



Freies Christentum

*Auf der Suche nach
neuen Wegen*

63. JAHRGANG – HEFT 5
SEPTEMBER / OKTOBER 2011

Freies Christentum

Auf der Suche nach neuen Wegen

SEPTEMBER / OKTOBER 2011

INHALT

Andreas Rössler: **Das Wessobrunner Gebet** 113

Wolfram Zoller: **Christliche Trinitätslehre - theologischer Ballast?** 115

Bernd Schmidt: **Zum Wahrheitsanspruch der Religionen** 130

Bücher 133 **Leser-Echo** 140 **Termine** 140

Zum Nachdenken: Jörg Zink, Der wirkliche Gott in den Religionen

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@bund-freies-christentum.de

Druck

DCC Kästl

Schönbergstraße 45-47, 73760 Ostfildern

Anschriften der Autoren

Professor Dr. Bernd Schmidt

Juvenellstr. 45,

90419 Nürnberg

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

Das Wessobrunner Gebet

*„Das erfragte ich unter den Menschen/ als des Wissens Größtes:/ Dass die Erde nicht war/
noch der hohe Himmel,/ noch Baum noch Berg war,/ noch irgend etwas,/ noch die Sonne
schien,/ noch der Mond leuchtete,/ noch das glänzende Meer war./ Als da nichts war an
Enden und Wenden,/ da war doch der eine allmächtige Gott,/ der Wesen freigebigstes,/ und
da waren auch mit ihm/ viele herrliche Geister,/ und Gott war heilig./*

*Allmächtiger Gott,/ der Du Himmel und Erde erschaffen/ und den Menschen so viel Gutes
gegeben hast,/ verleih mir in Deiner Güte/ rechten Glauben und guten Willen,/ Weisheit und
Klugheit und Kraft,/ dem Teufel zu widerstehen,/ und das Böse zu meiden/ und Deinen
Willen zu vollbringen.“*

Das ist die in der Pfarrkirche St. Johann Baptist im oberbayerischen Wessobrunn südwestlich des Ammersees aufliegende neuhochdeutsche Übertragung des „Wessobrunner Gebets“.

Eigentlich ist ein Gebet kein Gegenstand der Analyse. Es soll einfach praktiziert werden. Die 150 Psalmen – das Gebetbuch der Bibel – haben in der gottesdienstlichen Praxis der Christenheit ihren Platz vor allem in den Andachten bzw. Stundengebeten sowie im Eingangsteil der Eucharistiefeier und des Predigtgottesdienstes - als die Gebete, die sie eben sind. Auf der anderen Seite können manche ausformuliert vorliegende Gebete randvoll mit Lebenserfahrung, mit religiösem Nachdenken und mit Weisheit gefüllt sein und insofern auch auf ihren theologischen Gehalt hin bedacht werden. So ist für Albert Schweitzer das Vaterunser das christliche Glaubensbekenntnis schlechthin.

Auch unter solchen Vorzeichen ist es dann nützlich und sinnvoll, herausragende Gebete wie das Vaterunser, das Franz von Assisi zugeschriebene „Friedensgebet“ und seinen „Sonnengesang“ sowie das „Gelassenheitsgebet“ nicht nur zu beten, sondern auch auf ihre Tiefe hin gedanklich auszuloten.

In die ehrwürdige Reihe herausragender Gebete gehört das Wessobrunner Gebet. Es ist, wie es in der in der Wessobrunner Pfarrkirche aufliegenden Beschreibung heißt, „die erste christliche Dichtung in deutscher Sprache“. Man muss hinzufügen: die erste *originale* christliche Dichtung deutscher Sprache, denn die Übersetzung der Bibel ins Gotische durch den arianischen Bischof Wulfila (um 311-383) ist fast ein halbes Jahrtausend älter. Aus ihr ist besonders die Übersetzung des Vaterunsers berühmt geworden.

Der Verfasser des Wessobrunner Gebets, wohl ein Mönch, ist unbekannt. Entstanden ist es um 800 oder früher. Aufgeschrieben wurde es möglicherweise im Staffelseekloster St. Michael, im Rahmen einer um 814 vollendeten Sammelhandschrift, die hundert Blätter umfasst und eine Fülle von weltlichem Wissen, Bibelauslegungen und theologische Betrachtungen enthält. Dieser Codex wurde später (nach 955) in der Klosterbibliothek des Benediktinerklosters Wessobrunn aufbewahrt. 1721 wurde die erste Ausgabe des Wessobrunner Gebets gedruckt. Als das Kloster 1803 im Zug der Säkularisation aufgelöst wurde, kam der Codex samt dem „Wessobrunner Gebet“ in die Bayerische Staatsbibliothek in München. Der Historiker und Politiker Johann Nepomuk Sepp ließ das Gebet 1875 in einen Findling unter der Dorflinde von Wessobrunn vor der Klosteranlage einmeißeln.

Das Wessobrunner Gebet mutet bei allen archaischen Zügen doch recht zeitgemäß an. Der erste Teil ist eine dichterische Besinnung. Sie preist Gottes Ewigkeit und Heiligkeit und sein schöpferisches Wirken. Der zweite Teil ist ein Prosa-gebet.

Was meinen wir, wenn wir „Gott“ sagen? Darum geht es im ersten Teil des Wessobrunner Gebets. Eine menschliche Urfrage lautet: „Warum ist überhaupt etwas und nicht nichts?“ Die Antwort darauf ist (so Paul Tillich) die Macht des Seins, die Daseinsmacht, die stärker ist als das Nichtsein. Sie ist immer schon vorauszusetzen, denn ohne eine solche Urkraft wäre überhaupt nichts. Von dieser Allmacht erfahren wir uns als „schlechthinnig abhängig“ (Friedrich Schleiermacher). Was aber ist das Profil, der Charakter dieser kosmischen Urkraft?

Atheisten, Materialisten und Naturalisten glauben die Materie, die Natur, den Kosmos als das wahre Gesicht der Allmacht, manchmal auch in der Variante einer Geistnatur. Christen glauben die Güte, die „Freigebigkeit“, die Menschenfreundlichkeit und die Zuwendung zur ganzen Schöpfung als das wahre Gesicht der Allmacht. Daraus ergibt sich auch der „Wille Gottes“, nämlich eben diese Kennzeichen des wahren Gottes zu spiegeln, so gut es geht.

In diesem Sinn wird im zweiten Teil das Wirken des gütigen Gottes in seiner Schöpfung beschrieben. Der Schöpfer lässt nicht einfach alles laufen, anders als ein Uhrmacher, der seine von ihm hergestellte Uhr aufzieht, die dann nach den Regeln des Uhrmachers abläuft. Unter uns Menschen wirkt Gott durch seinen Heiligen Geist. Durch seinen Geist verleiht er unserem menschlichen Geist Glauben und guten Willen, Weisheit, Klugheit und innere Kraft, sofern wir uns ihm öffnen und ihn um seinen Beistand bitten. Wir werden dazu gestärkt, das Böse in uns zu bekämpfen und der Wahrheit sowie der Liebe zu dienen.

Andreas Rössler

Dreifache Gotteserfahrung

Die christliche Trinitätslehre - theologischer Ballast?

Der folgende Beitrag wurde auf der Stuttgarter Regionaltagung des Bundes für Freies Christentum am 2. Juli 2011 vorgetragen.

Kaum eine Kirchenlehre im protestantischen Bereich stößt auf so viel Nichtverstehen wie die Lehre von der Trinität, der göttlichen Dreieinigkeit. Weihnachten, Karfreitag, Ostern und Pfingsten feiern konkrete Geschichten, darunter kann man sich etwas vorstellen. Aber Dreieinigkeit, gefeiert am Sonntag nach Pfingsten als Abschluss der Festzeit im Kirchenjahr, da gibt es ja keinen geschichtlichen Vorgang, das ist rein abstrakte Theologie, ein theologisches Konstrukt, das, wie die alten Glaubensbekenntnisse zeigen, den christlichen Gottesglauben zusammenfassen soll - so wie Naturprozesse in eine mathematische Formel gefasst werden. Damit haben die meisten Christen ein Problem. Und die Fachleute? Ich befürchte, viele Theologen würden es gerne - wenn sie so ehrlich wären wie der Vater des großen Psychologen Carl Gustav Jung - so machen wie dieser, der im Konfirmandenunterricht, in dem auch sein Sohn saß, das Katechismusstück von der Dreieinigkeit mit den Worten übersprang: „Wir kämen jetzt zur Dreieinigkeit, wir wollen das aber überschlagen, denn ich verstehe eigentlich nichts davon“ (C.G.Jung, *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, Olten 1971, S.58).

1. Das Problem

Heute freilich bleibt es gar nicht bloß bei solchem Nichtverstehen. Bei manchen Theologen stößt diese Lehre heute - aufgrund der traumatischen Erfahrungen des Holocaust - auf Widerstand und offene Ablehnung: Diese christliche Theologie habe aus dem Juden Jesus mit seinem revolutionären Evangelium einen griechisch-hellenistischen Halbgott, ja, einen Teil-Gott gemacht und damit den konsequenten Monotheismus Israels und das Verbot, sich ein Bild von Gott zu machen, und somit unsre israelitischen Wurzeln verraten und damit den Grund gelegt zum verheerenden Antijudaismus der Kirche, der dann zum säkularen Antisemitismus mutierte und im Holocaust seinen grauenhaften Triumph feierte. Darum zurück also zum ursprünglichen Jesus und seinem Glauben, und

fort mit den alten Glaubensbekenntnissen, in denen kein Wort steht von dem, was Jesus gewollt, gesagt und getan, wofür er gelebt hat und dafür sein Leben geopfert hat! Verrat am historischen Jesus! Nein, Trinität, das ist doch „total out“, nichts als theologischer Ballast!

Doch so einfach lassen sich zwei Jahrtausende Kirchen- und Theologiegeschichte wohl nicht als historischen Müll entsorgen. Auf jeden Fall sollte man zuvor verstanden haben, was mit dieser Kirchenlehre gemeint ist, sollte also ihren Entstehungsprozess kennen, von dem ich eine fragmentarische Skizze geben werde.

Zuallererst freilich sollte man sich darüber im Klaren sein, mit welchem Recht wir überhaupt von Gott reden und etwas über ihn aussagen können. Ist es nicht vermessene, ja gottlose Hybris, ein Gedankengebäude aufzurichten über dem grundlegenden Urgeheimnis der Welt? Hat nicht Buddha schon vor zweieinhalbtausend Jahren eindringlich gezeigt, dass die einzig angemessene Haltung gegenüber dem absoluten Grund das Schweigen ist, Verweigerung jeglicher rationaler oder irrationaler Aussage, und also einzig die wortlose Meditation, die das Verwehen und Aufgehen im unergründlichen Nirwana zum Ziel hat? Das erscheint plausibel, doch die Realität kollektiver menschlicher Existenz spricht dagegen, wie gerade die Geschichte des Buddhismus zeigt: Aus der weltentnommenen mönchischen Meditationsgemeinschaft entwickelte sich alsbald eine neue, eigene Religionsform, in der Buddha ins Göttliche erhoben wurde. Denn der im Alltag verhaftete Mensch will und muss sich von den letzten Dingen Vorstellungen und Gedanken machen, will darüber reden und sich mit anderen austauschen können. Denn wovon man nicht reden, worüber man nichts sagen kann, das hat auch keine praktische Bedeutung für unser ganz konkretes Dasein.

