



Freies Christentum

*Auf der Suche nach
neuen Wegen*

62. JAHRGANG – HEFT 6
NOVEMBER/DEZEMBER 2010

ISSN 0931-3834

Freies Christentum

Auf der Suche nach neuen Wegen

NOVEMBER / DEZEMBER 2010

INHALT

Andreas Rössler: **Wo wohnt Gott?** 141

Werner Zager: **Nicht Chaos, sondern Kosmos.**
Predigt zu 1. Timotheus 6,11-16 144

Otmar Kurrus: **Die Gottesidee bei Philo von Alexandria** 151

Andreas Rössler: **Naturwissenschaft und Glaube:**
von der Jahrestagung 2010 des Bundes für Freies Christentum 154

Esther R. Suter / Dorothee Gehrman: **Vom Konflikt zur Versöhnung:**
vom 33. IARF-Weltkongress der IARF 2010 159

Bücher 162 **Termin** 168

Zum Nachdenken: Jochen Vollmer, Der wahre Mensch
und der wahre Gott

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

Dipl.-Math. Otmar Kurrus

Tannenweg 7, 79813 Waldkirch

Pfarrerin Esther R. Suter

Dornacher Straße 286, CH 4053 Basel

Oberstudienrat i.R. Wolfram Zoller

Ulrich-von-Hutten-Str. 61,

70825 Korntal-Münchingen

Schriftleitung

Pfarrer Dr. Andreas Rössler

Oelschlägerstraße 20, 70619 Stuttgart

Telefon 0711 / 47 806 47

E-Mail: drandreas.roessler@t-online.de

Wort des Schriftleiters

Wo wohnt Gott?

„Wie können wir von Gott reden angesichts der heutigen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse?“ Das war die Leitfrage bei der Jahrestagung 2010 des Bundes für Freies Christentum, die sich vom 24. bis 26. September in eine Tagung der Evangelischen Akademie Arnoldshain eingefädelt hatte.

Seit eh und je versuchen Menschen, wenn sie von Gott reden, Gott irgendwie in unserer erfahrbaren Welt zu verorten. Schlicht gefragt: „Wo wohnt Gott?“ Ist Gott Schöpfer, Begleiter und Lenker der Welt, dann drängen sich Vorstellungen darüber auf, wie und wo er, der Unsichtbare, in unserer sichtbaren Welt angesiedelt ist. Gott wird in unserer jeweiliges „Weltbild“ eingezeichnet.

Im antiken Weltbild, von dem die im Verlauf von über tausend Jahren entstandene Bibel bestimmt ist, ist die Wohnstätte Gottes über den Wolken gedacht. In dem dreistöckigen Weltgebäude erstreckt sich über unserer Erde mit ihrem Sternenhimmel der Himmel Gottes, und unter unserer Erde befinden sich Unterwelt und Hölle. Noch in Friedrich Schillers Hymne „An die Freude“ klingt, freilich nicht mehr wörtlich genommen, diese Mehrstöckigkeit an: „Brüder - überm Sternenzelt/ Muss ein lieber Vater wohnen.“

Die Jahrestagung gab einen Einblick in die völlig unvorstellbaren Ausmaße des Universums, wobei sogar der astrophysikalische Grenzgedanke angesprochen wurde, dass es neben unserem Universum Paralleluniversen geben könne, etwa 10^{500} an der Zahl, jedes mit unterschiedlichen Naturgesetzen ausgestattet - ein Schwindel erregendes „Multiversum“.

„Wo wohnt Gott?“ Als Urgrund von allem, als „alles bestimmende Wirklichkeit“ (eine Formulierung Rudolf Bultmanns) muss er alles tragen und umspannen, den Makrokosmos wie den Mikrokosmos. Oder gibt es für jedes Universum einen eigenen Gott? Dann wären wir beim alten Polytheismus, der Vorstellung vieler Gottheiten. Doch müssten diese, wie es die aufgeklärte griechische Philosophie sah und der Hinduismus sieht, von einer letzten kosmischen Kraft zusammengehalten werden.

Gott „wohnt“ nicht neben der Welt, denn er ist „das, was die Welt im Innersten zusammenhält“ (Goethe) oder (so im persönlichen Gespräch der Tagungsteilnehmer Professor Dr. Bernd Schmidt aus Nürnberg, Physiker und Philosoph) „die in allem wirkende Kraft“. Sein Platz ist also in der Welt, die sich ihm ver-

dankt. Wäre Gott aber andererseits mit der Welt identisch, dann hätten die naturalistisch-materialistischen Atheisten recht, für die eben die grundsätzlich messbare Welt das einzige ist. Gott ist „die in allem wirkende Kraft“, aber nicht als messbare oder mathematisch berechenbare Größe, sondern als „Meta-Kraft“, als Tiefe(ndimension).

Durch die modernen Erkenntnisse der Naturwissenschaften hat sich unser Bild von der Welt ins Unermessliche ausgeweitet. Damit ist auch unser Verständnis von Gott berührt, ohne dass unser Gottesglaube damit von den Wissenschaften abhängig wäre. Was meinen wir, wenn wir „Gott“ sagen? Gott ist die Kraft, „von der und durch die und zu der alle Dinge sind“ (nach Römer 11,36). „Alle Dinge“ meinen den Makrokosmos und den Mikrokosmos und darin auch uns geschöpfliche Wesen auf der Erde. Das alles verdankt sich dem Urgrund von allem. Eine Aussage Martin Luthers in seiner Schrift „Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis“ (1528) gewinnt ungeahnte Bedeutung: „Nichts ist so klein, Gott ist noch kleiner, nichts ist so groß, Gott ist noch größer.“

Bei dem Gottesdienst im Rahmen der Jahrestagung zitierte Professor Werner Zager das Psalmwort „Herr, deine Güte reicht, so weit der Himmel ist, und deine Wahrheit, so weit die Wolken gehen“ (Psalm 36,6). Gottes Wahrheit, die durch Güte qualifiziert ist, umspannt das völlig unfassbare Universum - freilich in rätselhafter Weise. Gesungen wurde der Choral „Gott wohnt in einem Lichte, dem keiner nahen kann“ (Evangelisches Gesangbuch 379). Hier stellt sich Jochen Klepper der Frage: Wie soll der unermessliche Gott, dem sich das gesamte Universum verdankt, mit uns winzig kleinen Menschen zu tun haben? Der absolut unfassliche Gott ist uns nahe: „Unsterblich und gewaltig ist unser Gott allein, will König tausendfältig, Herr aller Herren sein. Und doch bleibt er nicht ferne, ist jedem von uns nah. Ob er gleich Mond und Sterne und Sonnen werden sah, mag er dich doch nicht missen in der Geschöpfe Schar, will stündlich von dir wissen und zählt dir Tag und Jahr.“

Kann man sich vorstellen, wie der unfassbare Gott auf der Erde, im Universum, möglicherweise im „Multiversum“ wirkt? Am einfachsten ist noch die (deistische) „Uhrmacher“-Theorie: Gott hat im „Urknall“ alles angestoßen und lässt nun alles in Freiheit die jeweiligen Wege gehen, wird aber am Ende alles in sich zusammenfassen. Dann wäre Gott in der Zwischenzeit untätiger Zuschauer. Ist Gott aber „die in allem wirkende Kraft“, dann wirkt er eben doch. Aber wie? Offensichtlich überlässt er der Natur und den geistigen Wesen einen Spielraum der Freiheit, sich zu entfalten. Durch seinen Geist wirkt er auf den menschlichen Geist ein, wobei wir die Freiheit haben, uns seinem „Willen der Liebe“ zu entziehen, aber auch die Freiheit, uns von ihm erneuern und motivieren zu lassen.

Wirkt Gott darüber hinaus auch auf das Geschehen in der Natur ein? Wir sollten Abschied nehmen von der Auffassung, Gott würde hier und dort „supra-natural“, miraculös eingreifen, indem er die Naturgesetze und die Regeln des menschlichen Seelenlebens unterbricht. Greift er aber doch als Macht der Liebe in das Geschehen ein: „wo, wann und wie“ er will; „in, mit und unter“ den Naturgesetzen und den Regeln des menschlichen Seelenlebens? Das fragen wir, wenn wir für das Wohl anderer und das eigene Wohl beten. Gerade hier stoßen wir an die Grenzen unseres Denkens. Gottes Wirken in der Welt bleibt unbegreiflich. Als Vorzeichen und Zielpunkt darf geglaubt werden: „Nichts kann uns scheiden von der Liebe Gottes“ (Römer 8,39). Wir bleiben in Gottes Hand.

Jüngst hat der britische Physiker Stephen Hawking in seinem Buch „Der große Entwurf - Eine neue Erklärung des Universums“ festgestellt, „für die Entstehung des Universums“ sei „kein Gott notwendig gewesen. Neue physikalische Theorien zeigten eindeutig, dass unser Universum durchaus spontan und aus sich selbst heraus entstanden sein könnte“ (so eine dpa-Meldung). Hawkings schreibt: „Weil es ein Gesetz wie das der Schwerkraft gibt, kann und wird sich ein Universum selber aus dem Nichts erschaffen. [...] Spontane Schöpfung ist der Grund, warum es statt dem Nichts doch etwas gibt, warum das Universum existiert, warum wir existieren.“

Ist also „kein Gott notwendig für das Universum“? Sicher nicht als naturwissenschaftliche Erklärung. Gott ist kein Faktor neben anderen, sondern die Tiefe in allem. Nach Dietrich Bonhoeffer ist Wissenschaft zu betreiben „etsi deus non daretur“ (als ob es Gott nicht gäbe). Echte Wissenschaft ist in der Gottesfrage damit nicht atheistisch, wohl aber „agnostisch“, sie muss also eine Antwort auf die Frage nach Gott offen lassen. Forschungsgebiete der Wissenschaften sind die Einzelbereiche der Wirklichkeit. Religion ist nach Ulrich Mann, dem früheren Präsidenten des Bundes für Freies Christentum, „ganzheitliche Beziehung zum Ganzen“. Die Religion sucht auf die Frage nach dem Ganzen eine den Menschen unbedingt angehende Antwort zu geben. Der christliche Glaube sieht in dem Gott, der „Wille der Liebe“ ist, den wahren Sinn des Daseins und die einzige Zukunft von allem.

„Wo wohnt Gott?“ In allem, aber nicht zuletzt auch in unserem eigenen Inneren. „Rabbi Mendel von Kozk überraschte einst einige gelehrte Männer, die bei ihm zu Gast waren, mit der Frage: ‚Wo wohnt Gott?‘ Sie lachten über ihn: ‚Wie redet Ihr! Ist doch die Welt seiner Herrlichkeit voll!‘ Er aber beantwortete die eigene Frage: ‚Gott wohnt, wo man ihn einlässt‘“ (Martin Buber, *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre*, 1948).

Andreas Rössler

Nicht Chaos, sondern Kosmos

Gedanken zu 1. Timotheus 6,11-16

Professor Dr. Werner Zager, Präsident des Bundes für Freies Christentum, hielt die folgende Predigt bei der Jahrestagung des Bundes am 26. September 2010 in der Evangelischen Akademie Arnoldshain. Seine Widmung dieser Predigt: „Meinem verehrten Homiletik-Lehrer am Theologischen Seminar Friedberg, Professor Dr. Helmut Fischer, in Dankbarkeit.“

In 1. Timotheus 6,11-16 gibt Paulus seinem Mitarbeiter Timotheus Anweisungen für seinen Dienst als Verkündiger des Evangeliums. So jedenfalls die literarische Fiktion. Ebenso wenig wie den 2. Timotheusbrief und den Titusbrief hat der Apostel selbst diesen Brief geschrieben. Vielmehr ist er erst Jahrzehnte nach dessen Tod verfasst worden - und zwar in der Absicht, das Wort des Paulus für die Kirche in späterer Zeit lebendig zu machen. In einer vergleichbaren Situation befinden wir uns auch heute, wenn wir als Christen im 21. Jahrhundert danach fragen, inwieweit sich die christliche Überlieferung bewahren lässt und in welcher Weise sie fortzuentwickeln ist - verbunden mit zum Teil schmerzlichen Abschieden von vertrauten Vorstellungen und mit dem Wagnis, Neues zu denken und anders zu glauben, als wir es vielleicht gewohnt waren. So ist es sicher vielen unter uns während unserer Tagung ergangen, wo wir miteinander darüber nachdenken, wie wir angesichts der heutigen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse von Gott reden können.

