, dass Schrempf von seinen fünf Kindern vier sterben sehen musste und zweimal am Grab einer Gattin stand, und fährt dann fort: „Und dennoch wurde er in seinem Glauben nicht irre und erklärte sich diese Unverständlichkeit der göttlichen Liebe aus ihrer Größe und der Höhe ihrer Absichten. [...] Jesus musste als der, der er war, in der Welt, wie sie ist, ans Kreuz kommen, und insofern ist das Kreuz auch heute noch der Schlüssel zum Verständnis des Lebensrätsels. Aber dieser Gottesglaube Schrempfs hat noch einen anderen Hintergrund. Das irdische Leben erschien ihm immer nur als ein Ausschnitt aus unserem Gesamtdasein. ‚In meinen klarsten Momenten‘, sagte er einmal, ‚mutet mich das ganze Leben der Menschen an wie ein Kinderspiel, in dem auch ich als ein Kind mitspiele. Dass wir Menschen dieses Spiel ernst nehmen, beweist nur eben, dass wir noch Kinder sind.‘ Der Tod ist ihm nur ein Übergang in ein anderes, höheres Leben. Insofern ist jedes Men-

schenleben ein Fragment und seine weitere Entwicklung jenseits des Grabes setzt an dem Punkt an, bis zu dem sie auf Erden gediehen ist. Freilich hört hier jede Vorstellung auf.“

Schrempf, der „Einzelne“, war ein seltener Mensch. Er war ein Radikaler (so Andreas Rössler, Radikal, nicht liberal. Zum Gedenken an den Religionsphilosophen Christoph Schrempf, Freies Christentum 2/2004, S. 40-44) und dennoch, trotz seines schwer durchlittenen Austritts aus Pfarramt und Kirche, ein unersetzlicher freier Christ. Denn in seinem Christentum als dem Heimweg zu Gott konnte er bleiben, leben und sterben (dazu seine letzte Abhandlung „Durch Christentum hindurch zu Gott“, 1937; in: 1960, Band 2, S. 387-412).

Leben als Gelebtwerden

Schrempf, der freie Mensch und Christ, rang mit dem wirklichen Gott. So konnte auch Otto Engel später von ihm sagen, er sei doch wohl gerade durch „seine Theologie ohne Gott auf Gott hin“ zum stärksten Theozentriker (also auf Gott konzentriert) geworden, den die Theologie je gesehen habe. Dieses Urteil Engels trifft im besonderen auf Schrempfs Tagebuch-Eintragung von 1940 unter der Überschrift „Mein Glaube“ (1960, Band 2, S. 503-509) zu.

Dort geht Schrempf von einem Wort Goethes in dessen „Egmont“ aus: „Es glaubt der Mensch sein Leben zu leiten, sich selbst zu führen; und sein Innerstes wird unwiderstehlich nach seinem Schicksal gezogen.“

Als der radikale, subjektive, ganz und gar wirklichkeitsbezogene „einzelne“ Mensch und Denker, zu dem Schrempf im alles absorbierenden Ringen um sein Leben „auf freier Fahrt“ wurde, formulierte er das Wort Goethes in dessen subjektbezogene Grund-Fassung zurück: „*Ich* glaubte mich selbst zu führen; aber *mein* Innerstes wurde unwiderstehlich nach *meinem* Schicksal gezogen“. Er erkannte daraus „das Verhältnis des ‚Ich selbst‘ zu ‚mein Innerstes‘“ als „das eigentliche, wirkliche, tatsächliche Rätsel des Menschen“ (ebenda, S. 503). Als bald machte er sich daran, es auf seinen Glauben hin durchzukonjugieren und wurzelhaft zu bedenken, was für ihn, den radikalen Selbst-Denker, ja immer bedeutete, bis auf den Grund hin zu erleben.

Schrempf verfolgt dieses Grundrätsel des Lebens durch die Höhen und Tiefen des Erlebens hindurch. Er prüft es in seiner Schrift „Martin Luther - aus dem Christlichen ins Menschliche übersetzt“ (1901, 2. Auflage 1917 mit Nachwort) an der Überzeugung des Reformators, es begeben sich im Menschenleben alles mit absoluter Notwendigkeit. So zieht er 1940 vor der ganzen dunklen Hintergrund-Erfahrung seines Lebens und Erlebens als „Gelebtwerden“ das folgende Fazit:

„Zum Schicksal des Menschen gehört: dass und wie er zuerst schicksallos lebt, dann merkt, dass er schicksalhaft lebt, dann sein Schicksal zu verstehen glaubt; und wie dann das Verständnis seines Schicksals sein Schicksal bestimmt.