Wie aber kann man von den letzten Dingen verantwortlich und gedanklich sauber reden? Zwei grundsätzliche Wege dazu sind in unserer Kultur begangen worden:

Der eine geht von der *Welt* aus, wie wir sie erfahren und zu begreifen suchen. Wir fragen nach dem letzten ursächlichen Grund von allem, was ist, wie es uns die alten Griechen gelehrt haben. Auf diesem Weg erscheint Gott als die letzte Einheit, aus der heraus sich die Vielheit alles Seienden entfaltet hat, und die Sehnsucht des Menschen geht dann dahin, in diese letzte Einheit wieder zurückzukehren wie der Regentropfen in einen See und der Strom ins Meer. Aber dieses letzte Eine ist im Grund gesichtslos, eine reine Abstraktion, und daher ohne eine konkrete Bedeutung für unser Leben. Damit stehen wir genau dort, wo schon Buddha angekommen war und wo letzten Endes nur das Schweigen angemessen ist.

Der andere Weg unserer Kultur hat aber als Ausgangspunkt unser *Menschsein*, also uns selber als empfindende und denkende und wollende Wesen, die nach einem Sinn fragen, nach dem eigenen Woher und Wohin, und die spüren, dass wir uns einer Tiefe verdanken, die unserem Dasein eine ultimative Bedeutung gibt. Das war vor allem der Weg Israels, auf dem uns Gott begegnet als ein Gegenüber, ein „Ich“, vor dem wir als ein „Du“ stehen und vor dem wir uns zugleich beansprucht und gesegnet erfahren. Freilich, wenn wir diesem göttlichen „Ich“ nachdenken, dann drängen sich uns automatisch unsere eigenen Bilder, Wünsche und Bedürfnisse auf, und es ist kein Wunder, dass unsere Antworten dann so verschieden ausfallen wie wir Menschen verschieden sind, woraus sich die bunte Fülle der Religionen und Glaubensformen ergibt.

Ludwig Feuerbach (1804-1872) hat deswegen die Welt der Religion grundsätzlich in Frage gestellt als bloße Projektionen menschlicher Vorstellungen und Bedürfnisse an einen eingebildeten Himmel. Er wollte all die auf ein illusionäres Jenseits vergeudeten Energien wieder in den Menschen selbst zurückführen, mit dem Ziel einer Konzentration unserer Kräfte auf ein menschenwürdiges Leben im Diesseits. Recht hatte er darin, dass in der Tat all unsere Vorstellungen vom unauslotbaren Grund unseres Daseins immer nur menschlich sein können, diesseitige Bilder und gleichnisartige Denkgebilde für das Unbegreifliche. Unrecht hatte Feuerbach aber darin, dass er den Charakter dieser Aussagen als *Symbole* nicht erkannte, nämlich als Bilder und Denkgebilde, die an der geheimnisvollen Wirklichkeit teilhaben, auf die sie verweisen. Unrecht hatte er also darin, dass er nicht erkannte: Wir umkreisen mit unseren gedanklichen Projektionen einen bodenlosen Grund in uns selber, der uns mit Notwendigkeit nach ihm fragen und aus ihm Antworten empfangen lässt: menschliche Antworten, gewiss, aber Antworten, die unser Leben mit höchstem und unbedingtem Sinn erfüllen und uns daher aus unseren Ängsten und Traurigkeiten, unseren Abgründen und Abhängigkeiten befreien und erlösen und unserem Dasein eine ganz neue Ausrichtung geben können. Von diesem Gott kann, ja muss man reden, wenn auch immer nur als unzulängliches Wagnis und bruchstückhaft in symbolischer Sprache, wie uns heute bewusst ist.

Eben diese Gotteserfahrung war die existenzumstürzende Erfahrung der ersten Gemeinde Jesu mit ihrem Herrn und Meister und durch ihn mit dem Gott, der in Jesus lebendig und gegenwärtig war: Sie erfuhren, wie ihr Leben in der Begegnung mit ihm heil wurde, weil sie in Gottes erlösender und erneuernder Liebe einen absolut tragenden Grund gefunden hatten, der ihnen Mut, Freude, Hoffnung und Motivation zu einem neuen Lebensstil gab - Reich Gottes, Reich der gottgegründeten Freiheit und Verantwortlichkeit, Familie des liebenden

Vaters. Und darum ließen sie sich taufen - ursprünglich auf den Namen Jesu allein, später dann auf den dreifachen Namen des allumfassenden liebenden Vaters, sowie Jesu, der ihnen das Herz dieses Vaters aufgetan hatte, und des lebendigen Gottesgeistes, der sie kraft der Taufe beseelte und ihr Leben im Sinne Jesu erneuerte. Dies ist die Urerfahrung der ersten Christen und der Grund, warum sie die frohe Botschaft in alle Welt hinaustrugen über die Grenzen Israels hinaus. Die neutestamentlichen triadischen Formeln sind einfach der summarische Ausdruck für die neue Gotteserfahrung, die ihnen auf dreifache Weise zuteil wurde, etwa in jenem brieflichen Abschiedsgruß des Paulus an seine korinthische Gemeinde: „Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen!“ (2. Korinther 13,13). In dieser Trias liegt also noch keinerlei Trinitäts-*Lehre*, wohl aber war sie dann der theologische Anlass zu deren Entstehen.

2. Von der Jesusjüngerschaft zum Trinitätsglauben

Als Jesu Leben und Wirken nach seinem scheinbar triumphalen Einzug in Jerusalem im Fiasko seiner Kreuzigung durch die Römer endete, brach der Glaube der Jünger an Jesus total zusammen, sodass sie allesamt das Weite suchten. Sie hatten sich getäuscht, ja Jesus selbst musste sich getäuscht haben. Jetzt war er mitsamt seiner Botschaft durch die Tatsache seines Scheiterns grausam widerlegt worden als einer, der sie und sich selbst in die Irre geführt hatte und nun von Gott verlassen und verdammt worden war.

Was aber führte dazu, dass gerade dieser Gescheiterte dann zum Weltenherrscher („Kosmokrator“) aufstieg, der die zwei Jahrtausende abendländischer Geschichte (wenigstens dem Namen nach) prägte? Das ist das große Rätsel, das Geheimnis, das Wunder - für manche freilich gerade das Ärgernis - der Entstehung dessen, was wir „Christentum“ nennen.

Die Ursache liegt in dem, was Jesu Anhängerschar nach seinem Tod erfuhr und was sich bis zum heutigen Tag in seinem Wesen der historischen Objektivierung entzieht. Wie immer auch zu interpretieren - metaphysisch, psychologisch, soziologisch - , nur so viel steht fest: Sie erfuhren in visionären Erlebnissen diesen gekreuzigten Jesus als lebendig auf einer anderen, jenseitigen Ebene, und sie mussten nun diese Erlebnisse deuten. Jesus hatte ja seine Vollmacht, in Gottes Namen zu sprechen und zu handeln, nicht weiter begründet, hatte für sich selber keinerlei Titel und Würdenamen beansprucht, damit die Menschen nicht ihn, sondern Gott den Vater verehren sollten. Doch dabei konnte es die Urgemeinde nach seinem Tod und nach ihrer Ostererfahrung nicht mehr belassen. Sie muss-

ten sich Vorstellungen machen von der Würde und Stellung dessen, an den sie glaubten, um ihre Heilserfahrung glaubwürdig weitergeben zu können. Dabei bedienten sie sich zunächst der Hoheitstitel, die ihnen in ihrer religiösen Überlieferung zur Verfügung standen, wie z.B. Gottessohn, Menschensohn, Gottesknecht, Messias, Kyrios.

Entscheidend war dabei, dass sie ihre Erfahrung von der jenseitigen Lebendigkeit Jesu im Sinn der damaligen Apokalyptik als Auferweckung von den Toten und damit als den Beginn der endzeitlichen Totenaufstehung verstanden, somit als Beginn des vollendeten Reiches Gottes, zu dessen himmlischem Herrscher Jesus offenbar von Gott erhöht war. Genau in diesem Sinn spricht Paulus von Jesus dem Christus, „der geboren ist aus dem Geschlecht Davids nach dem Fleisch und nach dem Geist, der heiligt, eingesetzt ist als Sohn Gottes in Kraft *durch die Auferstehung von den Toten*“ (Römer 1,3f.). Das bedeutete aber: Jesu Wirken ist nicht zu Ende, es hebt jetzt erst weltdurchdringend an durch seine Boten und seine Gemeinde, bestätigt durch die todüberwindende Erweckungskraft Gottes, die Jesus auf der ganzen Linie gerechtfertigt hatte. Nur von diesem österlichen Ursprung her ist die ganze Geschichte der Kirche und ihres theologischen Denkens, das die Grenzen des ersten Gottesvolkes der Juden aufsprengte, zu verstehen. Die von der Ostererfahrung gespeiste Christologie ist damit der Anlass der ganzen späteren Trinitätslehre.

Zunächst freilich spielt sich diese Entwicklung noch ganz im Rahmen der jüdischen Glaubenswelt ab. Doch ist gerade Paulus der Angelpunkt der weiteren Entwicklung. Denn er trägt ja diesen Glauben nun programmatisch in die Welt des hellenistischen Geistes hin, in der er als Jude in Tarsus aufgewachsen ist, und er verantwortet diesen Glauben auch vor dieser nichtjüdischen Geisteswelt so, dass seine Botschaft dort verstanden werden kann. Dort aber herrscht eine fundamental andere Geisteshaltung als im Judentum. Das israelitisch-jüdische Denken ist ja von der Wüstenerfahrung der Beduinenzeit her geprägt: Hier sieht man im Willen, der elementaren Überlebensenergie, das menschliche Grundprinzip, im Willen des Menschen und noch mehr im Willen Gottes, dem es sich bedingungslos einzufügen gilt. Darum konzentriert sich jüdische Frömmigkeit auf das praktische Tun dieses Willens, die Einhaltung der Tora-Weisungen, und verzichtet auf jede Lehre vom Wesen dieses Gottes. Völlig anders die vom Griechentum geprägte Geisteswelt des damaligen Hellenismus: Hier in einer mediterran üppigen Naturwelt ist der Geist, der Intellekt, das Grundprinzip, das uns die Welt zu betrachten heißt nach ihren Gesetzmäßigkeiten, eben als Kosmos, als sinnvoll und vernünftig gestaltete göttliche Ordnung, die der menschliche Geist zu erkennen und durchschauen vermag.

Zwei total verschiedene Weltansichten und also auch zwei total verschiedene Auffassungen des Göttlichen, und doch im Grund nur die so verschiedene doppelte Ausprägung des einen menschlichen Wesens, einmal vom Willen und einmal von der Vernunft her begriffen. Aber nur beide Seiten zusammen bilden den ganzen Menschen, und so war die Hellenisierung des Christenglaubens, von Adolf von Harnack (1851-1934) glänzend dargestellt, aber als Fehlentwicklung beurteilt, eben keine Fehlentwicklung, sondern eine notwendige und unvermeidliche Begegnung dieser beiden religiösen Denkwelten im hellenistisch globalisierten römischen Staatsgebilde.