„Jage nach Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Glauben, Liebe, Geduld und Sanftmut. Kämpfe den guten Kampf des Glaubens, ergreife das ewige Leben, zu welchem du berufen wurdest und das gute Bekenntnis abgelegt hast vor vielen Zeugen. Ich gebiete dir vor Gott, der allem das Leben schenkt, und vor Christus Jesus, der vor Pontius Pilatus das gute Bekenntnis bezeugt hat, den Auftrag makellos und untadelig zu bewahren bis zur Erscheinung unseres Herrn Jesus Christus, welche zur rechten Zeit zeigen wird der selige und alleinige Herrscher, der König der Könige, der Herr der Herren, der allein Unsterblichkeit besitzt, der in unzugänglichem Licht wohnt, den kein Mensch gesehen hat und auch nicht zu sehen vermag. Ihm sei Ehre und ewige Macht. Amen.“

1. Timotheus 6,11b-16

Zweierlei scheint mir für das Tagungsthema „Gott im Werden der Welt. Wie können wir von Gott reden angesichts der heutigen naturwissenschaftlichen Er-

kenntnisse?“ von besonderer Bedeutung zu sein: Erstens ruft der 1. Timotheusbrief zum guten Kampf des Glaubens auf. Damit bringt er zum Ausdruck: Glauben ist nicht etwas Statisches, sondern etwas Dynamisches. Glauben ist mehr als das bloße Fürwahrhalten von Bekenntnisaussagen oder dogmatischen Lehrsätzen. Glauben ist nämlich Teil unserer menschlichen Existenz, zu deren Lebendigkeit es gehört, dass sie sich immer wieder wandelt. Zweitens lassen die Prädikate, die dieser Bibeltext Gott zuspricht, den Einfluss der durch die griechische Kultur geprägten Welt erkennen, vermittelt von den Synagogen außerhalb Palästinas.

So hat etwa der Titel „König der Könige“ ihren Ursprung im profanen Bereich orientalischer Herrscherbezeichnungen. Ihre Übertragung auf Gott bedeutet dann zugleich eine Kritik an jeglichem menschlichen Herrscherkult. Damit wird klar: Bei unserem Reden von Gott sind wir nicht auf die Sprache und Vorstellungen einer bestimmten Zeit und Welt festgelegt. Vielmehr kommt es darauf an, dass unser Reden von Gott in der Sprache unserer Zeit und Welt erfolgt, dass wir bei unserem Nachdenken über Gott all das mit einbeziehen, was unser Leben bestimmt. Und das sind zu einem ganz erheblichen Teil die Erkenntnisse der modernen Naturwissenschaft und deren Anwendung in den unterschiedlichsten Lebensbereichen.

Von diesen beiden Impulsen aus dem 1. Timotheusbrief wollen wir uns nun leiten lassen.

„Einen Gott, den ‚es gibt‘, gibt es nicht“ (Dietrich Bonhoeffer)

Durch das meist Sonntag für Sonntag im Gottesdienst gesprochene sogenannte Apostolische Glaubensbekenntnis kann leicht der Eindruck entstehen, als sei der Glaube das Fürwahrhalten von unveränderlichen Satz Wahrheiten, als sei der christliche Glaube eine feste Größe, die keinen Wandlungen unterliegt.

Wer sich aber mit der zwei Jahrtausende umspannenden Kirchen- und Theologiegeschichte beschäftigt, wird beobachten, dass die Glaubensvorstellungen sich immer wieder gewandelt haben. Dabei handelt es sich nicht um einen geradlinigen Prozess. Vielmehr sind wegweisenden Aufbrüchen - wie etwa in der Reformation oder im Zeitalter der Aufklärung - auch immer wieder Rückschritte hin zu bereits überholt scheinenden Glaubensweisen gefolgt.

Noch vor wenigen Jahrzehnten gehörte es fast zu den Selbstverständlichkeiten unserer Gesellschaft, dass man an Gott glaubte - und zwar an eine die Welt erschaffende und regierende „Person“ Gottes. Und dies obwohl seit mehr als 200 Jahren immer wieder Wellen der Infragestellung Gottes durch die westeuropä-

ische Kultur gegangen waren. Denken wir nur an Ludwig Feuerbach, der den Gottesglauben meinte als menschliche Projektion abtun zu können, oder an Friedrich Nietzsche, der den Tod Gottes proklamierte.

Seit geraumer Zeit ist allerdings eine Umformung des religiösen Bewusstseins zu beobachten. Denn in weiten Kreisen - und zwar sowohl außerhalb als auch innerhalb der Kirche - setzt sich die Überzeugung durch, dass es eine höchste existierende Persönlichkeit, die in ihrer Allmacht die Welt erschaffen hat und in ihrer Vorsehung regiert, so gar nicht gibt.

Diese Entwicklung stimmt mit dem überein, was Dietrich Bonhoeffer bereits vorwegnahm, als er schrieb: „Einen Gott, den ‚es gibt‘, gibt es nicht.“ Dabei steht Bonhoeffers Satz durchaus im Einklang mit dem, was man auch in jedem guten dogmatischen Lehrbuch lesen kann: Den menschlichen „Person“-Begriff dürfen wir nicht ohne Weiteres auf Gott übertragen. Wir können nämlich nur „symbolisch“ oder in gleichnishafter Sprache von einem „persönlichen“ Gott reden.

Jedoch wird diese Einsicht kaum umgesetzt. In Theologie und Kirche tut man meist so, als wenn da ein allmächtiges, in die Geschichte, in das Geschick des einzelnen Menschen eingreifendes höchstes Wesen wäre. Dies ist natürlich leicht nachvollziehbar, bedeutete es doch ein radikales Umdenken, was unser Denken und Reden von Gott, unser Glauben und unsere Frömmigkeitspraxis betrifft.

Und doch ist ein solches Umdenken notwendig. Und zwar ist dies notwendig, wenn wir mit Herz und Verstand Christen sein wollen, weshalb unser Gottesverständnis mit den Einsichten der Naturwissenschaft vereinbar sein muss. Oder um mit dem Physiker Jürgen Schnakenberg zu sprechen: „Ein Gottesbild, das die Vorstellung eines von außen auf unsere Welt einwirkenden Gottes enthält, ist mit dem Wechselwirkungsprinzip, also mit einer elementaren und empirisch zweifelsfrei begründeten physikalischen Aussage unvereinbar. Wer dennoch ein solches, traditionelles Gottesbild zu einem integralen Bestandteil des christlichen Glaubens erklärt, nötigt damit die ohnehin kleine Minderheit von Naturwissenschaftlern, die sich überhaupt noch zu einem christlichen Glauben bekennen, ihren Glauben aufzugeben oder ihr Bewusstsein in einen christlichen und einen wissenschaftlichen Teil zu spalten oder gar eine elementare Aussage ihrer eigenen Wissenschaft nicht mehr ernst zu nehmen.“

Also Gott ist weder eine Person, wie ein Mensch eine Person ist, noch ist er ein Über-Mensch, der mit übermenschlicher Kraft ausgestattet in die größeren und kleineren Konflikte auf dieser Erde eingreift und alles zum Guten wendet. Vielmehr übersteigt er den Personbegriff: Gott ist *mehr* als Person. Gerade weil wir Gott nicht begreifen, über ihn verfügen oder manipulieren können, ist er auch

nicht weniger als Person. Er ist kein Ding unter Dingen, keine Sache unter Sachen. Ist er doch derjenige, der das Werden von Personhaftem ermöglicht. Wir können mit Hans Küng sagen: Gott ist „transpersonal“, „überpersönlich“. Freilich irrten wir uns, wenn wir meinten, damit Gott begriffen zu haben. Gott ist der ganz Andere, der jedes Denkschema sprengt, und doch - um mit dem Kirchenvater Augustin zu sprechen - „mir innerlicher als mein Innerstes“.

Gott und das Leiden (die Theodizeefrage)

Dass wir uns von unserem herkömmlichen Gottesbild verabschieden müssen, hat noch eine weitere Ursache: die unlösbaren Widersprüche in der Beantwortung der Theodizeefrage, d.h. der Frage, wie wir Gott und das Leiden in der Welt zusammendenken können. Die Beantwortung der Theodizeefrage setzt dann meist einen personartigen, wenn auch in seinen Geheimnissen unbegreiflichen Gott voraus, der die einen im Unglück bewahrt, aus schwerer Krankheit errettet, die anderen im Verkehrsunfall, in Umweltkatastrophen, in Kriegen und Vernichtungslagern grausam umkommen lässt.

Gerade als Christen wissen wir uns der Wahrhaftigkeit unbedingt verpflichtet, weswegen wir uns auch der erfahrbaren Wirklichkeit der Welt stellen müssen. Daher gilt es anzuerkennen: Der Weltlauf widerspricht häufig der Anschauung, dass in ihm eine göttliche Vorsehung waltet, die den Einzelnen vor Not bewahrt oder ihn aus Not errettet. Der Weltlauf vollzieht sich nicht nach moralischen Kriterien, sodass wer Gutes tut dafür belohnt und wer Böses tut dafür bestraft wird. Mag der Zusammenhang von menschlichem Tun und entsprechendem Ergehen zum Teil zutreffen, vielfach ist dies eben aber gerade nicht der Fall. Davon gibt bereits das biblische Hiobbuch Zeugnis.

Und seit Auschwitz treibt uns die Frage um, wieso ein Gott der Liebe dem Mord an Millionen Menschen einfach zusehen konnte. Hinzu kommt der Skandal, dass mittlerweile jährlich Millionen Menschen verhungern. Gewiss, das ist zunächst einmal unsere Schuld. Aber Gott lässt es geschehen. Millionenfach schreien Menschen zu ihm in höchster Not - und er lässt es geschehen. Anders als im Magnificat (Lukas 1,46-55) stößt er weder die Gewaltigen vom Thron noch erhebt er die Niedrigen. Und es handelt sich doch eher um einen schönen Wunschtraum, wenn es weiter heißt: „Die Hungrigen füllt er mit Gütern und lässt die Reichen leer ausgehen.“

Wo bleibt Gott im Leid seiner Kreatur? Die Antwort kann redlicherweise nur lauten: Gott greift nicht ein. Diese bittere Einsicht gilt es ernst zu nehmen. Gleichwohl vertrauen wir darauf, dass Gott unser Denken, Verstehen und

Empfinden bewegen und lenken kann, um uns einen guten Weg zu weisen.

Dietrich Bonhoeffer lässt die Mündigkeit der Welt in dem Satz gipfeln: „Wir können nicht redlich sein, ohne zu erkennen, dass wir in der Welt leben müssen - etsi deus non daretur.“ Geradeso, als ob es Gott nicht gäbe. Er fährt freilich fort: „Der Gott, der uns in der Welt leben lässt ohne die Arbeitshypothese Gott, ist der Gott, vor dem wir dauernd stehen.“

Der Mensch, der sich sein Menschsein bewahren will, kann nur dann die Leiderfahrungen in dieser Welt ertragen, in denen er Gott als den verborgenen Gott erfährt, wenn er sich zugleich an den offenbaren Gott hält, der sich in der Gestalt Jesu von Nazareth als liebevoll, gnädig und menschenfreundlich zeigt.

Dem Vaterunser entlang

Was heißt das nun für unser Beten, für unser Reden zu Gott? Versuchen wir, uns dies am christlichen Grundgebet zu verdeutlichen!