Zum Schicksal des Menschen gehört, dass er in einer gewissen ‚Kirche‘ zur Welt geboren wird, ihm der Glaube dieser Kirche suggeriert wird, er dann in ein gewisses Verhältnis zu diesem Glauben hineingedrängt wird, durch Auseinandersetzung mit seinem anerzogenen Glauben zu einem eigenen Glauben kommt - und bis zu welcher Stufe dieser Entwicklung er sie durchläuft.-

Zum Schicksal eines Menschen gehört, bis zu welchem Grad er aus einem Kind er selbst wird.

Oder: dass er aus einem vermeintlichen ‚er selbst‘ wirklich ‚er selbst‘ wird. [...]

Der Mensch beginnt als ein *Es*; wird dann aus einem *Es* ein *Ich*; um endlich aus einem *Ich* wieder ein *Es* zu werden. Und zwar *das Es*, das er von Anfang an und auch als *Ich* eben *ist*.

Noch einmal: ‚Es glaubt der Mensch, sein Leben zu leiten, sich selbst zu führen; und sein Innerstes wird unwiderstehlich nach seinem Schicksal gezogen.‘

Setze ich für ‚Schicksal‘ ‚Heil‘, so ist dieses Wort Goethes der einfachste Ausdruck für meinen *Glauben*“ (1960, Band 2, S. 508-509).

Also: „Es glaubt der Mensch sein Leben zu leiten, sich selbst zu führen - und sein Innerstes wird unwiderstehlich nach seinem Heil gezogen.“

Auferlegte Prüfungen

Bei der Versenkung in Schrempfs fast in jeder Beziehung höchst verschlungenes Leben und Erleben seines Lebens bricht leicht die Frage auf, ob Schrempf ein glücklicher Mensch war. Seine Lebensumstände waren derart, dass ihm zeitlebens in verschiedenster Hinsicht kaum jemals eine Zeit ausreichender Ruhe zum Aufatmen oder gar Muße geschenkt war. Deshalb konnte er auch kaum zu einer wirklichen Beruhigung kommen.

Schwierige Herkunft, beschwerte Jugendzeit, abgenötigte Berufswahl, sodann das Theologiestudium voll der Umbrüche aus streng pietistischer Erziehung hin zu theologischer Liberalität, die innere Beschwerlichkeit des Schrittes zum Eintritt ins Pfarramt (1884), der durch seinen „Fall“ (1891) sodann mit verursachte „Apostolikum-Streit“ (1892), die folgende Entlassung aus Pfarramt und Brot mit Frau und Kindern (3. Juni 1892): Dies und anderes wäre hier aufzulisten.

Sodann folgten die nicht weniger mühsamen Stationen seiner Entwicklung „auf freier Fahrt“ über die wurzelhafte Auseinandersetzung mit dem „Menschenlos“ (1900) allgemein und mit Luther (1901/1925) und vor allem mit

Sören Kierkegaard (vor, während und nach seiner Arbeit an seiner kühn-eigenwilligen deutschen Kierkegaard-Übertragung 1895 bis 1929) und die Ausarbeitung seiner eigenartig verdunkelten „Theologie des Dämonischen“ (1919/20) und der „Theologie aus dem Leben“ (1929/30) im Ringen um die ihn geradezu verzehrende „Wirklichkeit Gott“ in dem abgründigen Werk „Durch Christentum hindurch zu Gott“ (1937) bis hin zum Schreib- und Reden-Verbot durch das NS-Regime (ab 1940). Das alles war Schrempf als Geschick auferlegt vor dem Hintergrund fortlaufender Prüfungen in der Familie. Es brachte ihn oft an die Neige des Zerbrechens unter seinem Geschick, und dann doch hindurch zur Erfahrung des „Gelebtwerdens“ durch den „verhüllten und zugleich beseligenden“ „wirklichen Gott“ der absoluten „Übermacht“, der - wie das Leben selbst - einfach „ist“.