Im orthodoxen israelitisch-jüdischen Bereich verbot man sich also Spekulationen über das Wesen Gottes und seines Messias. Entscheidend war allein, Gottes Willen im täglichen Leben zu tun. Anders im griechisch-hellenistischen Kulturbereich, wo man sich fragte: Wenn Jesus auferstanden und zum Gottessohn erhöht ist, wie muss man dann sein Wesen und sein Verhältnis zu Gott denken? Entscheidend ist, dass sich Gott der Vater mit ihm als dem Christus identifiziert hat, sodass auch jetzt in der Vergegenwärtigung Jesu in Wort, Taufe und Abendmahl Gott selbst am Werk ist und wir der Versöhnung mit ihm durch seine vergebende Liebe unzweifelhaft gewiss sein dürfen. Darum genügt es nicht, Jesus nur *nachzuleben*, man muss ihm auch *nachdenken*, um falsche Verständnisse des Glaubens abzuwehren. Denn das vernünftige Denken ist genauso Teil unserer Menschlichkeit wie das Wollen und Handeln.

So beginnt also schon im Neuen Testament dieser Prozess, das Wesen Jesu denkend zu klären und herauszustellen, und gerade das Neue Testament zeigt schon, wie unaufhaltsam dieser Prozess voranschritt. Das früheste Zeugnis dafür ist jener Hymnus, den Paulus als ethisches Vorbild zitiert: „Er, der in göttlicher Gestalt war, hielt es nicht für einen Raub, Gott gleich zu sein, sondern entäußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an, ward den Menschen gleich und der Erscheinung nach als Mensch erkannt. Er erniedrigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz. Darum hat ihn auch Gott erhöht und hat ihm den Namen gegeben, der über alle Namen ist, dass in dem Namen Jesu sich beugen sollen aller derer Knie, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind, und alle Zungen bekennen sollen, dass Jesus Christus der Herr ist, zur Ehre Gottes des Vaters“ (Philipp 2,6-11). Dieser Hymnus ist schon vor Paulus gleich in den ersten zwanzig Jahren der jungen Christenheit entstanden, ist urchristliches Urgestein noch immer auf dem Grund des Glaubens Israels, aber greift schon entscheidend auf die weitere Entwicklung aus.

Gleichwohl hat Paulus im Römerbrief (1,4) die Gottessohnschaft Jesu erst nach seinem Tod mit seiner *Auferstehung* beginnen lassen. Bald nach ihm überlegte

man aber, das sei doch wohl zu spät angesetzt, Jesu Gottessohnschaft müsste doch schon in seinem irdischen Leben angefangen haben. So lässt um das Jahr 70 herum der Evangelist Markus die *Taufe* Jesu zu dem Ereignis werden, in dem Gott ihn zum Sohn beruft: „Du bist mein lieber Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen“ (Markus 1,11). Eine Weihnachtsgeschichte kennt Markus noch nicht, sie entsteht um 80 unabhängig voneinander bei Matthäus und Lukas und besagt, dass Jesu Gottessohnschaft schon mit seiner *Empfängnis* als „Zeugung durch den Heiligen Geist“ gegeben und somit sein ganzer Lebenslauf der des Gottessohnes ist. Hier ist die alleräußerste Grenze des jüdischen Glaubensrahmens erreicht.

Doch um 90 unternimmt der Evangelist Johannes den entscheidenden und die ganze weitere Zukunft der Theologie bestimmenden Schritt. Er lobpreist im hymnischen Anfang seines Evangeliums Jesus als die *Inkarnation des ewigen Logos Gottes*: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Dasselbe war im Anfang bei Gott. Alle Dinge sind durch dasselbe gemacht, und ohne dasselbe ist nichts gemacht, was gemacht ist. In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen, und das Licht scheint in der Finsternis, und die Finsternis hat's nicht ergriffen. Und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit“ (Johannes 1,1-5.14).

Mit dem Begriff *logos* (= „Wort“) schlägt Johannes die Brücke zwischen dem jüdischen und griechischen Denken. Denn nach jüdischem Glauben hat Gott gemäß der biblischen Schöpfungsgeschichte die Welt durch sein Wort geschaffen („Und Gott sprach: Es werde ...“). Andererseits aber spielt das „Wort“ (griechisch: *logos*) eine ganz wichtige Rolle in der hellenistischen Philosophie der Zeit und bezeichnet dort die alles durchwaltende göttliche Weltvernunft.

Eben mit diesem Gott-Logos identifiziert Johannes jetzt Jesus und rückt damit den irdischen Menschen Jesus ganz in die Nähe zu Gott (Johannes 10,30: „Ich und der Vater sind eins“). Damit aber ist die Grenze des für das Judentum Akzeptablen eindeutig überschritten und eine neue Ebene des Glaubens erreicht, auf der sich fortan die Entwicklung weiter bewegt. Nicht umsonst setzt sich der johanneische Jesus oft kritisch von „den Juden“ ab, und das ganze Johannesevangelium ist eine fundamentale poetische Neufassung und Umdeutung der Geschichte Jesu in eine verklärte Geschichte des vom Himmel herabgestiegenen Gottessohnes, für den sein Lebensweg ein Siegeszug ist bis hin zu seiner menschlichen wie göttlichen Erhöhung und Verherrlichung am Kreuz.

Diese *Logos-Theologie* zieht nun wie ein ins Wasser geworfene Stein immer weitere Kreise, denn es ist das Wesen des griechischen Denkens, dass es immer neu erkennen, wissen und deuten muss. So musste man sich nun auch Gedanken

darüber machen, wie der göttliche Logos, der in Jesus präsent war, im Verhältnis zu Gottvaters Gottheit zu begreifen sei. Drei Grundmuster zur Beantwortung dieser Frage traten dabei hervor:

(1) Theologen, die der Gemeindefrömmigkeit nahe standen und sich nicht auf weitere spitzfindige Spekulationen einlassen wollten, vertraten die Meinung, der Sohn (Jesus der Christus) sei eben eine der Erscheinungs- und Wirkungsweisen (= Modi) Gottes ebenso wie Gottvater und der Heilige Geist. Alle drei seien nur *Masken* des einen Gottes, dessen Einheit dadurch auch nicht angetastet würde. Das war eine relativ praktische Lösung des Problems, ließ aber allzu viele Fragen offen. Vor allem: Wenn diese *Erscheinungsweisen* Gottes nur Masken waren, dann bleibt Gottes eigentliches *Wesen* ungewiss. Er könnte ja noch ganz andere, ja dämonische Masken aufsetzen. Damit wäre die frohe Botschaft vom liebenden Gott zutiefst relativiert. So wurde dieser *Modalismus* schon vom römischen Bischof um 220 verurteilt und musste auf die Länge den beiden anderen nun die Diskussion beherrschenden Konzeptionen das Feld überlassen.

(2) Da waren einerseits Theologen, denen die ungeschmälernte Einheit Gottes am Herzen lag, weswegen sie den Logos nicht als einen Wesensteil Gottes, sondern nur als dessen erste Schöpfung mit höchstem Rang, also als geschaffenen Schöpfungsmittler sehen konnten. Das bedeutete für das Verständnis Jesu, dass er Gottessohn nur (wie im Markusevangelium) durch Adoption war. Das Zentrum dieses *Adoptianismus* war Antiochien in Syrien (die einstige Heimatgemeinde von Paulus). Daher spricht man auch von „Antiochenern“. Hier wird also die Menschlichkeit Jesu betont. Es ist (wie wir heute sagen) eine Christologie „von unten“.

(3) Die große Gegenkonzeption stellte gerade die Göttlichkeit Jesu in den Vordergrund. Ihre Vertreter sahen im Logos einen Wesensteil Gottes selbst. Das ging über die bisherige sogenannte *ökonomische Trinität* weit hinaus, in der man einfach das dreifache Heilshandeln Gottes in der Schöpfung, in seinem Christus und im Wirken des Geistes als stufenweise Entfaltung des einen Gotteswillens sah. Denn als der Fleisch gewordene Logos Gottes ist Jesus jetzt zu einem Aspekt Gottes selbst geworden. Das war also eine Christologie „von oben“. Heimat dieser Richtung war das ägyptische Alexandrien. Daher nannte man ihre Vertreter „Alexandriener“.

Beide Richtungen bergen eine Fülle von Teil- und Zwischenströmungen in sich und lagen in erbitterten theologischen Kämpfen miteinander in Fehde, vor allem als der Presbyter Arius (um 260–336) in Alexandria seine adoptianische Auffassung militant gegen den Ortsbischof Alexander vertrat, der ihn daraufhin exkommunizierte. Da der Streit grundsätzliche Bedeutung hatte, berief der

Christenfreund Kaiser Konstantin, der das Christentum zur erlaubten Religion erhoben hatte, 325 ein Konzil nach Nicäa bei Konstantinopel ein. Dort wurde Arius verurteilt und das bis heute gültige Nicänische Glaubensbekenntnis formuliert. Das war für viele adoptianisch gesonnene oströmische Christen eine herbe Niederlage. Deshalb ging das Ringen auch danach noch über fünfzig Jahre weiter, wobei sich Mönche die Köpfe darüber blutig schlugen, ob Jesus Gott gleich (griechisch *homo-ousios*) oder nur ähnlich (*homoio-ousios*) sei. Erst 381 wurde der Streit auf dem Konzil von Konstantinopel beendet, welches das Nicänische Glaubensbekenntnis endgültig bestätigte.

Man kann heute die Rabiathheit der Gegnerschaft nur verstehen, wenn man sieht, dass für die Antiochener die ungeschmälerte Einheit Gottes, für die Alexandriner aber die Realität der Erlösung auf dem Spiel stand. Denn wenn Jesus nur Geschöpf war, dann war er selber erlösungsbedürftig und konnte daher nicht die Erlösung bringen, die die Kirche doch den Menschen zu vermitteln hatte. Weite adoptianisch gesonnene Teile des christlichen Orients verweigerten sich aber der Unterordnung unter die Großkirche. Aus diesem Reservoir stammt übrigens der Islam, eine zunächst lokale Abspaltung, in der dann Jesus durch den arabischen Propheten Mohammed abgelöst wurde, aber ein hochverehrter Vorläuferprophet blieb. Aber auch unter der Decke der Großkirche blieben die adoptianischen Regungen weiterhin noch lebendig - bis heute.

Die ganze bisher verfolgte theologische Diskussion bezog sich nur auf das Thema des zweiten Glaubensartikels, den Gottessohn. Schon früh aber war das Glaubensbekenntnis als Taufbekenntnis (Matthäus 28,19) dreigliedrig und bezog als dritten Glaubensartikel den Heiligen Geist mit ein. Das hatte seinen Grund einmal in der Taufpraxis der Kirchen, denn die Taufe war ja nach Apostelgeschichte 19,1-6 mit dem Empfang dieses Geistes verbunden, der die Getauften in das neue Leben mit Christus versetzte, so wie Jesus bei seiner Taufe Gottes Geist empfangen hatte und dadurch der „Sohn“ wurde. Daraus resultierte dann wohl auch das besondere Gewicht, das dem Geist bei Paulus und Johannes zukommt. Paulus hatte ja in 1.Korinther 3,17 formuliert: „Der Herr ist der Geist“. Und der johanneische Jesus hatte den Geist als „Tröster“, als die nachösterliche Repräsentation seiner selbst, verheißen (Johannes 16,7-15).

So ergab es sich wie von selbst, dass die Aussagen über den Gottessohn auch auf den Heiligen Geist übertragen wurden, wobei es aber neue Auseinandersetzungen darüber gab, wie genau der Geist sich zum Vater und zum Sohn verhalten müsse: Konnte er die gleiche Stellung einnehmen wie der Sohn? Das war wohl nicht möglich, da ihn ja nach Johannes der Sohn „sendet“ (Johannes 16,7). Wie war aber dann das Verhältnis zum Vater?