Vater unser im Himmel. Geheiligt werde dein Name. Mit dieser Anrede setzen wir uns zu Gott in Beziehung. Sie ist Ausdruck größter Nähe wie größter Distanz. Wir sind hervorgegangen aus dem göttlichen Urgrund der Welt, welcher aber zugleich uns zugewandt ist.

Dein Reich komme. Wenn wir so sprechen, dann ist darin die Frage an uns enthalten, ob wir sein Reich auf der Welt gefördert oder gehindert haben. Gewiss mögen die ersten Christen mit der Bitte um das Kommen des Reiches Gottes Erwartungen des Endes von Welt und Geschichte verbunden haben. Wenn wir aber so beten, dann geht es uns darum, dass wir Menschen unsere Erde vor zügelloser Ausbeutung bewahren, dass wir Ehrfurcht vor allem, was lebt, empfinden und uns davon in unserem Verhalten leiten lassen.

Dein Wille geschehe, wie im Himmel, so auf Erden: Im Gebet öffnen wir uns für Gott, dafür dass unser Wollen sich an seinem Willen ausrichte, mit ihm sich vereinige. Worin Gottes Wille besteht, bringt das alttestamentliche Michabuch auf den Begriff: „Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist, und was der Herr von dir fordert, nämlich Gottes Wort halten und Liebe üben und demütig sein vor deinem Gott“ (Micha 6,8). Ähnlich lautet Jesu Doppelgebot der Liebe: „Das höchste Gebot ist das: ‚Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist der Herr allein, und du sollst den Herrn deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüt und von allen deinen Kräften‘. Das andre ist dies: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst‘“ (Markus 12,29-31).

Unser tägliches Brot gib uns heute: Mit dieser Bitte schließen wir uns mit allen Menschen auf dieser Erde zusammen, gerade auch mit denen, denen das Not-

wendigste an Nahrung fehlt, die sauberen Wassers entbehren. Wenn wir so bitten, dann lasst uns an die Menschen denken, die darauf warten, dass Gott durch eine menschliche Hand auch ihnen das tägliche Brot schenke! Die Bitte um das tägliche Brot nimmt uns als die Reichen und Satten in die Pflicht.

Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern: Wir sind auf Vergebung angewiesen. Wie sollten wir sonst bestehen können - vor uns selbst, vor Gott? Entscheidend ist nun, dass das Vaterunser einen Zusammenhang zwischen göttlichem und menschlichem Vergeben herstellt. Erst als solchen, die anderen vergeben, die ihren Mitmenschen nach einer Verfehlung eine neue Chance einräumen, wird uns hier die Möglichkeit eröffnet, in letzter Instanz freigesprochen zu werden.

Und führe uns nicht in Versuchung. Sondern erlöse uns von dem Bösen: Diese Bitte bringt nicht zum Ausdruck, dass die Versuchung von Gott ausgehe. Sind wir es doch selbst, die uns und anderen Versuchungen schaffen, den eigenen Vorteil zu suchen, statt unsere Verantwortung für unsere Mitwelt wahrzunehmen. Die Bitte zielt vielmehr darauf ab, dass wir gestärkt werden, den Versuchungen des Lebens zu widerstehen und uns dem Bösen zu verweigern.

Denn dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit: Mit den Schlussworten des Vaterunsers wird deutlich, was erfülltes Menschsein ausmacht: nicht dass wir auf unsere Leistungen und Fähigkeiten pochen und uns in unserem Erfolg sonnen, sondern dass wir uns in die Schar derer einreihen, die um ihr Ungenügen wissen und dem die Ehre geben, dem sie allein gebührt, von dem her und zu dem hin alles ist, seinen Ursprung und sein Ziel hat.

An einen Schöpfer der Welt glauben

Dass wir uns von einem von außen in den Weltlauf eingreifenden Gott verabschieden müssen, führt somit nicht zur Aufgabe des Gottesglaubens, sondern zu dessen Vertiefung. Ulrich Beuttler hat es einmal so formuliert: Gott „wirkt nicht von außen, sondern im Innern der Welt. Die je neue Gegenwart ist der Ort, an dem das Weltgeschehen, die Zeit und die Naturordnung aus Gott fortgeschrieben, gestaltet und erneuert wird.“

Oder wir können auch mit Johann Wolfgang Goethe sagen: „Was wär ein Gott, der nur von außen stieße,/ Im Kreis das All am Finger laufen ließe!/ Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,/ Natur in sich, sich in Natur zu hegen./ So dass, was in Ihm lebt und webt und ist,/ Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermisst./ Im Innern ist ein Universum auch;/ Daher der Völker löblicher Gebrauch,/ Dass jeglicher das Beste, was er kennt,/ Er Gott, ja, seinen Gott be-

nennt,/ Ihm Himmel und Erden übergibt,/ Ihn fürchtet und wo möglich liebt“ (Goethe: Gott und Welt).

Verstehen wir so Gottes Wirken in unserer Welt, ist es offenbar möglich, christlichen Gottesglauben und heutige naturwissenschaftliche Erkenntnisse miteinander zu verbinden.

Gewiss mögen sich die physikalischen Weltmodelle weiterhin verändern. Aber das heißt gerade, dass wir als Christen uns kundig machen und uns damit auseinandersetzen, wie sich die zeitgenössische Naturwissenschaft die Entstehung und Entwicklung des Kosmos vorstellt. Von Anfang an haben Menschen ihren Glauben an den Schöpfergott im Rahmen der jeweils in Geltung stehenden Weltanschauungen zur Sprache gebracht. Dieser Glaube trägt aber nur dann, wenn er sich mit Welterfahrung und Welterkenntnis vermitteln lässt.

An einen Schöpfer der Welt glauben, heißt zu vertrauen, „dass Welt und Mensch nicht im letzten Woher unerklärlich bleiben. Dass Welt und Mensch nicht sinnlos aus dem Nichts ins Nichts geworfen sind. Dass sie trotz allem Sinnlosen und Wertlosen als Ganzes sinnvoll und wertvoll sind, nicht Chaos, sondern Kosmos: weil sie in Gott, ihrem Urgrund, Urheber, Schöpfer, ihre erste und letzte Geborgenheit haben“ (Hans Küng).

Verantwortung; Mitarbeit am Reich Gottes

Einem solchen Gott können wir - wie es der Autor des 1. Timotheusbriefs ausdrückt - die Ehre und die Macht geben. Vor allem können wir uns in ihm bergen, ihm vertrauen. Und aus dem Gottvertrauen erwächst uns die Kraft, Verantwortung für unsere Mitmenschen und für unsere Umwelt wahrzunehmen - mit Ernsthaftigkeit, Realismus, aber auch Hoffnung. Wir werden ermutigt, uns den Aufforderungen von 1. Timotheus 6,11 zu stellen: „Jage nach Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Glauben, Liebe, Geduld und Sanftmut!“

Lassen Sie mich dies noch etwas konkretisieren: Die Ehrfurcht vor dem Gott, der hinter dem evolutionären Weltprozess steht, hält uns dazu an, unsere Verantwortung wahrzunehmen. Angesichts unserer vielfach bedrohten Schöpfung sind wir herausgefordert, für Gerechtigkeit zu sorgen, für das Recht bedrohten Lebens aktiv einzutreten. Die Größe dieser Aufgabe ist gewaltig. Jedoch ist das kein Grund, davor zurückzuschrecken und die Hände in den Schoß zu legen. Soll sich doch die erstrebte Gerechtigkeit mit Frömmigkeit verbinden, die sich wiederum in Glaube und Liebe erweist. Das Sich-Gründen in Gott und das Herausgehen aus sich selbst in Hingabe an den Nächsten gehören zusammen wie das Ein- und Ausatmen. Bei unserem ethischen Engagement ist angesichts von

Enttäuschungen und Misserfolgen Geduld und Durchhaltevermögen zu üben. Auch zu dieser Haltung ruft der 1. Timotheusbrief auf - und zwar gepaart mit „Sanftmut“. Denn wenn wir etwas zum Besseren bewirken wollen, dann brauchen wir vor allem Sanftmut, d.h. die Bereitschaft, sich auf den anderen einzulassen, ihn anzunehmen, wie er ist. So werden wir zu tüchtigen Mitarbeitern am Reich Gottes. Dabei geht es dann zu wie beim Wachsen eines Senfkorns zu einem großen Baum: Aus bescheidenen Anfängen kann Großes entstehen.

Otmar Kurrus

Das Urlicht: überall und nirgends

Die Gottesidee bei Philo von Alexandrien

Der hochbedeutende jüdische Religionsphilosoph Philo von Alexandrien (um 20 v. Chr. bis 45 n. Chr.) wollte das jüdische Gesetz (die Thora) mit dem griechischen philosophischen Denken vereinigen. Er stand, wie Otmar Kurrus zeigt, zwischen Monotheismus und Pantheismus und vertrat einen „Panentheismus“ (wonach alles in Gott ist, der doch zugleich alles übersteigt). Philo war mit seiner Lehre vom göttlichen „Logos“ von großem Einfluss auf die frühchristliche Lehre von Christus.

Nach der hebräischen Bibel ist jeder Mensch aufgerufen, über Gott, sein Wesen und seine Eigenschaften nachzudenken. Religiöse Bildung war jedermanns Pflicht. Dies im Gegensatz zu einem mittelalterlichen Kirchenchristentum, in dem eine Elite sorgsam über ihre Rechte wachte. Nur Priester durften die Bibel auslegen. Unterstand sich dazu ein Laie, wurde er als Ketzler verfolgt - man denke etwa an die Waldenser. Aber das Streben nach Erkenntnis ist dem Menschen eigen, verstandesgemäß und nach Vernunftgründen.

Die jüdische Religionsphilosophie spricht allerdings über Gott mehr in negativen als in positiven Beziehungen. „Gott an sich“, sein Wesen, ist unfassbar und unerkennbar. Er ist insofern ohne Eigenschaften und ohne Namen. Nur sein Dasein kann ausgesagt werden, das reine Sein. Wir können Gott nur aus seinen Beziehungen zur Welt, aus Natur und Geschichte, erschließen. Aus dem Gegensatz zur Welt gewinnen wir seine Namen: der Ewige, der Schöpfer über das Geschaffene, der alles Umfassende und Durchdringende. Er schließt alle Ideen und alle Realitäten in sich ein: Er ist das Urbild des Wahren, Schönen und Guten.

Die Vernunft des Weltganzen

Philo von Alexandrien schrieb: „Gott ist besser als die Tugend und das Wissen, besser als das Gute und Schöne, erhaben über jedes Lob und jede Benennung, das schlechthin einfache, unveränderliche, ewige Eine, für das selbst der Name des einfachen Einen nicht angemessen ist.“ Philo bezeichnete Gott als die Vernunft des Weltganzen. „Gott erfüllt und umfasst die ganze Welt“. Gott wird „Ort“ genannt, „weil er das Wesen ist, das alles umfasst und in sich schließt“.

Vielleicht war Philo der erste Panentheist. Doch dachte er beim Erfülltsein der Welt durch das Göttliche weniger an das Wesen Gottes, sondern eher an sein Wirken. Gottheit ist bei ihm der Ort, der alles in sich fasst, allwirksam, allgegenwärtig. „Gott ist sich selbst der Ort, als erfüllt von seinem Wesen, sich selbst genug,“ das heißt er wird von nichts umschlossen: Gott ist überall und doch nirgends.

Philo lehnte die Anthropomorphismen (Vermenschlichungen) der Bibel ab: einen Gott mit menschlichen Eigenschaften. Sie seien Anbequemung an die Schwächen der Menschen.

Unter dem Einfluss der Ideen des Plato trat der Logos - ursprünglich das „Wort“, durch das Gott die Welt erschaffen hat - bei Philo als göttlicher Gedanke aus Gottes Willen hervor und verselbstständigte sich. Leider bereitete sein „Logos“ - eine Art Untergott - , den Johannes etwa 50 Jahre nach dem Tod des Philo auf Jesus bezog (vgl. Johannes 1,1-14), die „Binität“ vor, eine Zweifaltigkeit, was die Vergöttlichung Jesu förderte. Johannes verstand Jesus als Fleisch gewordenen Logos.