Diese ganze, gerüttelt belastete Lebenszeit hindurch wurde Schrempf „gelebt“ im Leben, wie es ist, und zugleich „im Glauben“: durch Christentum hindurch zu Gott. So erfuhr er von Hiob über Sokrates und Jesus hin zum „ewigen Leben“ sein nach Hause Geführtsein. Schrempfs Kampf war ein nie abreißen-der Prozess hin zur Ewigkeit, nach der es ihn verlangte.

Gott, Jesus, ewiges Leben

Dieses ganze Geschehen skizziert Schrempf in seiner wohl radikalsten, ungeschütztsten und leidenschaftlichsten Bekenntnisschrift „Vom öffentlichen Geheimnis des Lebens“ (1920, 2. Auflage 1925), mit den Abhandlungen „Der Heiland“ (1960, Band 2, S. 105-145), „Von Gott“ (ebenda, S. 177-222) und „Vom ewigen Leben“ (ebenda, S. 223-281), dem wohl revolutionärsten Werk der (neueren) Glaubens-Geschichte, zentriert in den folgenden Schluss-Thesen:

„In dem wirklichen Verhältnis zum ewigen Leben wird der Glaube an das ewige Leben gleichgültig.

In dem wirklichen Verhältnis zu Gott wird der Glaube an Gott gleichgültig.

In dem wirklichen Verhältnis zum Heiland wird der Glaube an den Heiland gleichgültig.

Denn:

In dem wirklichen Verhältnis zum ewigen Leben beschäftigt mich das ewige Leben, nicht mein Glaube an das ewige Leben.

In dem wirklichen Verhältnis zu Gott beschäftigt mich Gott, nicht mein Glaube an Gott.

In dem wirklichen Verhältnis zum Heiland beschäftigt mich der Heiland, nicht mein Glaube an den Heiland.

Überhaupt:

Wenn ich wirklich lebe, beschäftigt mich mein Leben, nicht meine Lebensanschauung. [...]

Ich denke: es ist hohe Zeit, dass wir diesen notwendigen Frontwechsel in dem Kampf des Lebens vollziehen.

So gehe hin und tue desgleichen!“ (ebenda, S. 280-281).

In den Jahren 1921 und 1922 hielt Schrempf in Stuttgart unter anderem Reden „Über Volkserziehung“, darunter auch „Über religiöse Erziehung“ (des Einzelnen). Er sagte, man solle „anfangen, mit Gott zu leben - so, dass man unter dem Druck des Unbedingten, getragen von dem Unbedingten, lebt - wie man unbedingt leben muss!“ Auch hier ist der selbstverständliche Ausgangspunkt seines Redens von Gott die Reflexion über das wirkliche Leben des Menschen, wie es ist. Wahrhafter Lebensvollzug impliziert wirklichen Gottesbezug.

Vielleicht war Schrempf also doch ein glücklicher Mensch. Denn in den genannten Thesen hat er ja die theologischen Aussagen über Jesus, Gott und das ewige Leben auf das existenzielle Ringen im Lebensvollzug mit Jesus und Gott um ewiges Leben „reduziert“ (oder konzentriert).

So oft ich auch versuchte, in der Auseinandersetzung mit Schrempf seine radikalen Wirklichkeits-Aussagen wie (idealistisch) gewohnt und üblich als theologische oder sonstwie „allgemeine Aussagen“ objektivistisch zu begreifen, also vermeintlich wesenhaft-allgemeingültig zu fassen, fühlte und fühle ich mich dazu genötigt, sie doch wurzelhaft geschichtlich und subjektiv-existenziell zu verstehen, also auf mich selbst bezogen zu hören und zu vernehmen - und so werde ich dazu frei, ihre bekenntnishafte Struktur der Bezogenheit auf die Wirklichkeit des Lebens hier und jetzt -im Glauben - mit Gott auch für mich zu ermessen und zu empfinden.

Solcher Tiefe und Offenheit meines Glaubens hin zu meinem Heil mitten im Leben gewiss zu werden, ist mein Verlangen. Auf dem Weg der Führung dazu hin bleibt mir das „Vermächtnis“ Schrempfs teuer.

Am Ende seines „Vermächtnis“-Eintrags „Ich glaube ...“ von 1939 (ebenda, S. 482-485) finden sich die bewegenden Worte:

„Der Glaube, dass Gott *ist*, macht den Menschen frei. Aber er garantiert dem Glaubenden nicht, dass es ihm wohl gehe auf Erden. Eher das Gegenteil. [...]