Das schon bei der Christologie akute Problem verschärfte sich damit: Wird nicht die Einheit Gottes durch den Sohn und jetzt auch noch den Heiligen Geist gesprengt zu einer Trias von Göttern (was der Islam ja heute noch dem Christentum vorwirft)? Langwierige Debatten führten schließlich 381 auf dem Konzil von Konstantinopel zu der paradoxen Lösung: *Gottes Wesen* ist und bleibt unangetastet *eines*. Aber er birgt in sich *drei Wirkungsweisen* (griechisch: „Hypostasen“; lateinisch, und heute leider missverständlich: „Personen“). Dabei wurde das Verhältnis der drei so formuliert: Der Sohn ist mit dem Vater zwar „eines Wesens“, aber „*gezeugt*, nicht geschaffen“, im Unterschied zum Heiligen Geist, der zwar als der „Herr“ bezeichnet wird, aber „aus dem Vater *hervorgeht*“ und „mit dem Vater und dem Sohn angebetet und verherrlicht wird“.

Die Auseinandersetzungen hörten damit freilich noch lange nicht auf. Die abendländische Kirche sah den Geist (wohl entsprechend Johannes 16) nicht nur aus dem Vater, sondern auch aus dem Sohn hervorgehen und formulierte entsprechend zweihundert Jahre später definitiv: „der aus dem *Vater und dem Sohn* (lateinisch: *filiogue*) hervorgeht“. Das was noch einmal 250 Jahre später (1054) einer der Gründe für die Abspaltung der ostkirchlichen Orthodoxie von der abendländischen Kirche, denn der Osten wollte an der Eigenständigkeit des Geistes, der nur aus Gott dem Vater hervorgeht, unbedingt festhalten. Das ist der Stand der Dinge bis heute. An den subtil ausgetüftelten Formulierungen hat sich im späteren Mittelalter und selbst durch die Reformation nichts mehr verändert. Es ist der bekennnismäßige Grundstock, der die Ökumene der Kirchen bei aller Verschiedenheit zusammenhält - genug Interpretationsfutter für die christlichen Theologen aller Zeiten.

3. Grundsätzliche Überlegungen

Man muss sich fragen: Hat sich dieser jahrhundertelange dogmengeschichtliche Prozess am Ende gelohnt? Stehen wir nicht mit Kopfschütteln vor diesem „Glasperlenspiel spekulativer Spitzfindigkeiten“, wie Helmut Thielicke einmal kritisch bemerkt hat, und vor der so unchristlich erscheinenden Schärfe der Auseinandersetzungen mit Exkommunikationen, Kirchentrennungen und Mönchsprügeleien? Andererseits aber: Kann es tatsächlich sein, dass dies alles nur allzumenschlicher Streitlust und Kleinkarietheit im Glasperlenspiel religiöser Fantasterei zuzuschreiben wäre? Oder begreifen wir Heutigen einfach nicht mehr, um welche elementaren Probleme es diesen Streithähnen ging, weil die Vorstellungswelt dieser Männer des hellenistischen Kulturraumes uns heute völlig fremd geworden ist?

Zuallererst möchte ich festhalten: Kein Christ ist verpflichtet, diese ausgetüfelte theologische Trinitätslehre als objektive Wahrheit zu „glauben“. Sie ist im Neuen Testament nicht zu finden. Wenn jemand im biblischen Sinn die Trias von „Vater, Sohn und Heiligem Geist“ nur als die Schwerpunkte der Glaubenserfahrung versteht, die sich an Jesus entzünden, dann genügt das fürs Persönliche vollkommen. Die Trinitätslehre ist kein Glaubensgegenstand für die Allgemeinheit. Sie ist eine theologische „Hilfskonstruktion“, wie das Helmut Thielicke in seiner Dogmatik genannt hat. Sie ist deshalb auch nicht für den durchschnittlichen Christen wesentlich, wohl aber für die Kirche und ihre Theologie, die damit Grenzpfähle für ihre Vertretung und Verkündigung des christlichen Glaubens eingeschlagen hat. Das soll im Folgenden kurz verdeutlicht werden.

3.1 Die Funktion der Trinitätslehre für den christlichen Glauben

Voraussetzung für das ganze Unternehmen ist die Grundüberzeugung der ersten Christen im Neuen Testament, dass sie in der Person Jesu Christi auf eine unbedingte existenzumstürzende Weise Gott selbst als richtende und rettende Liebe an sich erfahren haben: Um dieses Evangelium vom in Christus angebrochenen Reich Gottes lebendig zu erhalten, betteten sie es im jüdischen und dann im griechisch denkenden Kulturbereich in vorgegebene gedankliche Strukturen und Vorstellungen ein.

Dabei ergaben sich jene Auffassungen, die es als Abwege abzuschotten galt, um Jesu Wirken rein zu erhalten, und die Glaubensbekenntnisse sollten mit der Grundinformation eben auch diese Funktion der Abwehr nach dem Urteil der Großkirche falscher Auffassungen erfüllen.

Vom *Modalismus* und vom *Adoptianismus* haben wir bereits gesprochen, noch nicht aber von der *Gnosis*. Die Vertreter dieser einflussreichen Bewegung behaupteten, das himmlische Wesen des Gottessohnes könne niemals wirklich ins Fleisch eingegangen sein, denn nach griechisch-philosophischer Auffassung war die Materie ja minderwertig gegenüber dem Geistigen. Die Gnostiker meinten sogar, nicht Gott, sondern ein teuflischer Untergott habe die materielle Welt erschaffen. Darum habe sich der ewige Gottessohn die Menschlichkeit nur wie ein Kleid übergezogen, das er vor der Kreuzigung Jesu wieder abgelegt habe. Damit hätte aber Jesu Tod gerade seine Bedeutung als Gipfel und Besiegelung seines Lebenswerks verloren. Und mehr noch: Gottes Schöpfung wäre als minderwertig entwertet worden.

Daher musste klar ausgedrückt werden, dass Christen an den Schöpfergott glauben und dass der Gottessohn wirklich Passion und Tod erlitten und in seiner Auferstehung das menschliche Wesen auf eine neue Ebene erhoben habe. Das

erschien so zentral, dass man im zweiten Glaubensartikel darüber das irdische Wirken Jesu gar nicht mehr meinte erwähnen zu müssen.

Das Wesentliche war (wie schon im Hymnus Philipper 2,6-11) das Kommen des ewigen Gottessohnes ins *Fleisch* und seine Rückkehr in die göttliche Welt zum König des Reiches Gottes.

Wenn aber in Jesus das liebende Wesen Gottes selber gegenwärtig war, dann musste das auch von dem *Geist* gelten, den er seiner Gemeinde für die Zeit nach seinem Heimgang verheißen hatte. Durch die Hereinnahme des Heiligen Geistes als dritte Wesenheit Gottes war also auch das ganze Wirken der Gemeinde, die Jesu Heilsvergegenwärtigung in die Welt tragen wollte, in die gleiche Verlässlichkeit hineingestellt wie das einstige Wirken Jesu selber.

Damit war allen menschlichen Geist-Ekstasen, die nicht der göttlichen Liebe im Sinne Jesu Ausdruck gaben, die Tür gewiesen. So hat z.B. Paulus den Enthusiasmus seiner korinthischen Gemeinde, der sich zungenredend zu selbstständigen drohte, in die Grenzen gewiesen: Die höchste Geistesgabe ist die Liebe, und alle übrigen Geistesgaben haben ihre Berechtigung nur, wenn sie der Liebe dienen, und das hieß im zerstrittenen Korinth: der liebenden Gemeinschaft der Christen und dem Gemeindeaufbau (1. Korinther 13).

So wehrt also *der erste Glaubensartikel* die gnostische Verachtung der Schöpfung ab. *Der zweite* hält gegen jede Relativierung fest, dass in Jesus für immer der liebende und erlösende Gott selbst begegnet. *Der dritte* sorgt dafür, dass die Geisteserfahrungen und das ganze Wesen der Gemeinde immer am Geist Jesu zu messen sind.

Das alles geschieht aber, ohne dass das Geheimnis der Offenbarung Gottes rational aufgelöst würde. Dass der absolute, *eine* Gott in sich und aus sich heraustritt in seinem ewigen *Logos*, bleibt eine unerklärliche Paradoxie, die das Glaubensbekenntnis nicht erklären, sondern nur symbolisch festhalten will als zentralen Inhalt der spezifisch christlichen Gottese Erfahrung.

Lassen wir es bei diesen Beispielen bewenden, die uns das Wort Thielickes von der „Hilfskonstruktion“ der Trinitätslehre veranschaulichen sollten: Hier werden theologische Grenzpfähle eingeschlagen, Schutzzäune für die Verkündigung des Evangeliums von Jesus als dem Christus, in dem Gottes Reich der befreiende Liebe erfahrbar wird. Deshalb kann wohl der Einzelne, nicht aber die Kirche auf diese so spitzfindig erscheinenden Lehren verzichten, will sie ihre Identität wahren. Es bleibt aber die Aufgabe der Theologen, hinter der uns heute so fremd gewordenen Sprache und Begrifflichkeit der Alten Kirche das, was mit diesen Zäunen geschützt werden sollte, in seiner Symbolik zu verstehen, darzulegen und für die heutige Zeit fruchtbar zu machen.

3.2 Der positive Gehalt der Trinitätslehre

Die Trinitätslehre hat ihren Ausgangspunkt in der *Gotteserfahrung*, die die Jünger Jesu im Kontakt mit ihrem Meister erlebt haben: Sie hatten schon vor und erst recht nach Karfreitag und Ostern Jesus als den erfahren, in dem Gott selbst als der absolut Liebende richtend und annehmend gegenwärtig war, was ihr Leben umgekrempelt, frei und heil gemacht hat. Darum haben sie diese Gottesgegenwart mit den gedanklichen Mitteln ihrer Zeit zu begreifen und auszudrücken versucht.

Wenn Kritiker dies als bewusste Verfälschung des historischen Jesus verurteilten (z.B. Gerd Lüdemann, „Der große Betrug“, 1998), beweist das nur, wie wenig sie die innersten Antriebe dieses Prozesses verstanden haben.

Wessen Leben aus Gefangenschaft und Verlorenheit gerettet worden ist, wird seinem Retter in Dank, Verehrung und Liebe verbunden sein. Darum schließt Paulus seinen ersten Korintherbrief mit dem betont handschriftlichen Nachsatz: „Wenn jemand den Herrn nicht lieb hat, der sei ausgeschlossen“ (1. Korinther 16,22), und diese Liebe war eben die Antriebskraft, Jesus als den Herrn immer besser verstehen und erheben zu wollen.

In diesem Sinn führt der Heidelberger Neutestamentler Gerd Theißen in seinem bahnbrechenden Büchlein „Argumente für einen kritischen Glauben“ (1978, 3. Auflage 1988) den Satz aus: „Christologische Symbolik ist eine Steigerung des historischen Jesus“ (S. 116); und: „Im Zentrum der christlichen Tradition steht die Christologie. Alles andere ist Vorspiel und Nachspiel“ (S. 101). Und das umfassendste Nachspiel ist eben die Trinitätslehre.

Dass damit keine objektiven Tatbestände bezeichnet sind, sondern *symbolische Bilder und Vorstellungsversuche*, versteht sich für Menschen mit modernem Geschichtsbewusstsein von selbst.