Ähnlich wurden später in der Kabbala (jüdische Mystik im 12. und 13. Jahrhundert in Südfrankreich und Spanien) göttliche Eigenschaften als selbstständig wirkende Kräfte verstanden, unter dem Namen „Sephiroth“ (Emanationen, Ausstrahlungen): die erste als Inbegriff aller übrigen ist der obere oder himmlische Mensch, die „Weisheit“ Gottes (chokma) als Weltenschöpfer und Weltenlenker. Das erinnert an den gnostischen Gedanken des „Demiurgen“, des als böse verstandenen Weltenschöpfers, doch ist die „Weisheit“ in der Kabbala Gott untertan oder besser aus ihm emaniert (herausgeflossen) und damit sein Werkzeug.

Pantheismus statt Panentheismus

Als Bild für Gott benutzte Philo das Licht: „Gott ist das Urlicht, das Urbild alles anderen Lichtes.“ „Gott ist die Sonne der Sonnen.“ Gegen den griechischen

Pantheismus schrieb er: „Gott ist nicht im Raum, in der Zeit, hat keine menschliche Gestalt, keine menschlichen Affekte, von ihm ist nichts Böses und kein Übel. Er hat überhaupt keine Ähnlichkeit mit einem Geschöpf.“

Der Logos

Der „Logos“ hat bei Philo nicht nur die Bedeutung eines schöpferischen Wortes als die schaffende und erhaltende Urkraft im Dienst Gottes, sondern er bezeichnet auch die wirksame göttliche Vernunft.

Der Talmudgelehrte Zadoq ben Ahron schreibt: Der Logos ist „die Idee als Inbegriff aller anderen Ideen; die Kraft, die alle anderen wirkenden Kräfte in sich fasst, den Gesamtinhalt der übersinnlichen Welt; das geistige Haus Gottes im Gegensatz zu seinem sinnlichen Hause, der Welt“. Der Logos, lehrte Philo ferner, ist „der Mittler zwischen Gott und der Welt, der Stellvertreter und der Gesandte Gottes, der Verkünder und Ausleger der Ratschlüsse Gottes für die Menschen, der Vertreter der Welt bei Gott.“

Man sieht, wie viel das spätere Kirchenchristentum Philo verdankt. Zadoq ben Ahron meint: „Mit dieser Zeichnung des logos steht Philo nicht mehr ganz auf dem Glaubensboden des Judentums; die biblische Gottesidee des Monotheismus hat bei ihm eine Modifikation erhalten, die sie fälschte und unkenntlich machte.“ Zumindest stark beeinträchtigte!

Immer wieder versucht Philo den Monotheismus zu retten, den Platonismus mit dem einen Gott zu versöhnen. Er nennt den Logos das Bild oder den Schatten Gottes, ein neben Gott existierendes Wesen. Aber dann schränkt er dessen Selbstständigkeit ein und spricht von dem Gewordenen zum Unterschied von Gott, dem Ungewordenen.

Bei Philo ist der Logos der ältere, der „erstgeborene“, die Welt dagegen der jüngere Sohn Gottes. Fast alle spitzfindigen und konstruierten biblischen Nachweise, mit denen Philo seine Aussagen zu belegen versuchte, wurden von den Lehrern der Alten Kirche übernommen, um die Binität zu rechtfertigen. Andererseits verweisen Philos göttliche Urideen oder Urkräfte auf die zehn Sefirot der Kabbala hin. Der „Sohar“ (Glanz), das kabbalistische Hauptwerk, nahm seine Argumentation nahezu vollständig auf.

Dagegen hielt der jüdische Talmud („Belehrung“) gegen Philos Annahme von Mittelwesen bei der Schöpfung am unmittelbaren Schöpfungswerk fest. In ihm lebte das Judentum Jesu fort - der es allerdings erfüllen wollte (Matthäus 5,17). So steht Philo zwischen den Zeiten und den Religionen.

Jahrestagung 2010

„Gott im Werden der Welt. Moderne Naturwissenschaft und liberale Theologie im Gespräch“

Die Jahrestagung 2010 des Bundes für Freies Christentum fand vom 24. bis 26. September 2010 in der Evangelischen Akademie Arnoldsbain statt. Von der Akademie aus war es eine Tagung innerhalb einer ganzen Reihe, die sich der Begegnung von Naturwissenschaft und Religion widmet. Von den um die 90 Teilnehmern kam etwa ein Drittel aus der Mitgliedschaft oder dem Umfeld des Bundes für Freies Christentum.

Das volle Tagungsthema lautete: „Gott im Werden der Welt. Wie können wir von Gott reden angesichts der heutigen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse? Moderne Naturwissenschaft und liberale Theologie im Gespräch“. Erkenntnisse der modernen Astrophysik und der Hirnforschung wurden von Naturwissenschaftlern vorgestellt und in theologischen Koreferaten kommentiert. In Vorträgen zu Anfang und zum Abschluss wurden Methoden, Denkweisen und Ergebnisse der Naturwissenschaften theologisch bedacht. Geleitet wurde die Tagung gemeinsam von Pfarrer Dr. Hubert Meisinger (Mainz), im Nebenamt Studienleiter an der Evangelischen Akademie Arnoldsbain, und von Professor Dr. Werner Zager, der die Predigt hielt (in dieser Nummer S. 144-151).

Ein Leitgesichtspunkt dieses Gesprächs von Naturwissenschaft und Theologie war der Untertitel „Wie können wir von Gott reden angesichts der heutigen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse?“

(1) „Wie die Theologie in den letzten beiden Jahrhunderten naturwissenschaftliche Erkenntnisse aufgenommen hat“, fragte Dr. Markus Mühlbing, Professor für Systematische Theologie an der Universität Heidelberg. Stehen Naturwissenschaft und Religion notwendigerweise miteinander im Konflikt? Immerhin sprach der britische Physiker und Chemiker Michael Faraday (1791-1867) von einer „doppelten Offenbarung“ in der Natur und in der Bibel und verstand Gottes Offenbarung als seine Präsenz in der Welt. Oder stehen Naturwissenschaft und Religion einfach nebeneinander? Leben Naturwissenschaftler, die zugleich Christen sind, und Christen, die sich der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse insbesondere in ihrer technischen Umsetzung bewusst bedienen, in zwei Welten: hier die Wissenschaft und die Technik, ohne die unser modernes Leben nicht funktionieren würde, und dort die Religion, die sich um die Ethik, das persönliche Glücksempfinden und das existenzielle Selbstverständnis kümmert? Die sprachanalytische Philosophie scheint dies zu untermauern, indem sie sagt: die Leute benutzen eben verschiedene „Sprachspiele“. Doch hat nach dem biblischen Zeugnis Gott mit der gesamten Wirklichkeit zu tun, nicht bloß mit der menschlichen Privatsphäre, mit einer persönlichen und familiären Nische.

In einer „naturalistischen Reduktion“ löst eine metaphysisch aufgeladene Naturkunde die Religion ab. Für die Vertreter dieser Auffassung muss die Naturwissenschaft „die Erkenntnis der Ganzheit der Wirklichkeit“ beanspruchen. Die Naturwissenschaft wird zur Ersatzreligion. Albert Einstein (1879-1955) mit seinem

„Vertrauen in die vernünftige Struktur des Daseins“ und mit seinem Verständnis Gottes als „kosmisches Prinzip“ hier einzuordnen, fand freilich keine ungeteilte Zustimmung.

Den Versuch des evangelischen Theologen Wolfhart Pannenberg, die Theologie als eine Gesamtperspektive zu verstehen, in der die Einzelwissenschaften ihren Platz haben, kritisierte Mühling (vielleicht etwas vorschnell) mit dem Argument, hier verlören die Einzelwissenschaften ihre Autonomie. Mühlings eigener Versuch, Naturwissenschaften und Religion einander zuzuordnen, klang noch etwas nebulös: Er plädierte für einen „Dialog relativer Selbstständigkeit und relativer Abhängigkeit“, für „Kommunikabilität statt Kohärenz“.

(2) Der Astrophysiker Professor *Dr. Bruno Deiss* (Frankfurt am Main) gab einen Einblick in die nicht einmal für professionelle Naturwissenschaftler vorstellbaren „Einsichten moderner Kosmologie“. Als Grundkonsens bezeichnete er erstens, dass die Naturgesetze im gesamten Universum gelten („kosmologisches Prinzip“), zweitens die Theorie vom „Urknall“, der vor etwa 13,8 Milliarden Jahren stattgefunden haben muss, drittens dass sich der Kosmos beschleunigt ausdehne („Nachbeschleunigungsmodell“), viertens dass ein Kollaps des Universums in seinen Anfang ausgeschlossen sei. Angesichts einer Ansammlung von 100 Milliarden Galaxien (eine davon ist unsere Milchstraße) mit jeweils 200 Milliarden Sonnen kann es nach Deiss auch sonst im Universum Leben geben, denn vermutlich haben alle Sonnen auch Planeten.

Einerseits kann die Physik nur Mathematisierbares beschreiben, andererseits

denkt die gesamte Naturwissenschaft selbst in Bildern, in Modellen, was ja auch in Religion und Theologie der Fall ist. Ziel ist (hier und dort) eine „maximale Konsistenz der Modelle“. Deiss betonte, dass wir im Universum nur Vergangenes wahrnehmen können.

Nach dem „anthropischen Prinzip“ kann es eigentlich kein bloßer Zufall sein, dass es uns Menschen gibt. Rein naturwissenschaftlich ist es völlig unwahrscheinlich, dass der ganze Prozess genau so stattfand, dass es zu Leben und zu geistigen Wesen kommen konnte. Nur die geringsten Abweichungen von dem Geschehenen hätten Leben unmöglich gemacht. Deiss hielt sich hier zurück, wohl weil er als Forscher die Grenzen der Naturwissenschaft nicht überschreiten wollte: „Innerhalb der Physik gibt es keinen Begriff für Gott.“ Allerdings legt sich für ihn „aus der begrenzten Anschauung“ der Gedanke an Gott nahe. Er bekannte von sich, angesichts der Wirklichkeit zu staunen und sich zu wundern, und er stellte fest: „Wir leben in einem Universum, das uns erlaubt, darin zu leben.“ Das „starke anthropische Prinzip“ beschrieb er so: „Alles ist so eingerichtet, dass es uns gibt.“ Er selbst schien, wenn überhaupt, eher einem „schwachen anthropischen Prinzip“ zuzuneigen: „Wenn die Umstände entsprechend sind, dann können sich geistige Lebewesen entwickeln.“

(3) Theologisch antwortete Privatdozent *Dr. Imre Koncsik* von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München auf die astrophysikalischen Ausführungen. Es gebe verschiedene Zugangsweisen zur Wirklichkeit: die Erfahrung samt der empirischen Forschung,

die Rationalität (worin Mathematik und Logik mitgemeint sind), die „Konsistenz“, also der Zusammenklang verschiedener Einsichten, und schließlich die „mentale Intuition“, in der wir Zusammenhänge verstehen – wobei Deiss bemerkte, auch in der Physik würden wirkliche Fortschritte durch Intuition (Eingebung) gewonnen werden. Das spezifische Theologische ist für Koncsik die „ganzheitliche Erfassung von partikulären Gegebenheiten“, der Glaube „eine globale Sinnstruktur“, und Gott ist dann die „holistische Kraft“, hat also mit allem zu tun und hält das Ganze zusammen. Im Anschluss an die klassische philosophische Tradition ist Gott, das „absolute Sein“, die letzte Antwort auf die schon vom Philosophen Parmenides gestellte Grundfrage: „Warum ist überhaupt etwas und nicht nichts?“ Wir stellen diese Grundfrage, weil die menschliche Existenz „auf einen transzendenten Grund bezogen“ ist.