Auch das hat natürlich Gott, wenn er *ist*, so eingerichtet. Also kann das, was die Menschen als Glück schätzen, nicht Gottes Wille mit den Menschen sein. Ich glaube, dass der in etwas anderem, Andersartigem liegt. Heißen wir es ‚Seligkeit‘“ (ebenda, S. 485).

Bücher

Georg Ballod: Ist Allah oder Gott an allem schuld? Impulse für eine „Kirche der Freiheit“ im 21. Jahrhundert (Beiträge zu Zeitfragen, herausgegeben von Georg Ballod, Heft 6), Berg-Verlag Georg Ballod, Marnheim 2007 (ISBN 978-3-9811120-0), 80 Seiten, 9 Euro (im Buchhandel; oder bei Direktbestellung: Berg Verlag, Bergstraße 17, 67297 Marnheim, Fax: 06352-740807).

Auch in seiner neuen Veröffentlichung (die vorige mit dem Titel „Die Chance des Christentums wurde besprochen in: Freies Christentum 1/2007, S. 24-25) schreibt Ballod allgemeinverständlich, griffig und in der gegenwärtigen Diskussionslage kundig über Wege zu einem redlichen Glauben an Gott und über eine glaubwürdige Gestalt der Kirche.

Der Untertitel „Impulse für eine ‚Kirche der Freiheit‘ im 21. Jahrhundert“ trifft den Inhalt besser als der Obertitel „Ist Allah oder Gott an allem schuld?“ Ein Vergleich zwischen Islam und Christentum ist nämlich nicht der rote Faden des Büchleins. Freilich liefert Ballod etliche Basisinformation über den Islam. Dieser wird allerdings nur in seiner konservativen Gestalt präsentiert, während das Christentum souverän in seiner progressiven, liberalen Ausprägung geschildert wird. Ballod würde wohl darauf verweisen, dass im Islam eine quasi fundamentalistische Auslegung des Koran und der Scharia der Normalfall sei, während im Christentum Fundamentalismus und Traditionalismus eher Randerscheinungen seien. Soweit er selbst histo-

risch-kritische Forschung zu den Ursprüngen des Islam und zum Koran referiert, schließt er sich der wissenschaftlichen Meinung an, Mohammed sei keine geschichtliche Person gewesen (S. 36). Das dürfte allerdings nicht der Konsens der kritischen Koran-Forscher sein.

Erhellend sind Ballods „Anmerkungen zum Fundamentalismus“ und zu seinen „fatalen Folgen“ (S. 26-33), mit dem Leitsatz: „Fundamentalistisches Denken und Handeln wirken trennend und zerstörerisch. Der Fundamentalist möchte seine Angst davor überwinden, dass konkurrierende Vorstellungen über Gott und die Welt seine eigenen Fundamente beschädigen“ (S. 31).

In seinen Überlegungen zu einem mündigen, wahrhaftigen Christsein betont Ballod wie in den früheren Veröffentlichungen seiner Reihe „Beiträge zu Zeitfragen“: Glaube ist Geschenk des göttlichen Geistes. Wir können Gottes Gnade nicht erzwingen, uns aber für sie offen halten. Gott, auf den sich unser Glaube richtet, „offenbart sich wo, wann und wie er will“ (S. 54-55), bleibt dabei aber, besonders auch angesichts der Theodizee-Frage, „unbegreiflich und unfassbar“ (S. 51-54).

Ballod stellt tabellarisch und thesenhaft Grundzüge des „sicheren“ und des „offenen Christen“ sowie der „konventionellen Kirchen“ und der „Kirche der Freiheit“ nebeneinander (S. 64-65), gleichermaßen theoretisch fundiert und lebenspraktisch orientiert. Das ermutigt alle, die nach einem Christentum aus dem Geist der Freiheit suchen, das dem Wahrheitsempfinden entspricht und in dem der Glaube menschlich und redlich gelebt werden kann.