Dabei ist es freilich entscheidend wichtig - Paul Tillich hat darauf größten Wert gelegt - , dass Symbole keine beliebigen Zeichen sind, sondern Bilder, die an dem Geheimnis, auf das sie hinweisen, selber Anteil haben. Gewiss, es sind menschliche Projektionen, doch gibt es eine Wahrheit in diesen Projektionen, die - gegen Feuerbach - jenseits ihrer selbst liegt und im Symbol erfahrbar wird. Man kann diese dogmatischen Aussagen auch als „Dichtung“ bezeichnen, als theologische Gedankendichtung, als „Poesie des Heiligen“ (Theißen, S. 91; vgl. Reiner Strunks Buch „Poetische Theologie“, 2008).

Dabei ist allerdings Tillichs Einwand zu beachten, dass die *Wahrheit von Symbolen* über die Wahrheit von Dichtung noch entscheidend hinausgeht, solche

Dichtung also symbolisch begriffen werden will. In diesem Sinn sagt Theißen zu Recht: „Christologie ist Christusdichtung“ (S. 105), mit der Erläuterung: „Es kann nur darum gehen, diese Bilder so tief auf sich einwirken zu lassen, dass sie ihre verwandelnde Kraft ausüben können. [...] Dazu bedürfen sie keiner ‚objektiven‘ Wahrheit. Sie haben ihre Wahrheit in sich“ (S. 106).

Im Sinn der Liebe zum Lebensretter gesprochen: „Daher ist christologische Dichtung Liebesdichtung; und wer sie zum Dogma macht, handelt so, als wolle er ein Liebesbekenntnis in einen juristischen Vertragstext umwandeln“ (Theißen, S. 110). Was aber für die Christologie gilt, gilt auch für das ganze damit verbundene Trinitätsdenken.

Ist das Zentrum des christlichen Glaubens aber die Auffassung Gottes als Liebe (1. Johannes 4,16), deren Logos in Jesus irdisch manifest wurde, dann ist damit freilich in symbolischer Sprache eine Aussage über *das Wesen Gottes* selbst gemacht:

Als Liebe ist Gott in sich selbst lebendig und kommunikativ, denn alle Liebe differenziert sich ja in der Dreiheit von Liebendem, Geliebtem und dem Liebesbezug selbst. Eben das bringt die Dreieinigkeitslehre in der Dreiheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist symbolisch zum Ausdruck.

Damit ist aber ein revolutionärer Schritt in der Gottesvorstellung vollzogen, der fundamentale Konsequenzen für die Ethik - insbesondere die politische Ethik - haben muss.

Denn dieser Gott ist nicht als statische, unbewegte Einheit begriffen, über die man letztlich nichts mehr sagen kann, auch nicht als monoman absolutistischer Wille, der blinden Gehorsam verlangt, und ebenso wenig als bloßes undurchdringliches Geheimnis, an dem jede Aussage zur Blasphemie wird, sondern als ein in Liebesbeziehung Lebendiger, dessen Wirken unser menschliches Dasein auf die Ebene des wahren Reiches Gottes hebt.

Mit diesem lebensvollen Gottesbegriff sind wir aber genau bei dem, was das Wesen der Verkündigung und des Wirkens Jesu kennzeichnet und was sein Wirken und seine Botschaft so revolutionär und zukunftssträchtig gemacht hat und immer noch macht.

„Reich Gottes“ war für Jesus ja nichts anderes als die Vergegenwärtigung dieses in Liebe lebendigen Gottes, den er deswegen exklusiv „Vater“ nannte, und die Umformung unseres Lebens als Abbilder dieses Gottes.

Diesen Glauben und die daraus folgende Ethik metaphysisch zu hintermauern, das und nichts anderes war die ursprüngliche Intention und Funktion von Christologie und Trinitätslehre: Das Bild Jesu sollte einen Halt gebenden Rahmen und einen bedeutungsschweren Goldgrund erhalten.

Es ist freilich die Tragik der Dogmengeschichte, dass Rahmen und Goldgrund im Lauf der Entwicklung immer mehr zum Selbstzweck wurden, das eigentliche Bild Jesu in den Hintergrund drängten und damit die Reich-Gottes-Botschaft auf eine bloße jenseitsbezogene Frömmigkeit reduzierten. Dazu kommt noch, dass diese Theologie sich in jenen vergangenen Denkformen artikuliert, die heute das reale Bild Jesu für die meisten Christen nicht mehr zu erhellen vermögen.

Ist die Trinitätslehre deshalb aber als Ballast abzuwerfen oder gar als Müll zu entsorgen?

Ich denke, nein, denn Geschichte lässt sich nicht einfach zurückdrehen. Die Trinitätslehre ist historisch zu einem wesentlichen Identifikationsmerkmal der christlichen Kirchen geworden, das es nicht abzuschaffen, sondern immer neu zu übersetzen, zu interpretieren und für unsere heutige Zeit fruchtbar zu machen gilt, damit Gottes Selbstvergegenwärtigung in Jesus als Gott des Lebens und der Liebe auch in unserer Zeit wirksam und heilsam werden kann.

4. Ausblick: Gottes Logos - auch andernorts am Werk

Diese Selbstvergegenwärtigung Gottes schließt freilich nicht aus, dass sein Logos auch andernorts am Werk ist, so wie in der Schöpfungsgeschichte das Licht des ersten Schöpfungstages dem Licht der Sonne am dritten Tag vorausgeht.

In diesem Sinn sagt auch das Johannesevangelium vom göttlichen Logos noch vor dessen Fleischwerdung in Jesus: „In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen“, auch wenn sie es „nicht ergriffen haben“ (Johannes 1,4f.).

So z.B. lässt sich das Wirken dieses Logos im vorhinduistischen Brahmanismus Indiens (ab 800 v.Chr.) erkennen, der die höchste Gottheit trinitarisch als „sat-cit-ananda“ charakterisiert. Damit wird Gott als das Ineinander von sat = Sein, cit = Bewusstsein und ananda = Wonne (im Einklang der beiden) aufgefasst - eine genaue Parallele zur christlichen Trinität von Vater, Sohn und Geist, nur dass dort die Dreieinigkeit noch nicht als die Einheit in der Liebe klar wird.

Diese *Einheit in der Liebe* aber leuchtet für uns in *Christus als Logos der göttlichen Liebe* auf, und das mit der Hoffnung, dass dieser trinitarische Liebesgrund am Ende aller Welt offenbar wird als Vollendung des Reiches Gottes, nämlich wenn „sich alle Knie beugen und alle Zungen bekennen, dass Jesus Christus [eben als Verkörperung dieser Liebe] der Herr sei, zur Ehre Gottes des Vaters“ (Philipper 2,10f.).

Zum Wahrheitsanspruch der Religionen

Nötig ist ein Dialog ohne Fundamentalismus und ohne Indifferenz

Professor Dr. Bernd Schmidt schreibt: „Mich beschäftigt die Frage nach dem Wahrheitsanspruch unterschiedlicher Religionen. Ich selbst bin in dieser Frage ratlos und habe keine Antwort. Ich habe die Vermutung, dass die Theologie die Frage nach dem Wahrheitsanspruch der verschiedenen Religionen irgendwie nicht ehrlich genug in den Blick nimmt. Nun ist es sicher so, dass diese Fragen nicht von einem Einzelnen beantwortet werden können. Wäre es nicht eine lohnende Aufgabe des Freien Christentums, sich diesen Fragen zuzuwenden?“

Wir leben nicht nur in einer wirtschaftlichen, sondern auch in einer kulturell globalisierten Welt, die immer schneller zusammenwächst.

Goethe konnte in Faust I noch sagen: „[...] wenn hinten, weit in der Türkei, die Völker aufeinander schlagen.“ Das ist in der gegenwärtigen Zeit so nicht mehr möglich. Wir sind uns so nahe gekommen, dass politische, wirtschaftliche, kulturelle, soziale oder andere Ereignisse gleich welcher Art vom anderen Ende der Erde uns auch hier betreffen.

Dieser Sachverhalt ist auch für die Religionen bedeutsam. Es ist nicht mehr möglich, die eigene Religion unangefochten für allein wahr anzusehen und die Anhänger anderer Religionen zu Heiden zu machen. So haben wir z.B. den Islam unmittelbar vor der Haustür. Es ist auffallend, wie viele Menschen Gedanken aus dem Buddhismus oder Hinduismus aufnehmen und deren Glaubensinhalte entweder vollständig übernehmen oder in Form einer Patchwork-Religiosität in ihre eigene Weltanschauung einbauen.

Zunächst und zuerst ist sicherlich einmal Verständnis für die Glaubensaussagen der anderen Religionen erforderlich. Bevor man sich kritisch mit einer anderen Weltanschauung auseinandersetzt, muss man erst einmal sehen, was dem anderen wichtig ist. Dabei darf man aber nicht stehen bleiben.

Die Vielfalt der Vorstellungen verleitet zunächst zu einem Skeptizismus. Was wird nicht auf dem „Jahrmarkt der Weltanschauungen“ alles angeboten! Man kann zur Überzeugung kommen, dass offensichtlich kein überzeugendes Entscheidungskriterium existiert, das angibt, auf welcher Seite die Wahrheit liegt. Ein modischer, postmoderner Relativismus nach dem Schema *Anything goes* wäre eine nachvollziehbare Konsequenz.

Allerdings sollte man es sich nicht zu leicht machen. Religionen bemühen sich um Antworten auf grundsätzliche, existenziell bedeutsame Fragen, die für das Selbst- und Weltverständnis unabweisbar sind. Man kann ihnen nicht ausweichen. Damit bleibt die *Frage nach der Wahrheit*. Wie verhält es sich wirklich? Um Missverständnisse zu vermeiden, soll kurz angedeutet werden, um welche Wahrheit es sich bei der vorliegenden Überlegung handelt. In jeder Religion kann man zwischen *fides, qua creditur* (= „der Glaube, mit dem geglaubt wird“) und *fides, quae creditur* (= „der Glaube, der an bestimmte Inhalte glaubt“) unterscheiden.

Bei *fides, qua creditur*, dem Glauben, mit dem geglaubt wird, geht es um so etwas wie eine innerer Gewissheit, sozusagen dem „Bewusstsein der schlechthinigen Abhängigkeit“ (Friedrich Schleiermacher), der Einsicht von Gott als dem tiefen Urgrund allen Seins (Paul Tillich) oder von dem Empfinden des *mysterium tremendum et fascinans* (= „das schauervolle und berückende Geheimnis“; Rudolf Otto).

Auf der anderen Seite steht *fides, quae creditur*, der Glaube an bestimmte Tatsachen und Sachverhalte. Es geht um die Inhalte, die in ausformulierten Glaubensbekenntnissen bis hin zur dogmatischen Lehre benannt werden.

Die *fides, qua creditur* umfasst eine ganz persönliche Entscheidung, seine Lebensführung nach bestimmten Grundsätzen auszurichten. Diese Entscheidung ist für jeden einzelnen gültig.

Die *fides, quae creditur* bezeichnet Glaubensinhalte und damit Sachverhalte, die entweder so der Fall sind oder auch nicht. Diese Glaubensinhalte sind daher wahr oder eben auch nicht. Es ist wichtig, sich immer klar zu machen, über welchen Glauben man spricht. Zahlreiche Missverständnisse ergeben sich, wenn man übersieht, dass unglücklicherweise zwei ganz unterschiedliche Begriffe mit demselben Wort bezeichnet werden. Insbesondere ist es nicht zulässig, wenn man z.B. mit der *fides, quae creditur* nicht zurechtkommt, den Akzent auf die *fides, qua creditur* zu verschieben.