Wie aber verhalten sich Gott und die Welt zueinander, wenn sie nicht im pantheistischen Sinn miteinander identisch sind, sondern als Schöpfer und Schöpfung zu unterscheiden sind? Gott wirkt in der Welt „durch Disposition, nicht durch Determination“, das heißt er legt nicht alles fest, lässt aber bestimmte Möglichkeiten zu. Gott ist „zuständig für das Schöpferische in der Schöpfung“. Koncsik deutete den Gedanken an, dass „die eine Wirklichkeit zwei verschiedene Seiten“ hat: eine Oberfläche und eine Tiefe.

(4) „Einsichten der modernen Hirnforschung“ präsentierte Professor *Dr. Heiko J. Luhmann*, Physiologe an der Universität Mainz. Seine Grundthese: Unsere

Sinnesorgane und unser Gehirn bilden nicht die reale Welt ab. „Die Welt entsteht im Gehirn jedes Individuums, und Gott entsteht als Teil dieser individuellen ‚Welt‘ im Gehirn eines jeden Individuums.“ Religion sei das „kognitive Nebenprodukt von Anpassungsprozessen zuvor schon existierender neuronaler Strukturen“. Sie diene der Stabilisierung großer Gruppen und fördere die Kooperation in ihnen. Religion sei vor etwa 100.000 bis 30.000 Jahren entstanden. Damals sei im Zusammenhang der Jagd das menschliche Gehirn stark gewachsen, indem die Menschen einerseits tierische Proteine einnahmen und andererseits bei der Jagd ein intensives Sozialverhalten nötig gewesen sei. „Im Gehirn kam es zu hohem Sozialverhalten und damit zu Religion.“

Wie das Wahrnehmen immer eine Gehirnbeteiligung voraussetzt, so haben Religion und Gott „ein neuronales Korrelat“, das heißt sie spiegeln sich im Gehirn. Gott wird im Gehirn wahrgenommen oder entworfen. Damit ist die Wahrheitsfrage nicht beantwortet, wohl aber gestellt. Beantwortet ist sie auch nicht durch Messungen, von denen Luhmann berichtete, wonach „religiöse Erfahrungen“ (im Sinn eines „Gefühls, Teil eines Ganzen zu sein“) etwa bei Mangel an Sauerstoff, epileptischen Anfällen und bei Meditationsübungen besonders intensiv auftreten können.

(5) Der Theologe und Journalist *Dr. Wolf-Rüdiger Schmidt* aus Wiesbaden fragte nach den „Rückwirkungen“ der modernen Hirnforschung „auf die traditionelle Rede von Gott“: „Alles Geistige hat neuronale Korrelate. Es gibt einen Ort für Gott im menschlichen Gehirn.“ Freilich

drängt sich die Frage auf: „Ist der Gottesglaube nichts anderes als ein Produkt der Natur, ein Konstrukt des Gehirns? Ist Gott eine wahnhaftige Vorstellung, ein Hirngespinnst, eine kollektive Illusion? Wohnt Gott nur in unseren Köpfen?“ Oder ist Gott, wie ihn die biblische Tradition versteht, „ein Gegenüber, der tragende Grund jenseits der Sterblichkeit“?, „Warum ist aus der ‚toten Materie‘ ein Wesen entstanden, das transzendental fragen kann?“ In aller Wirklichkeitserkenntnis haben wir es mit „Konstrukten“ zu tun, nicht nur in der Religion. Die Sprache der Religion ist „narrativ-mythologisch“, ein Erzählen von Geschichten, die zunächst vom Menschen handeln, aber zugleich auf „etwas Übergreifendes“ verweisen. Als „Selbstreflexion, Selbstaufklärung“ wird Religion auch „widerständig“.

Schmidts eigene vorsichtige Antwort auf die religiöse Wahrheitsfrage hatte die Gestalt einer „negativen Theologie“. Er zitierte einen jüdischen Kabbalisten: „Spricht man von Gott, so spricht man, ach, von Gott nicht mehr.“ Er verwies auf die Geschichte vom brennenden Dornbusch (2. Mose 3,1-15). Hier werde „in Form einer konstruierten Geschichte“ das Geheimnis des Menschen „vor dem Geheimnis des Namenlosen“ beleuchtet.

(6) Neuland für die meisten Teilnehmenden betrat der Systematische Theologe Pfarrer *Dr. Ulrich Beuttler*, Privatdozent an der Universität Erlangen und Diplomphysiker.

Mit „prozesstheologischen Überlegungen zum Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie“ beleuchtete er das Gesamtthema „Gott im Werden der Welt“ von der aus den USA kommenden

„Prozessphilosophie“ und einer ihr folgenden „Prozesstheologie“ her. Seine Leitfrage „Wie können Gott und Welt in ein Verhältnis gesetzt werden?“ ging er philosophisch an. Die Philosophie (hier Naturphilosophie und Religionsphilosophie) ist die Brücke zwischen den Einzelwissenschaften und der Theologie. In den Einzelwissenschaften als solchen kommt Gott nicht vor. Aber die Frage nach dem Absoluten, dem Ganzen, stellt sich in der philosophischen Besinnung, die sich an die Einsichten und die Hypothesen der Einzelwissenschaften anschließt.

Die Prozessphilosophie, für die insbesondere der britische Philosoph und Mathematiker Alfred North Whitehead (1861-1947) steht, fragt etwa, wie die Welt aufgebaut ist. Beuttler fasst zusammen: „Man kann die Wirklichkeit nicht allein aus Atomen beschreiben. Man braucht den Übergang aus dem Einzelnen zum Kontinuum: einen Prozess.“ Nach dem französischen Philosophen Henri Bergson (1859-1941), den Beuttler zu den Vordenkern der Prozessphilosophie zählt, sind das eigentlich Wirkliche keine „Dinge“, sondern „Vorgänge, Prozesse“. Das Leben sei eine Bewegung, ein kontinuierlicher Prozess, während die „Atomisierung“ das Leben zergliedert und abbreche. Der Lebensprozess könne schöpferisch sein. Die Schöpfung sei nicht abgeschlossen, und nur so sei Freiheit möglich. Nach Whitehead hat der Prozess ontologisch (seinhaft) Vorrang vor dem Einzelnen.

Dies präzisiert die Prozessphilosophie mit Hilfe der Kategorien Relationalität, Konkretheit, Kreativität. „Relationalität“, also die Struktur von Beziehungen, hat Vorrang vor dem Einzelnen, das mit ande-

rem Einzelnen in Beziehung tritt. „Relation ist der letzte Baustein der Wirklichkeit“. „Konkretheit“ hat Vorrang vor reiner „Identität“. „Kreativität“, das Schöpferische, vollzieht sich auf nicht ableitbaren Wegen. Hier gibt es Freiheit und wirklich Neues. Damit hat die „Potenzialität“, das Prinzip des Möglichen, ontologisch einen Vorrang vor dem jeweils Aktuellen. Ein Neues entsteht, das zuvor nicht da gewesen ist. Wie verhält sich Gott zu diesem Prozess? Gott leitet den schöpferischen Weltprozess ein und bildet ihn in sich ab. In seiner „Doppelnatur“ ist Gott erstens die „Urnatur“, die alles anstößt, und zweitens bezieht er den Weltprozess in sich ein. Gott ist auf die Welt bezogen, nimmt an ihrem Geschehen teil und leidet mit. „Gott macht sich das Wesen der Welt zu eigen.“ Für die Theodizeefrage heißt das: „Gott hat teil an der Welt. Das Negative ist in Gott hinein zu integrieren und dabei zu transformieren.“

Nach Beutler ist Gott nicht identisch mit dem Weltgeschehen, wie der Pantheismus meint, sondern kann auch dem Weltprozess entgegenstehen. Aber Gott ist auch nicht, wie der Deismus meint, der bloße Anstoß des Weltgeschehens. „Gehen wir von Gottes Realität aus, dann steht alles in der Welt mit Gott in Beziehung.“ Aber wie? Das Wirken Gottes im Weltprozess bleibt unsichtbar. Doch wenn wir die Kreativität des Weltgeschehens als Wirken Gottes verstehen, begreifen wir es als sinnvoll. Gott ist „im Werden der Welt die Innenseite des Geschehens“. Er ist „das Innen der Welt. Das Werden der Welt ist von innen her von Gott bestimmt. Der Urgrund stiftet in der Welt einen sinnhaften Zusammenhang.“

Naturphilosophisch versteht Beutler die Welt als „offen“: „Die Systeme der Welt sind offene Systeme.“ Er untermauert dies naturwissenschaftlich mit den „nichtdeterministischen Strukturen“ im Mikrokosmos. In der Zeit ist die Vergangenheit unveränderlich, aber die Zukunft offen. „Was in Zukunft geschieht, steht nicht endgültig fest. Die Zukunft ist auch physikalisch offen.“ Sind die Naturprozesse offen, so „hat die Natur ein Reich der Möglichkeiten vor sich“, und zwar auch in der Richtung auf „eine Steigerung von Komplexität“.

Umstritten war die These Beutlers, dass wir „für einen deterministisch geschlossenen Kausalzusammenhang Gott nicht brauchen“. Hat Gott, mit Beutler verstanden als „die Bedingung dafür, dass überhaupt etwas ist“, nur dann in der Welt einen Ort, wenn seitens der Mikrophysik „offene Systeme“ postuliert werden und der von Albert Einstein vertretene „Kausaldeterminismus“ als überholt gilt? Wird dann nicht der Gottesglaube vom gegenwärtigen Stand der Naturwissenschaft abhängig? Beutler machte auf Nachfrage immerhin eine gewisse Einschränkung: „Beim Naturdeterminismus hätte es der Gottesglaube *schwer*. Dann müsste man Gott eher deistisch verstehen.“ -

Zum 200. Geburtstag des Komponisten Robert Schumann (1810-1856) hielt Pfarrer Dr. Wolfgang Pfüller einen Vortrag, in dem er „Szenen aus dem Leben eines Romantikers“ skizzierte und die „Extreme“ in Leben und Werk des überragenden Meisters hervorhob. Pfüller stellte abschließend fest: „Schumann war nicht kirchlich, aber religiös. Der künstlerische

Schaffensprozess galt ihm als göttliche Inspiration.“

(Ein Bericht von der Mitgliederversammlung folgt in Freies Christentum 1/2011.)

Andreas Rössler

**„Über Konflikte hinaus
zur Versöhnung“:
Vom 33. Kongress der IARF
am 4.-7. September 2010 in Kochi**

Vom 33. Weltkongress der LARF (Weltbund für religiöse Freiheit) berichtet die Pfarrerin und Journalistin Esther R. Suter. Dazu kommt ein ergänzender Bericht einer weiteren Teilnehmerin: von Dorothee Gebrmann, der Witwe des früheren LARF-Generalsekretärs Dr. Diether Gebrmann.- Der Bund für Freies Christentum ist eine Mitgliedsgruppe der LARF.

Der Staat Kerala in Südindien mit 26 Millionen Einwohnern brillierte am 33. Kongress der IARF als Musterbeispiel für Harmonie und multireligiöses Zusammenleben in ganz Indien.

Der *Dalai Lama* betonte in seiner Eröffnungsrede die Bedeutung einer säkularen Gesellschaft: Nicht alle könnten oder müssten religiös gesinnt sein. Aber Frieden und Werte wie Mitgefühl und Mitleiden seien von allen gefordert. Dabei könnten Menschen, die ihre Religion praktizieren, anderen solche Werte aufzeigen und als gutes Beispiel wirken. Er selbst besuche Kirchen, Tempel und Synagogen und respektiere die anderen Traditionen, auch wenn er an seiner eigenen Tradition festhalte. Das nannte er „spirituelle Brüder-/

Schwesterschaft“ und ermutigte dazu, sie weiter zu entwickeln. Das werde heute dringend gebraucht. Das 21. Jahrhundert solle zum Jahrhundert des Dialogs werden. Das Potenzial der Religionen sei reichlich dazu vorhanden, um einen solchen Dialog aufzubauen.