Das Büchlein lädt ein zu eigener Glaubensgewissheit: „Die Hoffnung, dass Gott bei uns ist, auch über unseren Tod hinaus, gründet allein in der Gewissheit unseres Glaubens. Und diese Gewissheit im Glauben wird uns geschenkt vom ‚Vater‘, vom ‚Sohn‘, vom ‚Schöpfergeist‘, kurz: von einem Urheber, der innerweltlich nicht feststellbar, der aber größer ist als alle jemals gedachten Gottesgedanken“ (S. 68-69).

Andreas Rössler

Wolfgang Huber: Im Geist der Freiheit - Für eine Ökumene der Profile. Herder spektrum Band 5867, Herder Verlag, Freiburg 2007 (ISBN 978-3-451-05867), 191 Seiten, 7,90 Euro.

„Das Gemeinsame zwischen den christlichen Kirchen zu stärken, bleibt die erste ökumenische Aufgabe“, so der Berliner Bischof Professor Wolfgang Huber in diesem Buch. Er stellt klar, der Formel von der „Ökumene der Profile“ liege keineswegs das Motiv der Abgrenzung zugrunde. Vielmehr verdeutliche sie, dass die ökumenischen Partner mit den bleibenden Unterschieden leben lernten und trotz der Besinnung auf die eigenen Wurzeln trennende Auswirkungen zu überwinden suchten. Die Rede von einer „Ökumene der Profile“ stelle sich der Frage, wie eine Ökumene gelingen kann, in welche die Kirchen ihre Gemeinsamkeiten wie ihr unterscheidendes Profil einbringen.

Die Geschichte der Reformationskirchen habe zur gleichen Zeit begonnen wie diejenige der katholischen und orthodoxen Kirchen: Die protestantischen Grundtexte stehen in der Bibel. Die frühesten Zusammenfassungen des evangeli-

schen Glaubens sind die altkirchlichen Glaubensbekenntnisse. „Die Geschichte der frühen wie der mittelalterlichen Christenheit ist auch unsere Geschichte.“

*Stephan Cezanne und Rainer Clos,
epd-Wochenpiegel 22/2007, S. 9*

Personen

Berichtigung

*Zu: Freies Christentum 4/2007, S. 111
(„Pfarrer Siegfried Wend gestorben“):*

Pfarrer Siegfried Wend (Leipzig) starb am 10. Mai 2007, nicht am 10. Mai 2005.

Wir bitten den zunächst übersehenen Fehler zu entschuldigen.

Zeitschrift

Register für „Freies Christentum“ 1987-2006

Über das von Pfarrer Wolfram Zoller erstellte Register für die Jahrgänge 1987-2006 der Zeitschrift „Freies Christentum“ wurde in Freies Christentum 4/2006, S. 111, berichtet.

Wolfram Zoller schrieb folgendes „Geleitwort“ zu seinem Register:

„Eine Zeitschrift ohne inhaltliches Register ist wie ein Mensch ohne Gedächtnis, der nur in der Gegenwart lebt, alles Vergangene aber nicht mehr überblickt.“

Jede Zeitschrift entstammt ja einer bestimmten geistigen Bewegung und spiegelt sie wider. Ihr Altbestand speichert daher ihre Geschichte, doch ohne Register bleibt er ein toter Archivbestand. Er braucht einen Schlüssel, wenn man auf die oft zeitlos gültigen Schätze der Vergangenheit zurückgreifen will.

Die Zeitschrift des Bundes für Freies Christentum – anfangs nur lose Doppelblätter – war in ihrem Beginn so gegenwartsorientiert, dass die Erstellung eines jährlichen Inhaltsregisters oder gar eines Registers über einen größeren Zeitraum nicht notwendig erschien. Das hat sich dann in all den Folgejahren fortgesetzt, obwohl mit der wachsenden Geschichte des Bundes die Notwendigkeit eines Schlüssels für die rückblickende Erschließung seiner geistigen Äußerungen immer dringlicher hätte empfunden werden müssen.

Diese Aufgabe über einen Zeitraum von sechzig Jahren nachzuholen, wie ich es mir einst vorgenommen hatte, erwies sich bald als nicht zu bewältigende Sisyphusarbeit. Mit dem Ausscheiden von Dr. Hellmut Haug als Schriftleiter, der der Zeitschrift äußerlich wie inhaltlich ein neues und eigenes Gesicht gegeben hatte, kam mir der Gedanke, doch wenigstens diese Periode der Zeitschrift in einem Register zu dokumentieren. Freilich zog sich die nur nebenbei zu leistende Arbeit entsprechend hin, fand jetzt aber doch endlich einen Abschluss.