An dieser Stelle soll nur der Glaube im Sinn von *fides, quae creditur* näher betrachtet werden. Es geht um bestimmte *Glaubensinhalte*, die die unterschiedlichen Religionen über das Transzendente, die Welt und den Menschen machen. Es geht also um Sachverhalte, die entweder wirklich der Fall sind oder nicht. Es geht um die Frage, ob die Aussagen über diese Sachverhalte *wahr* sind oder nicht.

Zunächst muss man festhalten: Unterschiedliche Religionen machen ganz unterschiedliche Aussagen. Einige wenige Beispiele seien herausgestellt:

(a) Ein ewiger, persönlicher Gott (Hinduismus, Judentum, christliche Religion, Islam) - kein ewiger, persönlicher Gott (Buddhismus, Konfuzianismus, Taoismus).

(b) Einmaligkeit von Schöpfung und Weltgericht (Judentum, christliche Religion, Islam) - keine Einmaligkeit von Schöpfung und Weltgericht (Hinduismus, Buddhismus, Konfuzianismus, Taoismus).

(c) Wiederverkörperung (Hinduismus, Buddhismus) - keine Wiederverkörperung (Konfuzianismus, Judentum, christliche Religion, Islam).

(d) Anspruch auf allgemeine Gültigkeit (Judentum, christliche Religion, Islam) - kein Anspruch auf allgemeine Gültigkeit (Hinduismus, Buddhismus, Konfuzianismus, Taoismus).

Man sieht sofort, dass die meisten Aussagen nicht kompatibel sind. Sie können *nicht zugleich wahr* sein. Auch der Versuch, diese Aussagen metaphorisch (bildlich, in übertragenem Sinn) zu deuten, hilft nicht weiter. Die Widersprüche bleiben und lassen sich nicht weginterpretieren. Oder die Aussagen werden so aufgeweicht, dass sie im Grund inhaltsleer werden.

Nun kann man versuchen, die Frage nach der Wahrheit auf unterschiedlichem Wege zu beantworten. Welche Argumente lassen sich jeweils für die unterschiedlichen Vorstellungen anführen?

(1) Es gibt nur *eine* richtige Religion und das ist die christliche. Mission ist daher sinnvoll und auch notwendig. Es ist nicht christlich, andere im Irrtum zu lassen. Oder:

(2) Es gilt Lessings Ringparabel. Eine Religion könnte wohl die wahre sein. Es gibt jedoch keine Möglichkeit herauszufinden, welche das ist. Oder:

(3) Keine der Religionen ist wahr. Sie alle sind Illusion. Oder:

(4) Alle Religionen haben im Grund etwas gemeinsam.

Die Beantwortung dieser Fragen ist von grundsätzlicher Wichtigkeit für das interreligiöse Zusammenleben und den interreligiösen Dialog. Die geistige Auseinandersetzung muss geführt werden. Die Alternativen sind intoleranter Fundamentalismus oder desinteressierte Gleichgültigkeit. Beide Wege sind für jemanden nicht gangbar, dem auf der einen Seite intellektuelle Aufrichtigkeit und zugleich auch die Ernsthaftigkeit existenzieller Fragen wichtig sind.

Ein überzeugter Christ wird sich wohl die Frage stellen, ob er nicht z.B. auch ein überzeugter Buddhist geworden wäre, wenn er in Sri Lanka das Licht der Welt erblickt hätte. Das zeigt, dass es vielleicht auf die direkten *Glaubensinhalte* gar nicht so sehr ankommt, sondern auf etwas anderes.

Aber auf was dann? Und wie ließe sich das andere begründen? -

Zur Wahrheitsfrage siehe auch:

Forum Freies Christentum Heft 50 (Dezember 2010).

Hg. Werner Zager: *Zugänge zur Wahrheitsfrage - ein theologisch-philosophisches Gespräch.* 60 Seiten. 6 Euro zuzüglich Versandkosten.

Bücher

Jörg Zink: Vom Geist des frühen Christentums. Den Ursprung wissen – das Ziel nicht verfehlen, Kreuz Verlag in der Herder Verlag GmbH, Freiburg 2011 (ISBN 978-3-451-61018-9), 391 Seiten, gebunden. 19,95 Euro.

In gewohnter Meisterschaft schildert Jörg Zink die Entwicklung des frühen Christentums von 30 bis 130 nach Christus (S. 39-331), beginnend mit Ostern. Auf die „apostolische Zeit“ von 30 bis 70 folgt die mit der Zerstörung Jerusalems im Jahr 70 einsetzende „nachapostolische Zeit“, die von der etwa von 100 bis 150 anzusetzenden „frühökumenischen“ Zeit abgelöst wird. Die frühchristliche Geschichte wird lebendig nacherzählt: historisch-kritisch, wirklichkeitsnah, auf eigene geografische und kulturelle Kenntnis des Umfeldes Jesu und der Stätten der frühen Christenheit zurückgreifend, und immer im Horizont der Glaubenserfahrung.

In der Nacherzählung des Ostergeschehens (S. 39-55) zeigt Zink, dass vom „Aufblitzen einer anderen Wirklichkeit“ (S. 42) zu reden ist, auch wenn das nur andeutend möglich ist. Dabei greift er auch in gegenwärtige theologische Debatten ein: Wenn Christus „nur ‚in das Bewusstsein seiner Anhänger‘ auferstanden sein sollte, wie man schon gesagt hat, oder wenn Auferstehung nur heißen sollte, ‚seine Sache‘ habe Bestand und Dauer auch nach seinem Tode, dann wäre es reine Fantasie, von der Verwandlung, die mit uns geschehen soll, irgendeine Erleuchtung der Menschheit oder eine Erlösung dieser Welt zu erwarten“ (S. 56). Die existenziale

Zuspitzung und persönliche Aneignung der biblischen Geschichte wird in der zusammenfassenden Betrachtung der Ostergeschichten der Evangelien besonders deutlich: „Das Wichtigste an ihnen besteht darin, dass den Freunden der lebendige Christus begegnet ist als eine Erscheinung aus der anderen Wirklichkeit, und dass sie dabei den Auftrag empfinden, zu den Menschen ihrer Umgebung von ihm zu reden. Sie wussten: Alles wird enden. Dass aber das Leben und die Vollmacht dieses Mannes nicht endete, so wenig wie ihr eigenes Leben enden wird – das war seitdem das Wichtigste, das sie ausrufen konnten“ (S. 57). Ein Beispiel einer existenzialen Auslegung ist auch die Beschäftigung mit der gescheiterten frühchristlichen „Naherwartung“ der Wiederkunft Jesu: Gemeint ist bei dieser Naherwartung letztlich die offene Zukunft, die Dringlichkeit, „die Entstehung einer neuen Wirklichkeit, des ‚Reiches Gottes‘ und als dessen König Jesus Christus“ (S. 187).

Alle drei Epochen haben neutestamentliche Schriften hervorgebracht. Deren griffige bibelkundliche Präsentation, jeweils zeitlich eingeordnet, ist ein Schwerpunkt des Buches. Die Überblicke und Einblicke sind Frucht einer lebenslangen Beschäftigung mit der Bibel. Die theologische und spirituelle Vielfalt der Schriften des Neuen Testaments zeigt, wie pluralistisch die frühe Christenheit war. Von „einem Herz und einer Seele“ kann keine Rede sein. Trotzdem wurde die Kirche durch ihre Bindung an Jesus Christus zusammengehalten. Diese ganze Vielstimmigkeit des Neuen Testaments bündelt sich in „vier deutlich verschiedenen Strömungen im ersten Christentum“ (S.

201f.): der fest im Judentum eingebundene Urgemeinde; einer Wanderbewegung, die über das Judentum hinausgriff und in der das „Buch der Reden“ entstand, die „Logienquelle“, die von Zink vollständig abgedruckt wird (S. 82-93); den von Paulus geprägten Gemeinden rund um das östliche Mittelmeer; den johanneischen Gemeinden.

Zeitgemäß und mit sicherem Gespür für die springenden Punkte sind Zinks Zusammenfassungen: etwa der Rechtfertigungslehre des Apostels Paulus (S. 156-161); des Neuen am Christentum gegenüber den antiken Religionen und Philosophien (S. 215-218); eines Lebens im Sinn Jesu (S. 256f.).

Dem Hauptteil gehen Erwägungen über die in der Bibel gespeicherten Glaubenserfahrungen voraus (S. 13-37). Es gibt bei religiösen Erfahrungen einen Vierschritt: erfahren, erinnern, erzählen, reflektieren. In den schriftlichen Erzählungen von der Begegnung mit dem Göttlichen liegen Erfahrungen, Erklärungen und Deutungen ineinander, die dann in der Analyse sorgfältig zu unterscheiden sind (etwa in den Osterberichten: S. 46-54).

Der Schlussteil (S. 333-377) beschäftigt sich mit Gegenwart und Zukunft der Christenheit. Zink will die Ökumene nicht institutionell zementiert wissen. Die *eine* Kirche Jesu Christi konkretisiert sich in verschiedenen Gestaltungen, aber nötig ist, miteinander zum Reich Gottes unterwegs zu sein, voneinander zu lernen, Glaubenserfahrungen zu teilen und sich ohne Einschränkungen anzuerkennen: „Die ökumenische Hoffnung wendet sich nicht mehr dem Zusammenschluss von Kirchen zu einer größeren Kirche zu, son-

dern dem Wirken des Geistes Gottes unter den Menschen, der Gemeinschaft des Vertrauens und der Selbstbescheidung, die jede Kirche in das gemeinsame Leben der Kirchen einbringt“ (S. 352).

Zu den drei klassischen lebenspraktischen Aufträgen der ökumenischen Bewegung – dem Frieden, der Gerechtigkeit, der Bewahrung der Schöpfung – ist ein vierter Auftrag gekommen, dem Zink sich mit Nachdruck zuwendet: die Begegnung der Religionen, ja „die Allianz mit den anderen Religionen“ (S. 361).

Wie Zink in seinem ganzen Buch von der Wahrheitsfrage bewegt ist, so auch in der Begegnung mit anderen Religionen. Christen dürfen das, was sie zu bezeugen haben, nicht verschweigen. Auch die Trinitätslehre, die dem ersten Anschein nach die Christen ganz besonders von Andersgläubigen trennt, soll nicht unter den Tisch fallen: Sie ist zu verstehen als „eine Darstellung der drei Wege, die Gott uns zur Begegnung mit ihm selbst eröffnet hat“ (S. 364). Doch geht Zink von echten Gottesbegegnungen auch in anderen Religionen aus. Es ist offensichtlich nur als rhetorische Frage gemeint, wenn er fragt, „ob es eine Herabminderung der Offenbarung in Jesus Christus bedeutet, wenn wir annehmen, es könnten vielleicht Menschen auch auf einem anderen Weg zu Gott gefunden haben als auf dem, den Jesus zeigt“ (S. 369).

Andreas Rössler

Reinhard Leuze, Das Christentum. Grundriss einer monotheistischen Religion, Verlag Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2010 (ISBN 978-3-525563588), 204 Seiten, gebunden. 71,95 Euro.