Die IARF überreichte dem *Dalai Lama* den im Jahr 1975 lancierten Albert-Schweitzer-Preis. Schweitzer, der selbst Mitglied bei der IARF war, steht für das Verbreiten einer universellen ethischen Philosophie und für die „Ehrfurcht vor dem Leben“. Dieser Preis wird an jedem Weltkongress für außergewöhnliche Dienste für die religiöse Freiheit vergeben, diesmal für die Suche des *Dalai Lama* nach Freiheit für sein Volk..

Wie ein Dialog hergestellt und aufgebaut werden könne, benannte der Theologe und Medienspezialist *Peter Morales* (USA). Seine Liste konstruktiver Fragen für einen interreligiösen Dialog enthält Fragen wie: „Was finden Sie am meisten inspirierend und bedeutungsvoll in Ihrer Tradition? Wo gibt es für uns Übereinstimmungen? Was ist unser gemeinsamer Grund? Was sind unsere Zukunftsvisionen?“ Auf der kleineren Liste falsch gestellter und in Konflikte führender Fragen heißt es jedoch: „Was unterscheidet uns? Wer hat wen verletzt (in der Vergangenheit)? Wer hat mehr gelitten?“ *Morales* ist überzeugt, dass die richtig gestellten Fragen zu echter Begegnung führen und eine große Kraft für Veränderung freisetzen könnten.

Marzja Ronhani ist Advokatin am Obersten Gericht in Mumbai. Sie vertrat am Kongress die UNO-Sonderberichterstatterin für Religions- und Glaubensfrei-

heit. Sie betonte die Rolle der Religion im Durchsetzen der Menschenrechte. Im Blick auf die UN-Menschenrechtserklärung bedauerte sie die mangelnde Bereitschaft, über andere Religionen etwas zu erfahren. Sie betonte demgegenüber die Notwendigkeit, zu einer Anerkennung der Verschiedenheit von Glaubensanschauungen zu kommen. Als aktuelle Verfolgung einer religiösen Minderheit sprach sie die Lage der Bahai im Iran an.

Beim Kongress ging es der IARF um ein Einüben in Begegnung, Kommunikation und Verständigung und weniger um ein Ausdiskutieren von Positionen auf einer theoretischen oder wissenschaftlichen Ebene wie zum Beispiel über die Vereinbarkeit von Wissenschaft und Religion. Über zwölf Religionen waren vertreten.

Das Anliegen eines religiösen Dialogs bzw. von Religionsfreiheit geht auf das Weltparlament der Religionen von 1893 in Chicago zurück und wurde aufgegriffen von unitarischen Kirchen und von Kreisen religiös-liberaler Theologen, die 1900 in Boston die IARF gründeten. Das Anliegen religiöser Toleranz wird weiterhin, nach Aussagen des scheidenden Präsidenten der Weltorganisation, des Christen *Thomas Mathew* (Indien), sowohl in der Praxis wie auf theoretischer Ebene konsequent weiter verfolgt. In den Jahren seiner Amtszeit konnten in Indien und Bangladesch Bildungsprogramme für Menschenrechte eingeführt werden, für Jugendliche, Studierende, Lehrpersonen und Sozialarbeiter, zu deren Gelingen Menschenrechtsaktivisten, religiöse Leitungspersonen und Erzieher beitrugen. Mit dem Japaner und Shintopriester *Takahiro Mima* wählten die Delegierten am Kongress den Nachfolger

für Thomas Mathew ins Amt des IARF-Präsidenten.

Der Inder *Ninan Koshy*, ehemaliger Exekutiv-Sekretär und Direktor der Kommission für Internationale Angelegenheiten am Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) in Genf, analysierte die Lage in Indien und erläuterte den säkularen Staat in einer traditionell multireligiösen Gesellschaft. Einwände, die immer wieder gegen das Christentum als einer „fremden“ Religion gerichtet werden, begegnete er mit einem Zitat des ersten indischen Premierministers Jawaharlal Nehru (1955): Das Christentum in Indien sei so alt wie das Christentum selbst, denn es hatte schon seine Wurzeln (mit den Thomas-Christen) in Indien, bevor es sich nach England, Portugal und Spanien ausbreitete. Das Christentum sei daher eine Religion aus Indiens Boden. Daraus folgert Koshy, die Aufgabe heute bestehe darin, wie diese Zusammengehörigkeit von Menschen unterschiedlicher Religionen aufrechterhalten und gestärkt werden könne, vor allem unter den drei stärksten Gruppen: Hindus, Moslems und Christen. In der indischen Demokratie und ihrer Verfassung sieht er den Rahmen gegeben für das Zusammenleben der verschiedenen Religionsgruppen, er nennt es Säkularität (secularism): Indien sei ein säkularer Staat. Dieses säkulare Konzept nehme die Religion(en) ernst, indem es auf drei Prinzipien aufbaue: (1) Religiöse Freiheit, was nicht nur die Religionsausübung einschließe, sondern ebenfalls jede Diskriminierung unter den Religionen ausschließe, sei es aufgrund von Rasse, Kaste, Geburtsort oder Geschlecht. (2) Das in der Verfassung enthaltene Prinzip der Säkularität bedeute

die Entpolitisierung von Religion. Der partizipatorische säkulare Staat stehe den Religionen bei und heiße alle Glaubensrichtungen gleich willkommen, sodass keine Diskriminierung unter ihnen bestehen soll. (3) Schwerpunkt von sozialer Wohlfahrt und Reform mit Akzent auf einer regulierenden Gerechtigkeit. Für das Zusammenleben der Religionsangehrigen in Indien sei es daher wichtig, dass die Säkularität nicht geschwächt wird. Eine solche Aufgabe komme den religiösen Minderheiten zu, die am meisten von der Säkularität profitieren. Daher hätten Christen eine besondere Verantwortung, durch Wort und Tat die Säkularität zu stärken. Jede Schwächung der Säkularität wäre eine Schwächung der Demokratie und eine Aushöhlung fundamentaler Rechte einschließlich der religiösen Freiheit.

Herausforderungen unter den drei Religionen Hinduismus, Islam und Christentum seien jedoch der „communalism“ und „extremism“. (Der Ausdruck „communalism“ bedeutet in Indien, dass insbesondere religiöse bzw. ethnisch-religiös motivierte, sektiererische Gruppierungen als Gemeinschaft Gewalt provozieren und mit politischen Bewegungen verbunden sind.)

Das zähe Festhalten an Kaste und Religionsgemeinschaft können den säkularen Staat unterlaufen. Demgegenüber steht ein Verständnis von Zusammenleben als „in einer Gemeinschaft“ leben. Im engsten Sinn verstanden bilden Konfessionen, Kasten und Unterteilungen von Kasten eine Gemeinschaft. Doch „Gemeinschaft“ sollte neu verstanden werden als Gemeinschaft von Menschen verschiedenen Glaubens und/oder auch ohne

Glaubenszugehörigkeit, die als Nachbarn zusammenleben und so den religiösen Pluralismus leben. Dazu brauche es ein erweitertes Verständnis über die Religion des andern, das zu mehr Respekt und Dialog führen muss. Die Säkularität des Staates schaffe den Kontext für einen solchen Pluralismus und garantiere ihn in einem Land wie Indien. Ein wesentliches Element von echtem religiösen Pluralismus sei der interreligiöse Dialog. Koshy verwies auf die Rolle des ÖRK in den letzten Jahrzehnten in der Unterstützung und Betonung des Dialogs als einem Weg, auf dem Menschen in pluralistischen Situationen Gemeinschaft suchen können.

John B. Taylor war bis 1982 Programm- direktor des ÖRK für den Dialog mit Menschen lebendigen Glaubens und Ideologien und arbeitete dann zehn Jahre lang als Generalsekretär für die „World Conference of Religions for Peace“ (WCRP). Seit 2001 ist er in Genf Vertreter für die IARF als NGO (Nichtregierungsorganisation) an der UNO. Nach Taylor stimulierte der Kongress die Bewegungen des interreligiösen Dialogs auf lokaler Ebene.

Auch vom Päpstlichen Rat für Gerechtigkeit und Frieden traf eine Grbotschaft ein. Führende Personen unter anderem aus Buddhismus, Hinduismus und Islam fanden sich auf verschiedenen Ebenen ein. Einige waren Theologen oder Juristen, andere mehr in sozialer Arbeit engagiert.

Die meisten Diskussionen am Kongress drehten sich darum, wie Ungerechtigkeit und Spannungen überwunden werden können. Es war eine Menschenrechts- und humanitäre Thematik. Dabei war das zentrale Anliegen, wie es möglich

sei, „über Konflikte hinaus zur Versöhnung“ zu gelangen.

Dem IARF-Kongress ging derjenige der Frauenorganisation „Internationale Vereinigung für liberale religiöse Frauen“ (IALRW) voraus mit ihrer 100-Jahre-Jubiläumsfeier (die Idee eines Frauenzweiges nahm ihren Anfang 1910 am fünften Weltkongress der IARF in Berlin). Gegen 150 Frauen aus 15 Ländern aus aller Welt vertraten über 12 Religionen und tauschten ihre Erfahrungen im Einsatz für religiöse Freiheit und Menschenrechte auf lokaler Ebene aus. Die zentrale Organisation des Kongresses lag bei den Japanerinnen.

Die IALRW, die selbst Mitglied des IARF ist, wird weiterhin präsiert von *Kathy R. Matsui* aus Hawaii (USA). Die IALRW unterstützt seit Jahren unter anderem ein Alphabetisierungsprojekt für Frauen in Ladakh, über das eine Mitarbeiterin, eine Tibeterin, berichtete. Zum Abschluss des Kongresses wurde die „Kerala-Erklärung für Frieden“ vorgestellt, in der die Frauen sich unter anderem verpflichten für religiöse Zusammenarbeit und Verständigung; gewaltfreie Konfliktlösung; Einfluss auszuüben auf Staaten, die Produktion von Atomwaffen zu überdenken. Die IALRW widmet sich insbesondere dem Aufbau einer Kultur des Friedens und der Gerechtigkeit für alle.

Esther R. Suter

Ein weiteres Vorprogramm zum IARF-Kongress veranstaltete vom 1. bis 4. September das „Religious Freedom Young Adult Network (RFYN; „Netzwerk junger Erwachsener für religiöse Freiheit“). Das RFYN war mit etwa 200 Teil-

nehmern aus 21 Ländern stark vertreten. Neben Morgenandachten der verschiedenen Religionen, Besuchen in Religionsgemeinschaften vor Ort (Moschee, Kirche, Tempel oder Ashram) und interkulturellen Abendprogrammen bot die Veranstaltung Vorträge, Workshops und Trainingsprogramme insbesondere zum Thema „Human Rights Education“, d.h. Ausbildung zur Anwendung bzw. Durchsetzung der Menschenrechte in der multi-religiösen Praxis. Entsprechende von der IARF geförderte Projekte waren bereits in den letzten Jahren sehr erfolgreich in Indien und Südostasien durchgeführt worden.

Die rege Beteiligung und Mitarbeit der jungen Erwachsenen auch während der anschließenden Kongresstage trug wesentlich zur positiven und lebendigen Atmosphäre bei.

Dorothee Gebrmann

Balduinstr. 74, 60599 Frankfurt

Bücher

(Hg.) *Werner Zager: Mensch und Mythos. Im Gespräch mit Rudolf Bultmann. Mit Beiträgen von Sebastian Bialas, Matthias Dreber, Gabriele Klappenecker, Andreas Rössler und Werner Zager. Neukirchener Verlagsgesellschaft mbH (Neukirchener Theologie), Neukirchen-Vluyn 2010, 180 Seiten, kartoniert (ISBN 978-3-7887-2466-5). 24, 90 Euro.*

Der 125. Geburtstag des großen Marburger Theologen Rudolf Bultmann (1884-1976) wurde 2009 begangen. An-

lass für den Bund für Freies Christentum, ihm die Jahrestagung 2009 in Berlin zu widmen. Jetzt liegen die Referate in zum Teil erweiterter und mit vielen Anmerkungen bereicherter Form vor, ergänzt durch einen wichtigen Beitrag Werner Zagers zur Kontroverse zwischen Bultmann und Karl Jaspers.