Inzwischen hatte Dr. Andreas Rössler die Schriftleitung übernommen und die Zeitschrift auf seine Weise geprägt, und so sah ich mich in der Pflicht, natürlich auch diese drei Jahre seit 2004 noch zu be-

arbeiten. Ich habe sie jedoch in ein eigenes Register gefasst, das ich freilich als Beginn einer Fortsetzung sehe, die wiederum einmal einen größeren Zeitraum umfassen könnte. Insgesamt sind somit die letzten zwanzig Jahre unseres Bundes im Spiegel der Zeitschrift dokumentiert, - ein geeigneter Zeitpunkt, das Ergebnis publik zu machen.

Möge das Register dem Bund für Freies Christentum den Dienst leisten, die Reichtümer seiner vergangenen Bemühungen für die Gegenwart zu erschließen, was diese Geschichte nicht nur für die Leser der Zeitschrift, sondern vielleicht auch für einen späteren Historiker interessant machen könnte.“

Das Register kann zum Selbstkostenpreis von 8 Euro bei Wolfram Zoller bezogen werden (Ulrich-von-Hutten-Str. 61, 70825 Korntal-Münchingen, Telefon 0711-831660).

Termine

Internationale Fritz Buri-Gesellschaft

Am 4. November 2007 ist der 100. Geburtstag des Schweizer liberalen Theologen Fritz Buri (1907-1995). Die Internationale Fritz Buri-Gesellschaft gedenkt des Theologieprofessors und Pfarrers mit einer Reihe von Aktivitäten in Basel:

Mittwoch, 31. Oktober 2007. Außerordentliche Jahrestagung zum Thema „Denken und Glauben“, im großen Seminarraum am Nadelberg 10 in Basel.

15 Uhr Eintreffen der Gäste, Empfang mit Kaffee. - 15.30 Uhr Begrüßung durch Professor Dr. Reinhold Bernhardt, Dekan der Theologischen Fakultät der Universität Basel, und Peter Schulz, den Präsidenten der Fritz Buri-Gesellschaft. - 15.45 Symposium zum Jahresthema, mit Professor Dr. Claudia Bickmann, Köln (Philosophie), Professor Dr. Jürgen Mohn, Basel (Religionswissenschaft), Professor Dr. Alfred Jäger, Bielefeld (Theologie). Gesprächsleitung: Privatdozent Dr. Andreas Sommer, Greifswald. – 18 Uhr Vernissage des Buches „Fritz Buri - sein Weg“ von Andreas Sommer und Peter Schulz.

Donnerstag, 1. November. 18.30 Uhr Vernissage einer Ausstellung im Basler Münster zu Leben und Werk von Fritz Buri (Ausstellung bis 2. Dezember 2007). Anschliessend 19.30 Uhr Erinnerungen und Gespräche, öffentliche Veranstaltung im Bischofshof.

Sonntag, 4. November. 10 Uhr Gottesdienst mit Abendmahl im Münster zu Basel. Predigt: Kirchenratspräsident Pfarrer Dr. Lukas Kundert.

Weitere Auskunft beim Sekretariat der „Internationalen Fritz Buri-Gesellschaft“: Pfarrerin Esther R. Suter, Telefon 0041-613311725.

E-Mail: esther-r.suter@unibas.ch

Regionaltreffen in Stuttgart

Gemeindehaus der Tempelgesellschaft in Stuttgart-Degerloch, Felix-Dahn-Straße 39.

Samstag, 10. November 2007, 15 Uhr. Pfarrer Wolfram Zoller: „Die Poesie bei David Friedrich Strauß“.

Jahrestagung 2007 des Bundes für Freies Christentum

21. bis 23. September 2007 in der Evangelischen Akademie Bad Boll. In Kooperation mit der Evangelischen Akademie Bad Boll und der Evangelischen Erwachsenenbildung Worms-Wonnegau.

Thema: „Führt Wahrhaftigkeit zum Unglauben? David Friedrich Strauß (1808-1874) als Bibelkritiker und Philosoph“.

Programm und Preise

in Freies Christentum 2/2007, S. 56; Freies Christentum 4/2007, S. 112 und dritte Umschlagsseite; sowie im Flyer, welcher der Nummer 3/2007 des Freien Christentums beigelegt war.