Bereits mit seinem Buch *Religion und Religionen. Auf der Suche nach dem Heiligen* (2004) hatte Reinhard Leuze einen beachtenswerten Beitrag zur komparativen Theologie vorgelegt. Dort hatte er anhand von begründeten Kriterien Polytheismus und Monotheismus, Gottesvorstellungen aus den indischen Traditionen sowie solche der drei großen monotheistischen Traditionen miteinander ins Gespräch gebracht, sie verglichen und bewertet.

In dem hier vorzustellenden Buch beschränkt Leuze seine Reflexionen auf das Verhältnis der großen monotheistischen Religionen, wobei das Christentum im Zentrum der Überlegungen steht. Das Buch hat drei Teile. Im ersten Teil (S. 19-59) geht es um das Gottesverständnis der monotheistischen Religionen, das Leuze in der Spannung zwischen Offenbarung und Transzendenz sieht. Diese Spannung wächst sich für das monotheistische Gottesverständnis geradezu zum Gegensatz aus. Denn es ist schwierig, „das Allumfassende, Eine als Ursprung einer göttlichen Mitteilung zu denken“ (S. 21). Demgegenüber ist der „polytheistische bzw. henotheistische Gott [...] ein begrenzter Gott, und gerade in dieser Begrenzung kann er ohne jedes Problem Subjekt einer möglicherweise ergehenden Offenbarung sein“ (S. 20). Vergleicht man nun das Gottesverständnis der jüdischen, christlichen und islamischen Tradition, so wird in der jüdischen wie der islamischen Tradition der Offenbarer (Gott) deutlich von seiner Offenbarung distanziert, um seine Transzendenz zu wahren. So mag etwa im Judentum die Tora mit der prä-existenten Weisheit identifiziert werden und gleichsam als Bauplan der Schöpfung

vorausliegen; gleichwohl wird sie als geschaffen betrachtet, und „man kann nicht sagen, dass sie schon in Ewigkeit bei Gott war“ (S. 24). Sicher gibt es in beiden Traditionen auch das Bemühen, Gottes Offenbarung stärker in seinem Wesen zu verankern (vgl. etwa die Behauptung von der Unerschaffenheit des Korans); dennoch wird die göttliche Transzendenz immer wieder über alle Offenbarung hinaus betont. Hingegen wurde im Christentum mit der Trinitätslehre die göttliche Offenbarung nicht nur wie im Judentum und Islam als *Willens*offenbarung, sondern als *Wesen*offenbarung verstanden. Damit ist nun „auch das eigentümliche Phänomen gegeben, das ich als Selbstkonstitution Gottes bezeichnen möchte“. Wenn nämlich „das Offenbarsein Gottes zu Gott gehört, dann muss er sich im Blick auf dieses Offenbarsein erst selber definieren, er ist nicht einfach so, wie er schon immer war, sondern bestimmt sich als der Dreieinige“ (S. 28f.).

Dieses für jüdisches wie islamisches Denken fragwürdige, spezifisch christliche Gottesverständnis entfaltet Leuze im zweiten, zentralen Teil seines Buches über Jesus von Nazareth (S. 61-122). Zunächst beschreibt er Jesus in historischer Perspektive als einen, der sowohl die Distanz zwischen der Offenbarung und ihrem Überbringer wie auch die Distanz zwischen Gegenwart und Zukunft aufhebt. Als solcher ist er mehr als ein Prophet im klassischen Sinne; „er ist der Mittler, der das von Gott Gewollte selber ins Werk setzt“ (S. 63). Zudem ist er aufgrund dessen „von anderen Religionsstiftern prinzipiell zu unterscheiden“ (S. 68). Freilich erfährt Jesus die Distanz zu Gott und damit die

göttliche Transzendenz mit umso größerer Intensität in seiner Leidensgeschichte, speziell im Gefühl seiner Verlassenheit am Kreuz. In diesem augenscheinlichen Scheitern enthüllt sich aber letztlich „das Geheimnis des christlichen Glaubens“. Gott konstituiert sich selbst als die Liebe, die sich entäußert, Mensch wird, den Tod erleidet. „Der christliche Glaube erzählt also nicht nur die Geschichte dieses Menschen, er erzählt zugleich die Geschichte Gottes, der in der Menschwerdung sich selbst entäußert, das Geschick der Menschen bis in die tiefsten Abgründe des Schmerzes und des Vergehens in sich aufnimmt, um so die Wahrheit seiner Definition zu gewinnen, die Wahrheit des Gottes, der die Liebe ist“ (S. 88f.).

Allerdings geht die göttliche Offenbarung über die Geschichte Jesu hinaus weiter, indem sozusagen Jesu Erwartung der Nähe des Reiches Gottes transformiert wird. Hier liegt „die vorzüglichste Bestimmung der christlichen Kirche. Sie ist nicht das von Jesus angesagte Reich Gottes, im Gegenteil: Erst die Falsifikation der Erwartungen dieses einmaligen Menschen macht ihre Existenz möglich. Gleichwohl ist sie der von ihm vorgezeichneten Perspektive einer neuen Zukunft verpflichtet, indem sie die Wirklichkeit des Reiches Gottes in ausgezeichneten Momenten zur Erscheinung bringt“ (S. 79).

Der Gestalt und Aufgabe der Kirche einschließlich ihrer Sakramente widmet sich Leuze im dritten, abschließenden Teil seines Buches (S. 123-195). Dabei ist die Kirche für ihn mehr als nur eine „Gemeinschaft der Glaubenden“, worin sie mit anderen religiösen Vereinigungen ohne weiteres verglichen werden könnte. Sie setzt

vielmehr die göttliche Offenbarung fort, ja sie verleibt sich als Leib Christi. „Die Leiblichkeit ist die Weise, in der Gott sich den Menschen schenkt. Dass er sich schenkt und nicht nur eine Mitteilung seiner selbst den Menschen zukommen lässt, ist das Spezifische des christlichen Glaubens“ (S. 132). Und dieses Spezifikum gewinnt für Leuze seine vornehmste Gestalt im Geschehen der Eucharistie als „bleibende Aktualisierung der Inkarnation“ (S. 133). So setzt die Kirche mit ihrem Amt, mit dem Sakrament des Abendmahls sowie den anderen sakramentalen Handlungen, mit ihrer Verkündigung des Evangeliums und ihrer praktizierten Nächstenliebe die göttliche Offenbarung bis zu ihrer Vollendung fort. „Das Werden Gottes vollzieht sich nicht unabhängig von dem, was in ihr geschieht. Je mehr sie dem Wirken des Geistes Raum gibt, [...] desto mehr kann Gott sich selbst als Geist verwirklichen“ (S. 124f.).

Dass Leuze seinen seinen sehr dicht geschriebenen Grundriss des Christentums im Gespräch mit Judentum und Islam entwickelt, ist grundsätzlich zu begrüßen. Freilich nimmt die Intensität dieses Gesprächs ab, d.h. im zweiten und mehr noch im dritten Teil ist sie wesentlich geringer als im ersten Teil. Demgegenüber nehmen weitreichende Behauptungen über die Einzigartigkeit Jesu wie der christlichen Kirche zu. Und dabei wird fraglich, ob Leuze wirklich keine apologetischen Absichten verfolgt, also nicht die Höchstgeltung des Christentums erweisen will, wie er das im Vorwort betont (S. 5). Nicht nur die an Hegel erinnernden Konnotationen seiner Version des christlichen Gottesverständnisses stehen dem entgegen.

Auch die folgende Behauptung macht misstrauisch: Obwohl „das Christentum das gemeinsame monotheistische Credo nicht preisgibt und Gott als den ganz Anderen zur Sprache zu bringen vermag, behauptet der christliche Glaube doch, mehr von Gott zu wissen, als es dem gläubigen Juden oder dem gläubigen Moslem möglich wäre. Da Gott in einem Menschen erschienen ist, also nicht nur in einer heiligen Schrift seinen Willen kundgetan hat, [...] kann er in anderer Weise Gegenstand menschlicher Rede sein als im jüdischen Glauben oder im Islam“ (S. 146). Dennoch, trotz aller weiteren möglichen Einwände ist Leuzes Buch lesenswert. Denn es macht den wichtigen und streitbaren Versuch, christliche Theologie im interreligiösen Horizont zu entwickeln.

*Dr. Wolfgang Pfüller
Am Ramsberg 11, 99817 Eisenach*

Harvey Cox, Die Zukunft des Glaubens. Wie Religion wieder zu den Menschen kommt, Kreuz Verlag, Freiburg 2010 (ISBN 978-3-7831-3496-4), 260 Seiten, gebunden. 19,95 Euro.

Der baptistische Professor der Theologie aus Harvard, der mit seinem Buch „Stadt ohne Gott?“ (The Secular City, 1965) einen Erfolg von mehr als einer Million verkaufter Exemplare verbuchen konnte, hat in seiner neuesten Veröffentlichung (Originaltitel: „The Future of Faith“) seine Erfahrungen und Erlebnisse vieler Reisen nach Afrika und Lateinamerika zusammengefasst. Das Resümee seines langen theologischen Lebens lautet, dass das Christentum in den letzten 50 Jahren die weitreichendste Veränderung

seit seinem Wandel im 4. Jahrhundert erlebt habe, als es von einer winzigen jüdischen Sekte zur religiösen Weltanschauung des Römischen Reiches geworden war. Die Demografie der Christenheit verschiebe sich auf dramatische Weise zugunsten des Südens und des Ostens. Die Mehrzahl der Anhänger Jesu lebe heute nicht in den Ländern der alten Christenheit, sondern im globalen Süden, wo das Christentum am schnellsten wächst. Und die meisten Christen seien inzwischen von schwarzer, brauner oder gelber Hautfarbe. 1975 habe das Christentum aufgehört, eine „westliche“ Religion zu sein.

Die heutigen Christengemeinden könnten in der Mehrzahl dadurch charakterisiert werden, dass in ihnen „der Wind des Geistes“ wehe. Der vertrauende Glaube - „faith“ im englischen Original - und nicht das Fürwahrhalten kirchlicher Bekenntnisse und Lehren - im Sinne von „belief“ - werde, wie im Urchristentum, wieder zu einem Markenzeichen. Alles deute darauf hin, dass wir uns gerade an dem Punkt befänden, in dem wir in ein neues Zeitalter des Geistes eintreten. Unsere Zukunft würde eine Zukunft des vertrauenden Glaubens sein.

Die Ausführung der unterschiedlichen Bedeutung des Wortes „Glaube“ - im Englischen durch verschiedene Wörter besser ausgedrückt - nimmt den Hauptteil des Buchinhalts ein. Es ist dies ein Streifzug durch die Geschichte des Christentums, von den ersten christlichen Gemeinden über die Hellenisierung des neuen Glaubens und die Verquickung von religiöser und weltlicher Autorität im Papsttum bis zur Zeit der Aufklärung und der bibelkritischen Wissenschaft. Wo-

bei zu bemerken wäre, dass auch im 1500 Jahre während Zeitalter der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Dogmen immer wieder auch Bewegungen zu mehr Spiritualität in der Glaubenspraxis aufgetreten sind.

Cox stellt überraschenderweise ein weltweites unerwartetes Wiederaufleben der Religion im öffentlichen und privaten Leben fest. Weiterhin sieht er in der Gegenwart einen tiefgreifenden Wandel im Wesen der Frömmigkeit. Menschen würden sich der Religion zuwenden, weil sie sich Unterstützung bei ihrem Bemühen erhofften, in dieser Welt leben zu können und sie zu verbessern, und nicht um sich auf das Jenseits vorzubereiten. Der Fundamentalismus, die „Heimsuchung des 20. Jahrhunderts“, sei im Schwinden begriffen. Die Fundamentalisten würden überwiegend nur eine verkrampfte Abwehrhaltung und eine geistliche Überheblichkeit einnehmen, die mit der Liebesethik Jesu nichts gemein hätten.