(1) Es ist für das Verständnis Bultmanns höchst erhellend, dass ihn *Werner Zager* in seinem Einleitungsreferat zunächst als Menschen vorstellt und damit seine Theologie in einen Lebenszusammenhang einbettet, der seine Persönlichkeit - in den Nachkriegsjahren für evangelikale Kreise das Schreckgespenst schlechthin - ungemein sympathisch macht. Wir lernen diesen hochgelehrten Geist in seiner ganz bodenständigen Liebe zur Natur und zu allen Künsten kennen, als Verfasser eigener Gedichte und Märchen, als Begründer eines Literaturkreises, dem Köpfe wie Max Kommerell oder Marie-Luise Kaschnitz zugehörten, als Mann der Bekennenden Kirche im Dritten Reich. Es fehlt nur noch seine Funktion als Kirchenältester, der sich nicht zu gut war, im sonntäglichen Gottesdienst die Kollekte mit dem Klingelbeutel einzusammeln. Damit kommt sein theologisches Denken in ein überaus menschenfreundliches Licht, das hilft, die harte Kost der Entmythologisierung als Hilfe zu einem wahren, durchs Evangelium geprägten Dasein zu begreifen. Bultmanns Kritik an den uns heute nicht mehr nachvollziehbaren mythologischen Vorstellungen der Bibel ist deshalb nicht wissenschaftlicher Selbstzweck, sondern steht im Dienst der uns von unserer Selbstvergötterung erlösenden Christusbotschaft, die als

Kern aus der mythologischen Schale gelöst werden muss, wenn sie ihre befreiende Wirkung entfalten können soll. Der Weg dazu ist methodisch die existenziale, also auf der Struktur menschlichen Existierens gegründete Interpretation dieser Vorstellungen, durch die das Evangelium unser konkretes Dasein im Kern treffen kann.

Unantastbar ist freilich für Bultmann das Bekenntnis, dass diese Erfüllung menschlicher Existenz nicht von uns selbst erreicht werden kann, weil nicht wir die Herren über die unendliche Offenheit des Daseinsgrundes sein können, sondern allein Gott, der uns in seiner unverfügbaren Gnade persönlich anspricht. Hier ist Bultmann immer der dezidiert christliche Theologe geblieben, und eben dies ist der Punkt, der den Philosophen Karl Jaspers zum Widerstand gegen diese Theologie veranlasst hat.

(2) *Werner Zager* hat diese Kontroverse in seinem zweiten (nicht in Berlin vorgetragenen) Beitrag kenntnisreich geschildert. Als Philosoph, dem gerade das uns absolut Umfassende des letzten Daseinsgrundes ein zentrales Anliegen war, konnte Jaspers dieses konkrete, auf einen Punkt konzentrierte „Offenbarungsgeschehen“ mit seinem absoluten Heilsanspruch nicht akzeptieren, weil es für ihn im Widerspruch zum Grundcharakter menschlicher Existenz, der Freiheit, stand. In dieser Freiheit steht der Mensch in einer Unmittelbarkeit zur Gottheit, die durch solch einen absoluten Heilsanspruch unzulässig verengt, ja verleugnet werde. Von da aus gewinnt Jaspers auch ein Verständnis für die Unverzichtbarkeit mythologisch-symbolischer Sprache, die ihn Bultmanns Entmythologisierungsprogramm ablehnen lässt. Für

ihn ist auch die Christusgeschichte ein Mythos unter anderen, und alle mythologischen Symbole sind für ihn grundsätzlich nicht begrifflich übersetzbar, sondern nur durch neue Mythen interpretierbar. So sieht Jaspers Bultmann trotz aller liberaler Gelehrsamkeit im Gefängnis christlicher Orthodoxie befangen, deren Absolutheitsanspruch er (übrigens ebenso wie Martin Heidegger) keineswegs tolerieren kann. Dieser Widerspruch zwischen den beiden großen Geistern musste denn auch unausgleichbar bestehen bleiben. Er könnte nur durch eine Theologie überbrückt werden, die sich auch anderen Offenbarungswegen Gottes in der Menschheit und anderen symbolisch-mythologischen Ausdrucksformen öffnet. In diesem Sinn stimmt Zager mit seinem Schlusssatz Jaspers zu, wenn er dessen Aussage bejahend zitiert, er sehe eine Hoffnung „auf dem Boden der Liberalität, das heißt des eigentlichen Protestantismus, der als solcher in ständiger Bewegung zur Verwandlung des biblischen Glaubens in allen seinen Erscheinungen fähig ist“ (S. 58).

(3) *Matthias Dreher* gibt in seinem Beitrag zur Bedeutung der Entmythologisierung für die Predigt zuerst einen Rundumblick darüber, welche historische Voraussetzungen die Entmythologisierungsthematik bei Bultmann hat und wie er zu seiner Theologie der existenzialen Interpretation der biblischen Texte gekommen ist, von der die Entmythologisierung nur einen „Spezialfall“ darstellt. Auch er arbeitet den Unterschied zwischen theologischer und philosophischer Auffassung heraus, nun am Beispiel Heideggers, und bringt ihn auf den Punkt: Während Heidegger meint, der Mensch könne sich

durch die Offenheit für das Unverfügbare „selbst zur Eigentlichkeit entschließen“, ist Bultmann aufgrund des biblischen Zeugnisses „überzeugt, dass der Mensch nur durch die christliche Botschaft [...] zur Eigentlichkeit und damit zur offenen geschichtlichen Existenz befreit werden kann“ (S. 70). „Entmythologisierung“ kann für Bultmann nur heißen, in den mythologischen Aussagen den Kern - nämlich die Anrede Gottes an den Menschen - ohne seine mythologische Schale herauszustellen, sodass im Kerygma, d.h. dem „Wort, das den Hörer vor die Entscheidung stellt, dieses Heilsereignis je präsent wird und genauso bedeutsam wirkt, wie wenn Christus selbst vor uns stünde. Ja, er begegnet uns nirgends anders als in diesem Wort“ (S. 76). Für Bultmann als lutherisch geprägten Prediger ergibt das einen Vierertakt in der Grundstruktur und im praktischen Aufbau einer Predigt: Gesetz (= menschliches Vorverständnis, Fraglichkeit menschlicher Existenz) existenziell - Gesetz existenzial (strukturell analysiert) - Evangelium existenzial (Veränderung der Existenzstruktur durch das Kerygma) - Evangelium existenziell (direkte Anrede).

Damit wird deutlich, wie Bultmann trotz seines Offenbarungsansatzes der „aufgeklärt-modernen Fragerichtung“ verpflichtet ist, „die nicht von Gottes metaphysischen Setzungen ausgeht, sondern von der Erfahrung des Menschen“ (S. 84) und die sich deshalb gern und ausgiebig der Zeugnisse von Dichtern und Denkern als Anschauungsmaterial in der Predigt bedient. Wie beides - Kerygma und Moderne - zusammengeht, formuliert Dreher in einem Satz, in dem man Bultmanns

ganze Theologie zusammengefasst finden kann:

„Bultmann hat sich bekanntermaßen nicht gescheut, immer wieder die Glaubensentscheidung seiner Hörer zu fordern. Auf dem Hintergrund seiner lutherisch-liberalen Prämissen konnte dies jedoch nie heißen, selbstvergessen und unter Hintanstellung der eigenen Vernunft irgendeine Wahrheit anzunehmen, sondern sich durch die biblische Verkündigung zu einem neuen Selbstverständnis führen zu lassen“ (S. 84).

(4) Thema des katholischen Theologen *Sebastian Bialas* ist die „sinnstiftende Transformation“ des Mythos in der Kunst, veranschaulicht am Altarbild Georg Meistersmanns in der Kirche Maria Regina Martyrum in Berlin-Plötzensee in unmittelbarer Nachbarschaft zu der berüchtigten Hinrichtungsstätte der NS-Widerstandsoffer. Das Verstehen dieses Kunstwerks verläuft durchaus parallel zu Bultmanns Interpretationskonzept: „Es geht folglich bei der Transformation, Entmythologisierung und Reformulierung ins Bild nicht darum, das Sperrige zu tilgen, sondern das vernünftig nicht mehr Haltbare zugunsten des inneren Kerns für die Gegenwart in Dynamik zu überführen“ (S. 112). Nur kann diese Transformation - anders als bei Bultmann - nicht auf die mythologische Gestaltung verzichten, sondern muss im Medium des Mythischen verbleiben, - ganz im Sinne von Jaspers' Interpretation des alten Mythos durch einen zeitgemäß neuen. Dabei aber muss das „Mehr des Mythos“ aktuell gelassen werden. Dazu bedarf es jedoch - parallel zu Bultmanns Interpretationskonzept - einer Analyse des Mythos, die seinen

inneren Schwerpunkt erkennt, sodass die in ihm angelegte „Dynamik freigesetzt werden“ kann, „ohne seine bildlichen und zeitbedingten Einhüllungen ganz zu streichen“ (S. 111), andererseits aber auch ohne der alten mythologischen Ausflucht in eine zweite Realität Gelegenheit zu geben. Das kann nur geschehen, wenn die Bildsprache „offen“ bleibt im Sinne von Umberto Eco's „offenem Kunstwerk“, die dann gerade so dem positiven Impuls des Mythos (z.B. als Hoffnungsbild im bedrohlichen Dunkel) Raum gibt. In diesem Sinn ist der durch Dekonstruktion und Neukonstruktion, also der durch künstlerische „Entmythologisierung“ und neue Verbildlichung transformierte Mythos für die Kunst (und darüber hinaus wohl für den Glauben überhaupt) unverzichtbar.

(5) Nach Predigt und Kunst ist die Religionspädagogik das dritte praktische Feld in der Begegnung mit Bultmanns Theologie. Die Gymnasiallehrerin und Privatdozentin *Gabriele Klappenecker* bejaht Bultmanns Ablehnung des Religionsunterrichts als „christliche Unterweisung“, d.h. als Unternehmung, Jugendliche den christlichen Glauben zu „lehren“. Bultmanns Auffassung von Religionspädagogik stützt sich dabei auf Wilhelm Dilthey, einen der Begründer der „Lebensphilosophie“ um 1900, sowie auf die Existenzphilosophie von Otto Friedrich Bollnow, Bultmanns Tübinger Zeitgenossen. Für Dilthey ist das Leben gekennzeichnet durch seine Unergründlichkeit, die sich den Absolutsetzungen der traditionellen Metaphysik verweigert und doch alle „Gemütskräfte“ beansprucht. Diese Unergründlichkeit kann nicht gelehrt, sondern nur subjektiv erfahren werden (wenn auch im Me-

dium von vielerlei Objektivationen). Bollnow führt diesen Ansatz weiter zu einer Anthropologie, in der die Religion als „Rückbindung des Menschen an eine unergründliche Tiefendimension des Lebens“ verstanden wird, die sich zentral als „Ehrfurcht“ äußert und die offen ist „für eine letzte, außerhalb unserer selbst liegende Wirklichkeit, auf deren tragende Kraft man vertrauen kann“ (S. 124). Diese Erhebung der Grundstruktur von „Leben“ liegt auf der gleichen Linien wie die Analyse des menschlichen Daseins, die Bultmann von Heidegger als passende Interpretationshilfe in Anspruch genommen hat. Es ist eben diese Unergründlichkeit, die den Menschen in die Fragen nach den letzten Gründen und Zielen des Lebens hineintreibt, religiös gesprochen also in die Frage nach Gott, worauf das Evangelium der Bibel als Anrede Gottes für Bultmann die erlösende Antwort ist. Diese Antwort kann freilich existenziell nicht gelehrt werden, wohl aber kann die existenziale Struktur dieser Frage und ihrer Antwort als Möglichkeit pädagogisch erhellt werden, was dann im Sinne sokratischer „Hebammenkunst“ einer existenziellen Aneignung den Weg bereiten kann. Damit ist der Religionsunterricht primär eine Bildungsaufgabe, die sich in das staatliche Schulwesen voll integrieren kann, ohne die Schüler religiös zu manipulieren. Kurz gefasst: Religionsunterricht in der öffentlichen Schule kann sich nicht auf der Ebene existenzieller Glaubensvermittlung bewegen (obwohl das punktuell gelegentlich geschehen mag), sondern kann sich sachgemäß nur auf der Ebene existenzieller Daseinsdarstellung als Bildungsaufgabe vollziehen („Religionsunterricht als Le-

bensdeutung“). Die von Klappenecker nicht eigens thematisierte Frage der Entmythologisierung ergibt sich auf dieser Schiene dann gleichsam von selbst.