Anmeldung (Tagungsnummer 640307):

bis spätestens 10. September an die Evangelische Akademie, Sekretariat Irmgard Metzger, Akademieweg 11, 73087 Bad Boll (Telefon 07164-79-347 oder -0; Fax 07164-79-5347 oder -440).

Mitgliederversammlung des Bundes für Freies Christentum am 22. September 2007 um 20 Uhr in der Evangelischen Akademie Bad Boll. Die Einladung findet sich, samt Tagesordnung, in Freies Christentum 4/2007, S. 112.

Gott ist die Wahrheit, Gott allein

(Melodie: Wir glauben Gott im höchsten Thron, EG 184)

1. Gott ist die Wahrheit, Gott allein./ Wir sehen von ihm nur *den* Schein,/ der sich in unsrem Leben bricht./ Sein Wort ist, was die Liebe spricht.

2. Die Weite, Vielfalt von Kultur/ und Religion ist Gottes Spur./ Das Leben ist die Schrift, darin/ kommt Gott zur Welt und gibt ihm Sinn.

3. Da wird Gott Kind, wird Fleisch und Blut,/ will sterblich sein und macht uns Mut./ Er lernt das Leiden und den Tod/ zu heilen. Führt aus Angst und Not.

4. In Jesus steht die Liebe auf/ als Gottes Recht und nimmt in Kauf,/ dass alte Bilder untergehn./ Im Licht von Ostern wird Gott schön.

5. Er spricht vom göttlichen Geschlecht/ der Menschheit, die das Lebensrecht/ der ganzen Schöpfung anerkennt/ und Gottes Geist den Urgrund nennt.

6. Geist ist die Kraft, die Gott und Welt/ als Wirklichkeit zusammenhält./ Den Kosmos macht die Liebe weit,/ umfasst in sich auch Raum und Zeit.

7. Von Welt zu Welt schwingt Ewigkeit./ Gott tanzt im Licht- und Sternenkleid/ den Lebens- und den Totentanz/ und zieht uns mit in seinem Glanz.

Klaus-Peter Joerns: Lebensgaben Gottes feiern. Abschied vom Sühnopfermahl: eine neue Liturgie. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2007 (ISBN 978-3-579-08015-4), 238 Seiten, gebunden. 19,95 Euro.

Darin Seite 190.

Das Buch wurde in Freies Christentum 4/2007, S. 109-111, besprochen.

PVSt DPAG Entgelt bezahlt E 3027

Versandstelle „Freies Christentum“:
Geschäftsstelle des Bundes
für Freies Christentum
Felix-Dahn-Straße 39
70597 Stuttgart

Der Bund für Freies Christentum versteht sich als „Forum für offenen religiösen Dialog“. Er ist ein Zusammenschluss überwiegend protestantischer Christen, die sich für eine persönlich verantwortete, undogmatische, weltoffene Form des christlichen Glaubens einsetzen und dabei ein breites Spektrum von Auffassungen zu integrieren suchen.

Bezugspreis jährlich 18 Euro; Einzelhefte je 3,50 Euro.

Mitgliedsbeitrag für Mitglieder des Bundes für Freies Christentum jährlich 28 Euro. Darin ist der Bezug der Zeitschrift enthalten. Spenden sind steuerlich abzugsfähig.

Zahlungen an Bund für Freies Christentum, Kreissparkasse Esslingen 56 037 137 (BLZ 611 500 20) oder Postbank Hannover 1550 78-307 (BLZ 250 100 30).

Kassenführung bei der Geschäftsstelle des Bundes, Anschrift siehe unter „Bestellungen“!

Bestellungen: Geschäftsstelle des Bundes für Freies Christentum, Felix-Dahn-Straße 39, 70597 Stuttgart; Tel. 0711 / 76 26 72 (vormittags); Fax 0711 / 7655619.

E-Mail: info@tempelgesellschaft.de

In Angelegenheiten des Bundes für Freies Christentum

wende man sich an die Geschäftsführende Vorsitzende, Frau Karin Klingbeil, in Sachen der Zeitschrift (Bezug und Zahlung ausgenommen) an den Schriftleiter, Pfarrer Dr. Andreas Rössler (Anschriften vorne).