Belege für die neue Art christlichen Glaubens legt der Verfasser in den lateinamerikanischen Gemeinschaften der Befreiungstheologie von Bischof Romero, in der Bewegung von Sant'Egidio und in einigen Strömungen des Pfingstchristentums vor. Er wehrt sich dagegen, dass die Pfingstbewegung den Fundamentalismus stärke. Nichteingeweihte würden oft beides miteinander verwechseln. Man müsse aber zwischen beidem unterscheiden. Und er weist auf die Abneigung der Pfingstler „gegen eine Überprüfung von Glaubenswissen und die von Menschen gemachten Bekenntnisse und toten Rituale“ hin.

„Wir können und sollten nicht versuchen, das erste Zeitalter des (vertrauenden)

Glaubens neu aufleben zu lassen“, rät Cox seinen Lesern. „Unsere Welt ist eine andere geworden. Aber zum heutigen Christentum gehören sowohl die kostbaren Perlen als auch die wertlosen Trümmer, die sich während des nun zu Ende gehenden Zeitalters kirchlicher Lehren und Bekenntnisse angesammelt haben. Können wir die Schätze bewahren und uns von der Schlacke trennen? Auch wenn die Schätze die Spuren der Verletzungen tragen, die das Christentum sich selbst zugefügt hat, so können wir doch die hoch aufragenden Kathedralen nicht abreißen, die Musik nicht zum Schweigen bringen, die theologischen Texte nicht zerreißen und die herrlichen Liturgien nicht wegwerfen. Wenn wir nun in das Zeitalter des Geistes eintreten, können sie uns immer noch anregen, und sie können uns vieles lehren.“

Peter Lange
Äckerwaldstr. 22A, 70619 Stuttgart

Johann Peter Hebel: Predigten. „Die Morgenröthe der Aufklärung, die Milderung der Sitten“, hg. von Thomas K. Kuhn und Hans-Jürgen Schmidt, Schwabe Verlag, Basel 2010 (ISBN 978-3-7965-2666-4), 283 Seiten, gebunden. 39,50 Euro.

Der badische Theologe, Pfarrer und Lehrer Johann Peter Hebel (1760-1826) war ein hochbedeutender Schriftsteller und Dichter, mit einem unvergänglichen Platz in der deutschen Literatur als Verfasser der „Alemannischen Gedichte“ und von Kalendergeschichten, die im „Schatzkästlein des Rheinländischen Hausfreundes“ gesammelt sind. 1819 wurde er Erster Prälat und damit leitender Geistlicher der badischen Landeskirche. Weit verbreit-

tet sind auch seine „Biblischen Geschichten“. Kaum bekannt sind aber seine schriftlich überlieferten 38 Predigten. Diesem Mangel wird mit dieser wissenschaftlich verantworteten und zugleich für weite Kreise lesbaren Ausgabe abgeholfen. Das Vorwort des Herausgebers Thomas K. Kuhn (Theologieprofessor in Basel) führt unter dem Titel „Trost und Aufklärung“ ein in die Predigtätigkeit Hebels, die Entstehung und die Wirkungsgeschichte seiner Predigten, sein Predigtverständnis und seine theologische Ausrichtung (S. 9-26).

Die unbedingt lesenswerten Predigten zeigen in ihrem zielstrebigem, thematisch ausgerichteten Gedankengang, in ihrer zugleich differenzierten und nüchternen Sprache, die auf dogmatisch Formelhaftes und auf kirchliche „Sprache Kanaans“ verzichtet, den Meister des geschriebenen Wortes. In ihrer vorliegenden Gestalt, die sich vom mündlichen Vortrag unterscheidet, sind diese Predigten ausgesprochene „Lesepredigten“.

Die Predigten zeigen Hebel als einen Vertreter der theologischen Aufklärung. Das ist unter freien Christen höchstes Lob, hat doch Albert Schweitzer die Aufklärung als einen Höhepunkt der Christentumsgeschichte verstanden.

Hebel betont Gottes Fürsorge und Vorsehung. Das Dasein ist Gottes gute Gabe, auch wenn die Menschen meistens nicht von Kummer, Leid und Schmerz verschont bleiben. Indem wir mitmenschlich und verantwortungsvoll handeln, treten wir in Kontakt mit unserem Schöpfer. Wer Gutes tut, erfährt eben darin irdisches Glück und befindet sich auf dem Pfad zur Ewigkeit, wobei uns Jesus von Nazareth als das Urbild und das Vorbild

eines Lebens unter Gott gegeben ist. Die reformatorische Sicht des unfreien Willens, der durchgängigen menschlichen Sündhaftigkeit und des Angewiesenseins auf „die Rechtfertigung des Gottlosen allein aus Gnade“ wird man bei Hebel so nicht finden. Der Mensch hat für ihn durchaus einen freien Willen und kann sich, sicher unter der Leitung des göttlichen Geistes, das Gebot Gottes zu eigen machen. Andererseits wird Gott als barmherzig und gütig, als menschenfreundlich und verlässlich dargestellt. Insofern ist in Hebels Predigt nichts von einer „Gesetzlichkeit“ und „Werkgerechtigkeit“ zu finden, gegen die sich die Reformatoren energisch gewandt haben.

Wie der Herausgeber Kuhn schreibt, bemühen sich Hebels Predigten „um den Trost des angefochtenen und des leidenden Menschen“ und orientieren sich „an der verheißenen, aber noch verborgenen göttlichen Zukunft“. Dabei wird „das irdische Leben nicht zugunsten des ewigen Lebens entwertet oder bagatellisiert. Das irdische Leben ist für ihn ein Geschenk Gottes und fordert von jedem Menschen, den ihm zugewiesenen Platz in Verantwortung vor Gott und den Mitmenschen auszufüllen“ (S. 24).

Etwas von diesem Grundgehalt der Verkündigung Hebels wird im folgenden Satz einer Predigt zu Johannes 3,16-21 deutlich: „Gott will die Seligkeit der Menschen, Friede und Ruhe hier, wenn schon nicht immer von außen, doch inwendig Ruhe und Frieden im frommen Herzen, innige hohe Freuden hier, wenn schon mit Schmerz gemischt, (auch Schmerz ist Wohltat.) Trost und Hoffnung am Grabe, und jenseits – es hat’s kein Auge gesehen,

und kein Ohr gehört, und noch kein frohes Herz empfunden, was Gott mit vorbereitendem schweigendem Vatersinn für die verborgen hält, die ihn lieben“ (S. 186).

Andreas Rössler

Leser-Echo

Zu: „Ist Gott allmächtig? Das Problem der Theodizee“ (Freies Christentum 4/2011, S. 101-107)

Erklärung [des Autors]

Ich habe am 10. 8. 2010 Herrn Rössler geschrieben, dass ich eine verkürzte Wiedergabe meines Artikels über den Gottesbegriff bei Leibniz nicht wünsche. Trotzdem ist dies in Jg. 63 – Juli/August 2011 erfolgt. Der Aufsatz gibt nur teilweise meine Meinung wieder. Nach der kursiven Einleitung, die im Wesentlichen mit meinem Text übereinstimmt, nahm Herr Rössler leider an 49 (!) Stellen Kürzungen vor. Es entfallen daher auf knapp sieben Druckseiten etwa zwei Seiten. Dabei werden nicht nur halbe oder ganze Sätze, sondern ganze Abschnitte weggelassen: alles was den Glaubensvorstellungen von Herrn Rössler nicht entspricht oder den kirchlichen Machtmissbrauch aufzeigt.

Der traditionelle Gottesbegriff ist nicht mehr haltbar. Die Vergottung Jesu (Binität) und ein fragwürdiges Gottesbild – das mit ewigen Höllenstrafen operiert und sich nicht scheut, der Gottheit menschliche Eigenschaften anzudichten („Gott ist Liebe“), anstatt ihr Geheimnis zu wahren – ist schuld, dass die Kirchen immer leerer werden.

Es ist bedauerlich, dass mich die Verstümmelungen meines Artikels zu dieser Erklärung zwingen. Doch besteht angesichts des tendenziös unterdrückten Textes – die 49 Auslassungen sind eindeutig – leider keine andere Möglichkeit.

Otmar Kurrus

Tannenweg 7, 79183 Waldkirch

15. 7. 2011

Termine

Jahrestagung 2011 des Bundes für Freies Christentum

7. bis 9. Oktober 2011 in der Evangelischen Akademie Sachsen-Anhalt in Wittenberg

Thema: „Glaubwürdig von Gott reden. Im Gespräch mit Paul Tillich. Eine Tagung zu seinem 125. Geburtstag“.

Dort *Mitgliederversammlung* des Bundes für Freies Christentum am Samstag, 8. Oktober, 20.15 Uhr.

Programm, Preise, Informationen in Freies Christentum 4/2011, S. 112 und dritte Umschlagsseite, sowie im Flyer, welcher der Nummer 4/2011 beigelegt war.

Regionaltreffen in Stuttgart

Gemeindehaus der Tempelgesellschaft in Stuttgart-Degerloch, Felix-Dahn-Straße 39. 12. November 2011 (Samstag), 15 bis 18 Uhr.

Studiendirektor Martin Fuchs: „Jesus am Feuer der Beduinen“.

Der wirkliche Gott in den Religionen

Was ist mit den Bildern, die sich andere Religionen von Gott machen? Bei den Magandscha, einem Bantu-Volk in Malawi, betet die Priesterin zu ihrem Regengott: „Höre du, o Mpambu! Sende uns Regen!“, und der versammelte Stamm antwortet mit leisem Klatschen und in singendem Ton: „Höre! O Mpambu!“ Da es diesen Regengott für uns nicht gibt, so sind wir überzeugt, dass die Priesterin mit ihrem Gebet ins Leere stößt und dass sie von ihrem Gott weder gehört wird noch Regen bekommt. Sie muss also dringend zunächst vom Vater Jesu Christi hören, ehe ihre Bitte erhört werden kann.

Ich spiele nicht mit Gedanken, sondern frage ernsthaft: Wer hört den Ruf der Priesterin und die Bitte dieser Menschen wirklich? Wer sieht die beschwörenden Tänze? Wird es nicht der eine Gott sein, der jedem Menschen auf dieser runden Erde nahe kommen kann und der jede Stimme hört, die irgendwo im Guten oder Bösen laut wird, und der sie immer gehört hat? Auch in den Jahrtausenden, ehe das Christentum auftrat? Oder wird er, der wirkliche Gott, sein Ohr verschließen, wenn er nicht mit seinem korrekten Namen angeredet wird? Nein, ich bin überzeugt, und zwar als Christ, der Ureinwohner in seinem Dorf, der Mpambu anruft, wird gehört, und zwar von dem, den wir Christen den Vater Jesu Christi nennen.

Zitiert aus:

Jörg Zink: Vom Geist des frühen Christentums. Den Ursprung wissen – das Ziel nicht verfehlen, Kreuz Verlag in der Herder Verlag GmbH, Freiburg 2011 (ISBN 978-3-451-61018-9), 391 Seiten, gebunden. 19,95 Euro.

Zitat auf S. 364-365.

Dieses Buch wird in dieser Nummer auf S. 133-134 vorgestellt.

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).