(6) Zum Schluss unternimmt es *Andreas Rössler*, die in Frage stehende Problematik systematisch durchzudenken und in erweiterter Form darzustellen. So untersucht er die in Frage stehenden Begriffe Mysterium, Mythos und Vernunft unter der leitenden Fragestellung: „Brauchen wir [heute überhaupt noch: WZ] Mythen? Und wenn ja; wozu?“ Dabei wird deutlich, dass wir aufgrund unserer Lebenserfahrungen unser Dasein als sinnvoll erfahren wollen und damit auf jenes „mehr als das rational Erklärbare“ angewiesen sind, das mit gutem Grund nicht als irrational (= der Vernunft widersprechend), sondern als transrational (= die Vernunft übersteigend) bezeichnet werden muss. Zentral bleibt dabei der Begriff des „Mysteriums“, denn „die Wirklichkeit als ganze ist durch eine verborgene Daseinskraft bedingt und wird von ihr ständig neu ermöglicht“ (S. 149). Dieses elementare Bezogensein auf das Mysterium „teilen sich Christen mit Gläubigen aller Religionen und auch sonst mit nachdenklichen Menschen, ja letztlich mit allen Menschen, denn alle sind von dem Geheimnis des Daseins betroffen, ob sie es wissen oder nicht“ (S. 152). Doch sein wahres Gesicht muss das Mysterium uns von sich selbst aus offenbaren, was nach christlicher Erfahrung in der Begegnung mit Jesus Christus heißt: sein Wesen „ist Güte, Liebe, Barmherzigkeit, Gnade“. Dieses Mysterium lässt sich aber nicht in bloß abstrakter Begrifflichkeit aussagen, es bedarf des Mythos im Sinn einer „Orientierungsgeschichte“, die freilich einer

kritischen Instanz, einem Wahrheitskriterium ausgesetzt werden muss, um nicht jeden Unsinn als „Offenbarung“ gelten zu lassen.

So kommt Rössler zum abschließenden zusammenfassenden Urteil: „Entmythologisierung‘ ist unumgänglich, wenn es um mythologische Einkleidung geht. ‚Entmythisierung‘ dagegen ist abzulehnen, wenn es um Mythos im weiteren Sinn oder gar um religiöses Symbol geht. Vielmehr muss ein Mythos durch andere Mythen [...] mit heute besser nachvollziehbarem Symbolmaterial interpretiert werden. Das bedeutet so viel wie ‚Entliteralisierung‘: Die biblischen Symbole sind nicht wörtlich (literalistisch), wohl aber ernst zu nehmen“ (S. 164f). Dabei hat die Vernunft die Aufgabe, die mythologischen Vorstellungen auf ihre Lebensauglichkeit hin zu prüfen, ob die so ausgesprochene religiöse Wahrheit „befreit und aufbaut“ und „für das eigene ethischen Handeln verbindliche und dabei einleuchtende Orientierung und Anleitung liefert“ (S. 172).

In dieser Summa findet dieses Buch den gemeinsamen Nenner im Anschluss wie in Abgrenzung von Bultmanns Theologie, die sich bis heute als unversiegte Quelle ungemein anregender und herausfordernder Impulse erweist.

Wolfram Zoller

Jochen Vollmer: Wir glauben an den Gott des Friedens. Bausteine zu einem Katechismus, hg. vom Ökumenischen Informationsdienst, Stuttgart 2010 (ISSN 0179-9959-ii). Broschiert, 48 Seiten. Zu beziehen bei: Pfarramt für Friedensarbeit, KDV und ZDL, Gymnasiumstr. 36, 70174 Stuttgart, Telefon 0711-2068-299. E-Mail: ulrich.schmittbenner@elk-wue.de

„Ein Glaubensbekenntnis“. „Das Gebot Gottes – dem Frieden Gottes Raum geben und ihn verwirklichen“. „Beten – um den Frieden Gottes bitten und sich seinem Frieden zur Verfügung stellen“. „Von der Kirche – Gottes Aufgebot des Friedens“. Diesen neuformulierten „Katechismus“-Stücken schließen sich jeweils „Erläuterungen“ an, samt einer Schlussbetrachtung: „Die Bibel – die maßgebende Urkunde des Glaubens und der Kirche“.

„Die vorliegenden Bausteine zu einem Katechismus betonen den Glauben an den Gott des Friedens und stellen die Friedenstraditionen der Bibel als das Ziel des biblischen Traditionsprozesses heraus.“ Da alles Reden von Gott zeitbezogen zu sein hat, ist die Zeitbestimmung „nach Auschwitz“ und „nach Hiroshima“ angesetzt, inmitten der „kapitalistischen Wirtschaftsordnung“ und der „Eingriffe“ in die „Evolution des Lebens“.

Zentral für den christlichen Glauben sind „Jesu Botschaft von und seine Bürgerschaft für das Reich Gottes“. „Die Summe von Gottes Willen und Gebot sind Gerechtigkeit und Friede als deren Frucht“, und zwar bei Jesus „im Horizont des anbrechenden Gottesreiches“. Es geht Jesus zentral „um die Mitwirkung des Menschen im Reich Gottes“. Dabei traut Gott den Menschen zu, „sein Gebot zu tun“, wenn auch „immer nur zeichenhaft und gebrochen“. Die göttliche Offenbarung ist nicht auf Israel und das Christentum beschränkt, denn „alle Religionen sind auf dem Weg, keine Religion ist schon am Ziel.“

Eine anregende, aufregende und weiterführende Schrift!

Andreas Rössler

Hubertus Halbfas: Der Glaube. Patmos Verlag der Schwaben-Verlag AG, Ostfildern 2010 (ISBN 978-3-491-72563-8), 600 Seiten, durchgehend vierfarbig. 48 Euro (bis 31.12.2010; dann 58 Euro).

„Der Glaube, erschlossen und kommentiert von Hubertus Halbfas“, dem bekannten katholischen Theologen und Religionspädagogen, ist ein phänomenales Handbuch und Lesebuch: unglaublich informativ und zeitbezogen, auch bei komplizierten Sachverhalten verständlich und sachkundig, durch reichhaltige kommentierte Bebilderung sowie durch deutlich markierte und nachgewiesene Zitate zusätzlich leserfreundlich, inhaltlich (und auch im wörtlichen Sinn) ausgesprochen gewichtig. Ein Gang durch die ganze Christentums-geschichte, und diese in die Religionsgeschichte eingebettet, mit flankierenden Zeugnissen aus Geschichte und Gegenwart, immer historisch-kritisch und selbstkritisch, mit dem „Willen zum Gehorsam gegenüber der Wahrheit“ (S. 15). Keinem Gegenargument gegen Religion, Christentum und Gottesglauben wird ausgewichen, alles wird geprüft, ohne jede Berührungsangst. Philosophie, Religionswissenschaft, Naturwissenschaften, Geisteswissenschaften, Kunst und Literatur: alles soll dazu dienen, der Wahrheit, mag sie noch so unbequem sein, näher zu kommen. Halbfas' besondere Sympathie gilt der Mystik. Neu zu lernen ist, „dass der Mensch im eigenen Seelengrund Gott findet, dass Gott als tiefste Wahrheit zueigen ist, obwohl er jeden einzelnen zugleich grenzenlos überschreitet“ (S. 535). Recht verstandene Mystik ist dabei mit Ethik verbunden: „Jesus lehrte nicht [...]

eine Mystik der geschlossenen Augen, sondern eine Mystik der offenen Augen, eine Mystik der unbedingten Wahrnehmungspflicht für fremdes Leid“ (S. 176). Ein durch und durch „freies Christentum“ wird hier vertreten: „undogmatisch“, nichtautoritär, ergebnisoffen, lernbereit, vernünftig argumentierend, lebensbezogen, außerdem ethisch akzentuiert. Dabei ist dieses Sachbuch zum Glauben keine abgerundete „Glaubenslehre“. Halbfas präsentiert in prägnanten Zitaten Positionen moderner Theologie als bedenkenswerte Möglichkeiten und will nicht alle aufgeworfenen theologischen Fragen selbst beantworten. Dies spiegelt die von ihm diagnostizierte Krise von Christentum und Kirchen wider.

(Die Überschriften der 13 Kapitel: Glaube und Bewusstsein. Glaube und Sprache. Glaube und Existenz. Glaube und Bibel. Glaube und Dogma. Evolution oder Schöpfung? Gott. Jesus von Nazaret und der Christus der Glaubens. Die Kirche. Glaube, Volksglaube, Unglaube, Aberglaube. Glauben im Zeitembruch. Das Jenseits. Wohin gehen wir?)

Ein ideales Weihnachtsgeschenk für freiheitlich denkende Zeitgenossen!

Andreas Rössler

Termin

Regionaltreffen in Stuttgart

Gemeindehaus der Tempelgesellschaft in Stuttgart-Degerloch, Felix-Dahn-Straße 39. 13. November 2010 (Samstag), 15 bis 18 Uhr.

Dr. Eberhard Zwink: „Gustav Werner (1809-1887)“.

Der wahre Mensch und der wahre Gott

Wir Christen [...] glauben an den Gott Israels durch den Juden Jesus [...]. Jesus hat sich selbst als Gottes Zeugen, Bürgen und Bevollmächtigten verstanden. Er unterzog sich der Taufe des Johannes zur Vergebung der Sünden und verwarf die Anrede „guter Meister“ mit dem Bemerkung, dass allein Gott gut zu nennen sei (Markus 10,17f). Der Prozess der Vergottung Jesu ist mit dem Christusbekenntnis unvereinbar. Jesus muss bleibend von Gott unterschieden werden. Als Christus ist Jesus der Bevollmächtigte Gottes, nicht Gott. Die „überkühne“ Formel von Chalcedon 451 (Friedrich-Wilhelm Marquardt) „wahrer Mensch und wahrer Gott“ ist eine Kapitulation vor dem Denken und kann heute in einer Rechenschaft des Glaubens nicht mehr vermittelt werden.

[...] Jesus war von seiner Taufe her (Markus 1,9-11) in ganz besonderer Weise mit Gottes Geist begabt, wahrer Mensch. In ihm ist das Menschsein, wie Gott es gedacht und gewollt hat, zur Erfüllung gekommen. [...] Jesus ist der vollmächtige Zeuge und Bürge Gottes, der sich für Gottes Reich, Gottes unbegrenzte Güte und Feindesliebe verbürgt hat. Jesus hat die Nähe des heiligen Gottes bezeugt und wahr gemacht. Er hat Gott eindeutig gemacht. Darin ist er der Maßgebende für den christlichen Glauben.

[...] Das Gebot der Feindesliebe begründet Jesus mit Gottes Feindesliebe. [...] Die Geburtsgeschichte des Lukas bezeichnet den Frieden auf Erden als Gottes Ehrensache (Lukas 2,1-14).

Zitiert aus:

Jochen Vollmer:

Wir glauben an den Gott des Friedens. Bausteine zu einem Katechismus, hg. vom Ökumenischen Informationsdienst, Stuttgart 2010.

Die Zitate finden sich auf S. 14.15.16.

Die Broschüre wird in dieser Nummer auf S. 167 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, Konto-Nr. 56 037 137, BLZ 611 500 20 (IBAN: DE59 6115 0020 0056 0371 37. - BIC: ESSLDE66XXX).

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-Anschrift vorne).

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).